HISTORIA DE LA TEORIA POLITICA

GEORGE H. SABINE

Sección de Obras de Política

HISTORIA DE LA TEORÍA POLÍTICA

Traducción de

VICENTE HERRERO

GEORGE H. SABINE

HISTORIA DE LA TEORIA POLITICA

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

MÉXICO

Primera edición en inglés, 1937
Tercera edición en inglés, 1961
Primera edición en español, 1945
Segunda edición en español, 1963
Primera reimpresión, 1965
Segunda reimpresión, 1968
Tercera reimpresión, 1970
Cuarta reimpresión, 1972
Quinta reimpresión, 1975
Sexta reimpresión, 1979

Título original:
A History of Political Theory
© 1937 Holt, Rinehart and Winston, Inc., Nueva York

D. R. © 1945, Fondo de Cultura Económica
Av. de la Universidad 975, México 12, D. F.

ISBN 968-16-0287-0

Impreso en México

A LA MEMORIA DE

WALTER JAMES SHEPARD

iustum et tenacem propositi virum
non civium ardor prava iubentium,
non voltus instantis tyranni,
mente quatit solida

ADVERTENCIA DEL EDITOR A ESTA SEGUNDA EDICIÓN EN ESPAÑOL

A PARTIR de 1945, en que se publicó nuestra primera edición en español —traducida de la primera edición en inglés—, George H. Sabine ha introducido en su obra cambios de gran importancia a través de las dos ediciones posteriores en inglés, de 1950 y 1961 respectivamente.

En la edición de 1950 el autor reescribió y amplió su capítulo sobre Hegel, dando un giro al rígido tema que se había impuesto y adentrándolo más incisivamente en las tendencias que han revolucionado nuestro siglo; la última sección de este capítulo trata, por lo tanto, de la significación del hegelianismo en la actualidad. El capítulo XXXI, dedicado en la primera edición al liberalismo, ha sido dividido ahora en dos capítulos: "El liberalismo: radicalismo filosófico" y "El liberalismo modernizado". El primero se extiende desde Francis Place, la filosofía liberal del derecho de Bentham y el *laissez-faire* hasta James Mill, mientras que el segundo parte de John Stuart Mill, pasa por Herbert Spencer y Thomas Hill Green y termina con los fabianos, y una sección sobre el actual significado del liberalismo, sección que volvió a reestructurar en la tercera edición "con la esperanza de aclarar su exposición sobre las premisas de la política liberal".

En la edición de 1961 hizo además algunos cambios en el capítulo sobre Locke con base en el ensayo de Peter Laslett citado. En el prólogo a esa edición, dice el autor: "Quizá habría sido mejor escribirlo de nuevo para hacer un uso completo de la edición de los *Essays on the Law of Nature* de Locke hecha por W. von Leyden, pero esto habría traído otros cambios fuera del plan de esta revisión."

En cuanto a los cambios de los capítulos posteriores, a partir del de Marx, dice el autor que éste ha sido completamente reescrito, "en gran parte con el propósito de mejorar la presentación, pero también para marcar más claramente la transición al capítulo sobre el comunismo. Se ha omitido la exposición sobre la teoría de la plusvalía, en parte por parecernos inadecuada a la controversia sobre la teoría marxista, pero principalmente porque los tecnicismos del argumento ocupan un lugar poco importante en la teoría política del marxismo".

Igualmente, el autor redactó completamente de nuevo el capítulo sobre el comunismo: "Varias razones hubo para ello. Primera, la gran cantidad de publicaciones importantes sobre la materia en los últimos diez años, por lo que parece posible ahora exponer una relación mejor de la historia del leninismo que la que pudo escribir el autor en 1950. Segunda, la convicción de que el autor, en la edición precedente [o sea, la segunda inglesa de 1950], dio demasiada importancia a las contradicciones formales entre Lenin y Marx. El marxismo le parece ahora un tejido menos compacto de lo que suponía entonces, de modo que lo que Lenin entresacó de Marx estaba de hecho ahí, aun cuando fuera enteramente distinto de lo que Marx parecía a sus expositores de la Europa occidental. En resumen, había dos tradiciones marxistas: la que culminaba en los partidos socialistas occidentales y la que lo hacía en el comunismo. Las dos tradiciones no son congruentes entre sí, pero ambas estaban en Marx. Tercera, el autor cree ahora que su relación del comunismo se extendía demasiado en generalidades y que presentaba la teoría de Lenin del partido, por ejemplo, como si simplemente desplegara las implicaciones de su primera declaración de 1902. Todavía cree que los principios estaban ahí y que han permanecido intocados. Sigue en pie el hecho de que cada aplicación de los principios fue una a modo de controversia entre hombres que comprendían perfectamente bien esos principios. El autor piensa ahora que su

propia creencia —la de que las teorías políticas se desarrollan como parte de la política— debiera haberlo salvado de tratar las teorías de Lenin en una forma tan rígidamente deductiva. Por consiguiente, ha reescrito el capítulo siguiendo un orden cronológico más aproximado, para sugerir la forma en que los principios de Lenin fueron reducidos, por la fuerza de las circunstancias, a algo así como meros modos de proceder."

"Finalmente, el último capítulo —sobre el nacionalismo— ha sido en gran parte redactado de nuevo, principalmente con el propósito de acortarlo. En los últimos diez años el mundo se ha alegrado —quizá en demasía— de poder olvidar a Hitler. Parece poco importante ahora ponerse a narrar por extenso las supuestas 'teorías', muchas veces postizas y siempre histéricas. Tal cosa no es así porque el autor suponga que la política sea ahora inmune a la histeria, sino más bien porque está seguro de que un nuevo ataque encontraría nuevas y distintas credulidades que explotar."

Aparte de estas revisiones de gran significación e importancia, George H. Sabine se ha preocupado por revisar y poner al día todas las bibliografías, incluyendo en ellas obras publicadas después de la guerra —más fáciles de adquirir— en los casos en que fue posible. Igualmente, se han citado algunas nuevas publicaciones en las notas a pie de página a todo lo largo del texto.

PREFACIO A LA PRIMERA EDICIÓN

ESTA historia de la teoría política se escribe sobre el supuesto de que las teorías de la política constituyen una parte de la política misma. En otras palabras, no se refieren a una realidad externa, sino que se producen como parte normal del medio social en el que la propia política tiene su ser. La reflexión acerca de los fines de la acción política, de los medios de conseguirlos, de las posibilidades y necesidades de las situaciones políticas y de las obligaciones impuestas por los propósitos políticos, constituye un elemento intrínseco de todo el proceso político. Tal pensamiento evoluciona, junto con las instituciones, los órganos del gobierno, las tensiones morales y físicas a las que se refiere y a las que —al menos queremos creerlo así—, en cierto grado, controla.

Así concebida, la teoría de la política no alcanza un fin en mayor medida que la política misma, y su historia no tiene capítulo final. Si existe una meta divina y remota hacia la que se mueve la historia humana, el autor de este libro no tiene la pretensión de saber cuál sea. Tomada en conjunto, es difícil poder decir que una teoría política sea verdadera. Contiene entre sus elementos ciertos juicios empíricos o cálculos de probabilidad que acaso el tiempo demuestre que son objetivamente acertados o erróneos. Implica también ciertos problemas de compatibilidad lógica, entre los elementos que trata de combinar. Pero incluye invariablemente valoraciones y predilecciones, personales o colectivas, que estorban la percepción de los hechos, el cálculo de la probabilidad y la apreciación de las compatibilidades. Lo más que puede hacer la crítica es mantener estos tres factores todo lo separados que sea posible: impedir que las preferencias reclamen para sí la inevitabilidad de la lógica o la certidumbre de los hechos.

No cabe suponer que ninguna filosofía política del momento actual pueda separarse, en mayor medida que las del pasado, de las relaciones en que se encuentra con los problemas, las valoraciones, los hábitos o incluso los prejuicios de su época. Por lo menos un historiador ha de evitar el egotismo que hace que toda generación se crea heredera de todas las épocas. Por otra parte, no puede hacer profesión de imparcialidad más allá de la fidelidad a las fuentes que es obligación de todo historiador serio, o más allá de la confesión de preferencias conscientes que debe esperarse de todo hombre honrado. En cualquier otro sentido la afirmación de imparcialidad es superficial o hipócrita.

Un lector tiene derecho, si ello le interesa, a que el historiador confiese sus preferencias filosóficas. Las del autor concuerdan, en términos generales, con los resultados de la crítica del derecho natural hecho por Hume, que se exponen en la primera parte del capítulo XXIX. Hasta donde se le alcanza, es imposible excogitar mediante una operación lógica la verdad de cualquier alegación de hecho, y ni la lógica ni el hecho implican un valor. En consecuencia, cree que el intento de fundir estas tres operaciones, ya sea en el idealismo hegeliano o en su variante marxista, no hace sino perpetuar una confusión intelectual inherente al sistema del derecho natural. La sustitución de la creencia en que la razón presenta un conocimiento evidente por sí mismo, por la de que existe un orden de evolución o progreso histórico, reemplazó una idea imposible de comprobar por otra aún más difícil de demostrar. En la medida en que exista cosa semejante a la "necesidad" histórica, parece pertenecer al cálculo de probabilidades, y este cálculo, en su aplicación a la práctica, es por lo general imposible y siempre muy incierto. Por lo que hace a los valores, el autor estima que son siempre la reacción de la preferencia humana a algún estado de cosas social y físico; en concreto son

demasiado complicados para que se les pueda describir incluso con una palabra tan vaga como utilidad. Sin embargo, la idea de la causación económica fue probablemente la sugestión más fecunda añadida a los estudios sociales en el siglo XIX.

Escribir toda la historia de la teoría política occidental desde el punto de vista de esta forma de relativismo social, es probablemente una tarea de mayor envergadura de lo que debe intentar un erudito cuidadoso. Implica un ámbito de conocimientos tan amplio, que el autor sabe —lamentándolo— que no lo posee. Pero, por un lado, la teoría política ha sido siempre parte de la filosofía y de la ciencia —una aplicación a la política del aparato intelectual y crítico relevante de que se ha dispuesto en cada momento—. Y, por otra, es una reflexión sobre la moral, la economía, el gobierno, la religión y el derecho —cualesquiera que puedan ser en la situación histórica e institucional que plantee la necesidad de resolver un problema—. Es esencial al punto de vista aquí adoptado no dejar de tomar en consideración ningún factor. El aparato intelectual sólo es importante, al menos para la teoría política, en la medida en que se aplica realmente a algún estado de cosas y las realidades institucionales sólo lo son en la medida en que suscitan y controlan la reflexión. Idealmente, el historiador debe concebir y presentar ambos con igual claridad; la teoría política en acción debe recibir igual trato que la teoría política de los libros. Esta exigencia impuesta a la erudición del historiador es de una pesadumbre imposible de sobrellevar.

Al tratar de la gran masa bibliográfica que constituye la fuente de una historia de la teoría política, el autor ha tratado de evitar en lo posible la mera mención de hombres y libros que, por falta de espacio, no podía describir adecuadamente, presentándolos en relación con su medio. En la concepción aquí sostenida, el hecho de que haya existido un hombre o de que haya escrito un libro, no constituye, por sí solo, parte de la historia de la teoría política. En muchos casos ha sido necesario decidirse a escoger un tipo que represente a un grupo considerable, omitiendo a otros autores que hubieran podido representar la misma posición. Después de hecha una selección, las mayores dificultades surgen de la necesidad de mantener una proporción adecuada entre los diversos temas tratados. Especialmente al aproximarse a la época actual, el problema de saber qué incluir y qué omitir y el de decidir sobre la importancia relativa de los temas escogidos para la inclusión, llega a ser casi insoluble en vista del espacio de que se dispone. Para ser más concreto: el autor tiene graves dudas de si en los capítulos que siguen al dedicado a Hegel no ha omitido mucho que debería haber incluido para mantener una proporción consonante con la observada en los capítulos anteriores. Si tuviese que excusarse por ello, su disculpa sería la de que un amigo, el profesor Francis W. Coker, ha realizado recientemente esta tarea mucho mejor de lo que él hubiera podido hacerlo.

El autor debe muchísimo al gran número de eruditos e investigadores que se han ocupado, de modo más adecuado de lo que él ha podido hacer, de aspectos específicos o partes limitadas del tema.

G. H. S.

Ithaca, Nueva York, 10 de abril de 1937

Parte Primera

LA TEORÍA DE LA CIUDAD-ESTADO

I. LA CIUDAD-ESTADO

La mayor parte de los ideales políticos modernos —como, por ejemplo, la justicia, la libertad, el régimen constitucional y el respeto al derecho— o, al menos, sus definiciones comenzaron con la reflexión de los pensadores griegos sobre las instituciones de la ciudad-estado. Pero en la larga historia del pensamiento político, el significado de tales términos se ha modificado de modos muy diversos y hay que entenderlo siempre a la luz de las instituciones que habían de realizar esos ideales y de la sociedad en la que operaban esas instituciones. La ciudad-estado griega era tan diferente de las comunidades políticas en que viven los hombres modernos, que pintar su vida social y política requiere un no pequeño esfuerzo de imaginación. Los filósofos griegos reflexionaban sobre prácticas políticas muy diferentes de cualesquiera que hayan prevalecido de modo general en el mundo moderno y todo el clima de opinión en el que realizaron su trabajo era diferente del nuestro. Aunque sus problemas no dejan de tener analogías en el presente, no fueron nunca idénticos a los problemas modernos, y el aparato ético con que se valoraba y criticaba la vida política difería mucho del que hoy prevalece. Para comprender de modo adecuado y exacto lo que significaban sus teorías, es necesario darse cuenta en primer lugar, aunque sea en líneas muy generales, del tipo de instituciones que tenían a la vista y de lo que para el público al que se dirigían comportaba la ciudadanía —de hecho y como ideal—. A este propósito, es especialmente importante el gobierno de Atenas, en parte porque es el mejor conocido, pero sobre todo porque fue objeto de especial preocupación para el más grande de los filósofos griegos.

CLASES SOCIALES

Comparada con los estados modernos, la antigua ciudad-estado era extremadamente pequeña, tanto en área como en población. Así, por ejemplo, todo el territorio del Ática no era sino un poco mayor de los dos tercios del área de Rhode Island, y por lo que respecta a población, Atenas era comparable a una ciudad como Denver o Rochester. Los datos numéricos son inseguros en grado sumo, pero podemos tomar como aproximadamente correcta una cifra algo superior a trescientos mil habitantes. Tal organización de un pequeño territorio dominado por una sola ciudad era típica de la ciudad-estado.

Esta población estaba dividida en tres clases principales, que eran política y jurídicamente distintas. En el grado más bajo de la escala social se encontraban los esclavos, pues la esclavitud era una institución universal en el mundo antiguo. Acaso una tercera parte de los habitantes de Atenas eran esclavos. En consecuencia, la institución de la esclavitud era tan característica de la economía de la ciudad-estado como la del asalariado lo es del estado moderno. Es cierto que los esclavos no contaban políticamente en la ciudad-estado. En la teoría política griega se da por supuesta su existencia, del mismo modo que en la Edad Media se da por descontado que hay una jerarquía feudal y que se da hoy la relación de patrono y obrero. A veces se lamentaba su suerte y a veces se defendía la institución (aunque no sus abusos). Pero el número relativamente grande de esclavos —y, sobre todo, la exageración de ese número— ha dado lugar a un mito que conduce a graves equivocaciones. Se trata de la idea de que los ciudadanos de la ciudad-estado formaban una clase ociosa y de que su filosofía política era, en consecuencia, la filosofía de una clase exenta de todo trabajo lucrativo.

Esto es casi por completo una ilusión. La clase ociosa de Atenas difícilmente pudo ser mayor de lo que es la de una ciudad norteamericana de igual tamaño, ya que los griegos no eran ricos y vivían con un margen económico muy estrecho. Si tenían más ocio que los modernos, ello se debía a que se lo tomaban —su maquinaria económica no estaba ajustada de modo tan preciso como la nuestra—, cosa que les condenaba a un nivel de consumo inferior. La simplicidad y sencillez de la vida griega serían una carga pesada para el norteamericano moderno. Indudablemente, la gran mayoría de los ciudadanos atenienses tuvo que estar compuesta por comerciantes, artesanos o agricultores que vivían del producto de sus ocupaciones. No tenían otro modo de vida. En consecuencia, como ocurre en la mayor parte de los hombres de las comunidades modernas, sus actividades políticas tenían que desarrollarse en el tiempo que pudieran distraer de sus ocupaciones habituales. Es cierto que Aristóteles lamentaba este hecho y consideraba deseable que todo el trabajo manual lo realizasen los esclavos para que los ciudadanos pudieran tener el ocio que les permitiera dedicarse a la política. Pero piénsese lo que se quiera acerca de la conveniencia de este ideal, no hay duda de que Aristóteles no estaba describiendo la realidad existente, sino proponiendo un cambio para la mejora de la política. La teoría política griega idealizó a veces una clase ociosa, y es posible que en los estados aristocráticos la clase gobernante estuviera compuesta por terratenientes nobles, pero es totalmente falso imaginar que en una ciudad como Atenas el ciudadano-tipo fuera un hombre cuyas manos no se manchaban con el trabajo.

Dejando aparte a los esclavos, el segundo grupo importante en una ciudad griega se componía de los extranjeros residentes o metecos. En una ciudad comercial como Atenas, el número de tales personas pudo llegar a ser grande y muchas de ellas no serían transeúntes. Pero no había forma de naturalización legal y la residencia durante varias generaciones no convertía a los metecos en ciudadanos, a menos que ingresaran en esta categoría por inadvertencia o connivencia de quienes la integraban. El meteco, como el esclavo, no tomaba parte en la vida política de la ciudad, aunque era hombre libre y su exclusión no implicaba una discriminación social con él.

Finalmente, encontramos el cuerpo de ciudadanos, o sea quienes eran miembros de la *polis* y tenían derecho a tomar parte en su vida política. Éste era un privilegio que se obtenía por nacimiento, pues el griego seguía siendo ciudadano de la *polis* a la que pertenecían sus padres. Además, a lo que daba derecho la ciudadanía era a ser *miembro* de la ciudad-estado, es decir, a un mínimo de participación en la actividad política o en los asuntos públicos. Este mínimo podía no ser más que el privilegio de asistir a la asamblea de la ciudad, cosa que podía tener mayor o menor importancia, según el grado de democracia que prevaleciese en aquélla, o podía comprender también la capacidad de ser designado para una serie mayor o menor de cargos públicos. Así, por ejemplo, Aristóteles, teniendo presente sin duda la práctica de Atenas, considera que el mejor criterio para determinar la ciudadanía es la capacidad de actuar como jurado. El que un hombre pudiera ser designado para muchos cargos, o sólo para unos pocos, era cosa que dependía también del grado de democracia existente en la ciudad. Pero lo que hay que hacer resaltar es que, para un griego, la ciudadanía significaba siempre esa participación, cualquiera que fuese su grado. En consecuencia, la idea era mucho más íntima y menos jurídica que la idea moderna de ciudadanía. La noción moderna de ciudadano, como persona a quien se le garantizan jurídicamente ciertos derechos, la habrían entendido mejor los romanos que los griegos, ya que el

término latino *ius* implica en parte esta posesión de derechos privados. Sin embargo, los griegos no consideraban su ciudadanía como algo poseído, sino como algo compartido, en forma análoga a lo que representa el ser miembro de una familia. Significaba que el problema, tal como lo concebían los griegos, no era conseguir para el hombre unos derechos, sino asegurarle el lugar que le correspondía. Dicho en forma ligeramente distinta, significaba que, a los ojos de los pensadores griegos, el problema político consistía en descubrir el lugar que debía ocupar cada especie o clase de hombres en una sociedad sana constituida de tal modo que pudiesen desarrollarse en ella todas las formas significativas de trabajo social.

INSTITUCIONES POLÍTICAS

Las instituciones mediante las cuales intentaba resolver sus asuntos políticos este cuerpo de ciudadanos-miembros, pueden verse tomando el ejemplo de Atenas, que representa el tipo mejor conocido de la constitución democrática.[1] Todo el cuerpo de ciudadanos varones formaba la asamblea o *ecclesia*, reunión a la que todo ciudadano tenía derecho a asistir desde que llegaba a la edad de veinte años. La asamblea se reunía regularmente diez veces al año y había, además, periodos extraordinarios de sesiones si la convocaba el consejo. Los actos de esta asamblea correspondían —en el mayor grado en que corresponda a las nuestras cualquiera de las instituciones del sistema— a las modernas leyes en las que encarna toda la autoridad pública del cuerpo político. Sin embargo, esto no quiere decir que en la asamblea se formulase la política ni se discutiesen efectivamente las medidas adoptadas ni que se intentase que sucediera así. La democracia directa regida por todo el pueblo reunido es más bien un mito político que una forma de gobierno. Además, todas las formas griegas de gobierno (con excepción de la dictadura extrajurídica), tanto aristocráticas como democráticas, comprendían algún tipo de asamblea del pueblo, aunque su participación en el gobierno fuese en realidad pequeña.

Por consiguiente, lo que es interesante en el gobierno ateniense no es la asamblea de todo el pueblo, sino los medios políticos ideales para hacer que los magistrados y funcionarios fuesen responsables ante el cuerpo ciudadano y estuviesen sometidos a su control. El instrumento mediante el cual se conseguía esto era una especie de representación, aunque difería en aspectos muy importantes de las ideas modernas acerca de la representación. A lo que se aspiraba era a seleccionar un cuerpo suficientemente amplio para formar una especie de corte transversal o muestra de todo el cuerpo de ciudadanos, al cual se permitía que, en un caso dado o durante un breve periodo, actuase en nombre del pueblo. Los plazos de ejercicio de los cargos eran breves; por lo general, había una disposición contraria a la reelección; de este modo se encontraba abierto el camino para que otros ciudadanos interviniesen por turno en la dirección de los asuntos públicos. Con arreglo a esta política, los cargos de magistrados no eran desempeñados, por regla general, por ciudadanos individualmente considerados, sino por grupos de diez ciudadanos, escogidos de modo que cada uno de ellos fuese miembro de una

[1] La constitución de Clístenes, cuyas reformas se adoptaron el año 507 a. c. Se hicieron de tiempo en tiempo algunos cambios menores, encaminados, sobre todo, a aumentar el número de magistrados escogidos mediante elección y sorteo y también el número de servicios pagados, instrumentos ambos del gobierno popular, pero las reformas de Clístenes dejaron establecida la constitución de Atenas en la forma en que existió durante el periodo de máximo poder de la ciudad y tal como perduró. Hubo una breve reacción oligárquica a fines de la guerra del Peloponeso, pero en el año 403 fueron restauradas las antiguas formas.

de las tribus en que estaban divididos los ciudadanos. Sin embargo, la mayor parte de los magistrados tenía poco poder. Los dos cuerpos que formaban la clave del control popular en Atenas eran el Consejo de los Quinientos y los tribunales con sus grandes jurados populares.

El modo de elección de estos cuerpos gobernantes explica el sentido en el que podía decirse que representaban a todo el pueblo. Para fines de gobierno local, los atenienses se dividían en unos cien *demos*, o podríamos decir barrios, parroquias o distritos. Estos *demos* eran las unidades del gobierno local. Pero en un apecto no eran estrictamente comparables a las unidades del gobierno local; la pertenencia a ellos era hereditaria, y aunque un ateniense se trasladase de una localidad a otra, seguía siendo miembro del mismo *demos*. En consecuencia, aunque el *demos* era una localidad, el sistema no era puramente de representación local. Sin embargo, los *demos* tenían un cierto grado de autonomía local y ciertas obligaciones de policía de importancia bastante escasa. Además, eran la puerta por la que el ateniense entraba a la ciudadanía, ya que tenían el registro de sus miembros y todo mozo ateniense era inscrito en él a la edad de dieciocho años. Pero su función de verdadera importancia era la de presentar candidatos para los diversos cuerpos en los que se desarrollaba el gobierno central. El sistema era una combinación de elección y sorteo. Los *demos* elegían candidatos en número aproximadamente proporcionado a su tamaño, y la suerte designaba quiénes de los incluidos en esta lista habían de desempeñar los cargos. Para la mentalidad griega, este modo de nombrar para los cargos públicos por sorteo era la forma de gobierno característicamente democrática, ya que igualaba las posibilidades que todos tenían de desempeñarlos.

Había, sin embargo, un importante cuerpo de funcionarios atenienses que quedaba fuera de este sistema de designación por sorteo y que tenía una independencia mucho mayor que los otros. Se trata de los diez generales escogidos por elección directa y que eran, además, reelegibles en sucesivas elecciones. En teoría, los generales eran, desde luego, meros oficiales militares, pero tenían, sobre todo en la época imperial, no sólo poderes importantes en las partes extranjeras del imperio ateniense, sino también una gran influencia en las decisiones del consejo y la asamblea. En consecuencia, el cargo no era en realidad militar, sino en ciertos casos un puesto político de la más alta importancia. Pericles actuó año tras año como líder de la política ateniense gracias a su cargo de general, y su posición con respecto al consejo y a la asamblea se parecía mucho más a la del primer ministro en un gobierno moderno que a la de un simple comandante de tropas. Pero su poder se basaba en el hecho de llevar tras sí a la asamblea; de no haber conseguido su adhesión, ello le habría eliminado tan completamente como una votación adversa elimina hoy a un ministro responsable.

Como se ha dicho arriba, los cuerpos gobernantes verdaderamente esenciales de Atenas eran el Consejo de los Quinientos y los tribunales, que tenían jurados muy numerosos. Era característico de todas las formas de ciudad-estado griega la existencia de un consejo, pero en los estados aristocráticos, como Esparta, el consejo era un senado de ancianos, elegidos de por vida y sin responsabilidad ante la asamblea. La pertenencia a tal consejo era de ordinario prerrogativa de una clase gobernante aristocrática y, en consecuencia, la institución algo totalmente distinto del consejo de elección popular ateniense. El consejo del Areópago era lo que quedaba de un senado aristocrático al que la democracia cada vez más vigorosa había ido recortando sus poderes. En sustancia, el Consejo de los Quinientos era un comité ejecutivo y directivo de la asamblea.

La tarea efectiva del gobierno se centraba en realidad en este comité. Pero quinientos era un número todavía demasiado grande para la tramitación de los asuntos y se le reducía a un tamaño más apropiado a su función mediante el artificio favorito de la rotación en los cargos. Cada una de las diez tribus en las que estaban divididos los atenienses, daba cincuenta de los miembros del consejo y los cincuenta miembros de cada tribu actuaban durante la décima parte del plazo anual de ejercicio del cargo. Ese comité de cincuenta, junto con un consejero por cada una de las nueve tribus a las que no tocaba en aquel momento pertenecer a él, tenía el control real y tramitaba los asuntos en nombre de todo el consejo. Se escogía por sorteo entre los cincuenta un presidente para cada día y a ningún ateniense podía corresponderle este honor más de un día en toda su vida. El consejo estaba encargado del importantísimo deber de proponer a la consideración de la asamblea general de ciudadanos —que sólo actuaba en asuntos que le presentaba el consejo— las medidas que consideraba oportunas. En la mejor época de la constitución ateniense el cuerpo que formulaba efectivamente las medidas era más bien el consejo que la asamblea. En época posterior, el consejo parece haberse limitado más bien a cumplir la obligación de redactar proyectos para ser debatidos en la asamblea. Además de estos deberes legislativos, el consejo era el órgano ejecutivo central del gobierno. Las embajadas extranjeras sólo tenían acceso al pueblo por intermedio del consejo. Los magistrados estaban en gran parte sometidos a su control. El consejo podía encarcelar a los ciudadanos e incluso, actuando como tribunal, condenarlos a muerte o consignar a los delincuentes a uno de los tribunales ordinarios. Tenía un control absoluto de la hacienda, la administración de la propiedad pública y los impuestos. La flota y sus arsenales estaban también sometidos a su control directo y había una multitud de comisiones y cuerpos o funcionarios administrativos adscritos, de modo más o menos inmediato, a sus órdenes.

Sin embargo, los grandes poderes del consejo dependían siempre de la buena voluntad de la asamblea. Decidía ésta sobre los asuntos que le presentaba el consejo, promulgando las medidas legislativas, modificándolas o rechazándolas, según le parecía oportuno. Podía referirse al consejo una propuesta que tuviera su origen en la asamblea y podía aquél presentar a la asamblea una propuesta, sin recomendación. Normalmente, todas las cuestiones importantes, tales como las declaraciones de guerra, la conclusión de la paz, la formación de alianzas, la votación de los impuestos directos o las medidas legislativas generales, iban a la asamblea para recibir su aprobación, pero, al menos en los mejores días de la política ateniense, no se consideraba, al parecer, que el consejo fuese un mero órgano de redacción. En cualquier caso los decretos se aprobaban en nombre del consejo y el pueblo.

El control popular de los magistrados y de la ley se completaba por medio de los tribunales. Los tribunales atenienses eran, sin duda, la clave de todo el sistema democrático. Ocupaban una posición que no es comparable a la que tienen los tribunales en ningún gobierno moderno. Era su deber, como el de cualquier otro tribunal, dar decisiones judiciales en los casos particulares, tanto civiles como criminales; pero, además, tenían poderes mucho mayores que éstos y que, con arreglo a las concepciones modernas, son claramente de naturaleza ejecutiva o legislativa y no judicial.

Los miembros de estos tribunales, o jurados, eran nombrados por los *demos*, designándose una lista de seis mil ciudadanos cada año, a los que se destinaba por sorteo a los distintos tribunales y casos. Todo ciudadano ateniense de treinta

años de edad podía ser designado para el desempeño de esta obligación. El tribunal era muy numeroso, pues pocas veces contaba menos de 201 miembros, por lo general tenía 501, y a veces era mucho mayor. Estos ciudadanos eran jueces y jurados, porque el tribunal ateniense carecía del aparato que acompaña a un sistema jurídico técnicamente desarrollado. Las partes litigantes estaban obligadas a defender personalmente sus posiciones. El tribunal se limitaba a votar: primero, sobre la cuestión de la culpabilidad, y luego, si el veredicto había sido de culpabilidad, sobre la pena que debía imponerse, después de que cada una de las partes hubiera propuesto el castigo que considerase justo. La decisión de un tribunal tenía valor de cosa juzgada, porque no había sistema de apelación. Esto era perfectamente lógico, ya que la teoría de los tribunales atenienses era que el tribunal actuaba y decidía en nombre de todo el pueblo. El tribunal no era sólo un órgano judicial; se concebía que para la cuestión de que se tratase era literalmente el pueblo ateniense. En consecuencia, una decisión dictada por un tribunal no era de ningún modo obligatoria para cualquier otro. En la realidad, los tribunales estaban coordinados en algunos aspectos con la asamblea. Tanto la asamblea como el tribunal eran el pueblo. De ahí que se utilizase a los tribunales para asegurar el control popular sobre los funcionarios y sobre la misma ley.

El control de los tribunales sobre los magistrados se conseguía de tres modos principales. En primer lugar, tenían un poder de examen antes de que un candidato pudiese ocupar un cargo. Podía entablarse una acción basándose en que un determinado candidato no era persona apta para desempeñar el cargo y el tribunal podía descalificarlo. Este proceso hacía que la elección de magistrados por sorteo fuese cuestión de azar en menor grado de lo que parece a primera vista. En segundo lugar, se podía hacer que un funcionario se sometiera, al concluir el término de su mandato, a una revisión de todos los actos por él realizados y esta revisión se ventilaba también ante un tribunal. Por último, había también una auditoría especial de cuentas y una revisión del manejo de los dineros públicos hecho por todo magistrado, al fin del mandato de éste. El magistrado ateniense, que no era reelegible y que estaba sujeto antes y después de su gestión a un examen por un tribunal compuesto de 500 o más conciudadanos elegidos por sorteo, tenía poca independencia de acción. Por lo que hace a los generales, el hecho de que su reelección les permitiese eludir la revisión explica, sin duda, en gran parte, por qué fueron los más independientes de los funcionarios atenienses.

El control de los tribunales no se detenía en modo alguno en los magistrados. Se extendía a la propia ley, lo que podía darles un verdadero poder legislativo y, en casos particulares, elevarlos a una posición coordinada con la propia asamblea. En efecto, los tribunales podían juzgar no sólo a un hombre, sino a una ley. De este modo una decisión del consejo o de la asamblea podía ser impugnada mediante una forma especial de acción en la que se alegaba que aquélla era contraria a la norma fundamental. Cualquier ciudadano podía presentar esa queja y entonces se suspendía la entrada en vigor de la ley en cuestión hasta que decidía un tribunal. Se juzgaba a la ley exactamente igual que a una persona, y una decisión adversa del tribunal la anulaba. En la práctica no había, al parecer, límites al fundamento de tal acción; bastaba con la mera alegación de que la ley de que se tratase era inconveniente. También es obvio que los atenienses consideraban el jurado como idéntico, para la finalidad del caso y en toda ocasión, a todo el pueblo.

IDEALES POLÍTICOS

El consejo de elección popular y su responsabilidad ante la asamblea, y los jurados independientes y de elección popular, eran las instituciones características de la democracia ateniense. Sin embargo, como en todos los sistemas de gobierno, había tras las instituciones ciertas concepciones acerca de lo que debían encarnar, ciertos ideales de una vida política valiosa de la que debían ser instrumento las instituciones. Tales ideales son más difíciles de descubrir y de describir que las propias instituciones, pero no menos importantes que ellas para la comprensión de la filosofía política. Afortunadamente, el historiador Tucídides ha expuesto, en un pasaje de incomparable brillantez, este significado que tenía la democracia para los atenienses reflexivos. Es la famosa Oración Fúnebre atribuida con fundamento a Pericles, que era el líder de la democracia y que Tucídides presenta como pronunciada en honor de los soldados caídos en el primer año de la gran guerra con Esparta.[2] Probablemente no hay en la literatura histórica otra exposición de un ideal político que iguale a ésta. En todas y cada una de sus líneas se transparentan el orgullo con que el ateniense contemplaba su ciudad, el amor con que miraba su participación en la vida cívica de aquélla y la significación moral de la democracia ateniense.

El propósito principal del discurso de Pericles era evidentemente despertar en los espíritus de sus oyentes la conciencia de la propia ciudad como supremo valor que poseían y como el más alto interés al que podían dedicarse. La finalidad del discurso es una apelación patriótica y la ocasión un funeral, de modo que podría esperarse que el orador se apoyase en la reverencia hacia la tradición y en la grandeza ancestral. Sin embargo, Pericles tiene poco que decir de la tradición o del pasado. Es de la gloria actual de una Atenas unida y armónica de lo que habla. Lo que pide de sus oyentes es que vean a Atenas tal como es, que se den cuenta de lo que significa en las vidas de sus ciudadanos, como si fuese una amante de suprema belleza y dignidad.

> Cuanto más grande os pareciere vuestra patria, más debéis pensar en que hubo hombres magnánimos y osados que, conociendo y entendiendo lo bueno y teniendo vergüenza de lo malo, por su esfuerzo y virtud la ganaron y adquirieron. Y cuantas veces las cosas no sucedían como deseaban, no por eso quisieron defraudar a la ciudad de su virtud, antes le ofrecieron el mejor premio y tributo que podían pagar, cual fue sus cuerpos en común, y cobraron en particular por ellos gloria y honra eterna, que siempre será nueva y muy honrosa esta sepultura.

Su ciudadanía es, pues, la mayor gloria de los atenienses. "Al engrandecer la ciudad, les he engrandecido". En efecto ¿qué tesoro puede preferir a ése el hombre que reflexione? ¿Qué bien posee al que pueda tener en mayor estima o por el que pueda arriesgar y sacrificar más? ¿Ha de preferir a ella su propiedad o su familia? ¿De qué sirve la propiedad si no es para permitir a un hombre gozar ese bien superior que deriva del hecho de tener una participación activa en la ciudad? ¿Y qué valor tiene la familia, aunque sea de linaje antiguo y honorable, si no es porque da entrada en esa forma superior de relación social que representa la vida civil? Por encima de todas las facciones, por encima de todos los grupos menores de cualquier clase que sean, está la ciudad, que da a todos ellos su sentido

2 Tucídides, lib. II, 35-46. Las citas de la edición inglesa están tomadas de la traducción de Benjamin Jowett, segunda edición, Oxford, 1900. [Las de la versión española, de la traducción de Diego Gracián, Emecé, Buenos Aires, s. a. (1944). (T).]

y su valor. La familia, los amigos y la propiedad, sólo se gozan en su mejor forma si constituyen elementos de ese supremo bien que consiste en tener un lugar en la vida y las actividades de la ciudad misma.

Aun descontando todo lo que pueda haber de exageración retórica natural en la ocasión, subsiste el hecho de que la Oración Fúnebre expresa un ideal perfectamente auténtico de la vida política griega. Esta vida tenía una intimidad que el hombre moderno encuentra muy difícil asociar con la política. Los estados modernos son tan grandes, tan remotos, tan impersonales, que no pueden ocupar en la vida moderna el lugar que tenía la *polis* en la vida de un griego. Los intereses atenienses estaban menos divididos, no caían del modo tajante que caen hoy en compartimientos estancos y se centraban todos ellos en la ciudad. Su arte era un arte cívico. Su religión, en la medida en que no era cuestión familiar, era la religión de la ciudad y sus festivales religiosos eran celebraciones cívicas. Hasta sus medios de vida dependían del estado con frecuencia mucho mayor de lo que sucede en la vida moderna; pues para el griego la ciudad era, en efecto, una vida en común; su constitución, como dijo Aristóteles, era un "modo de vida" más que una estructura jurídica; y, en consecuencia, el pensamiento fundamental de toda la teoría política griega era la armonía de esta vida común. Se hacían muy pocas distinciones entre sus diversos aspectos. En efecto, para los griegos la teoría de la *polis* era a la vez sociología, ética y economía, así como política en el sentido moderno más estricto.

La difusión de esta vida común y el valor que le atribuían los atenienses están puestos de manifiesto aun en el aspecto exterior de sus instituciones. La rotación en los cargos públicos, la designación de los magistrados por sorteo y la ampliación de los cuerpos gobernantes hasta el extremo de hacer difícil su funcionamiento, eran instituciones destinadas a dar participación en el gobierno a más ciudadanos. El ateniense conocía tan bien como cualquiera los argumentos contra todos estos artificios, pero estaba dispuesto a aceptar los inconvenientes a cambio de las ventajas que en ellos encontraba. Su gobierno se llama democracia "porque la administración está en manos de la masa de ciudadanos, no de una minoría". En la política moderna no es probable que se tome al pie de la letra esa expresión, a menos que se entienda por ella el derecho, bastante incoloro, de introducir una papeleta de votación en la urna electoral. Ciertamente el desempeño de cargos públicos no cuenta mucho en los cálculos de los demócratas modernos, con excepción de los pocos para quienes la política constituye una carrera. Para el ateniense, podía ser un incidente normal en la vida de casi todos los ciudadanos. Se ha calculado, basándose en las cifras que da Aristóteles en su *Constitución de Atenas*, que cada año un ciudadano de cada seis podía tener alguna participación en el gobierno civil, aunque esa participación no fuese más allá de actuar como jurado. Y aunque no desempeñase ningún cargo, podía tomar parte, regularmente, diez veces al año, en la discusión de problemas políticos en la asamblea general de los ciudadanos. La discusión, con arreglo o no a formalidades jurídicas, de los asuntos públicos, era uno de los principales deleites e intereses de su vida.

De ahí que Pericles se jacte con más orgullo que de ninguna otra cosa del hecho de que Atenas hubiera encontrado en mayor medida que ningún otro estado el secreto de permitir a sus ciudadanos combinar el cuidado de sus asuntos privados con la participación en la vida pública:

> Todos cuidan de igual modo de las cosas de la República que tocan al bien común, como de las suyas propias; y ocupados en sus negocios particulares, procuran estar enterados

de los del común. Sólo nosotros juzgamos al que no se cuida de la República, no solamente por ciudadano ocioso y negligente, sino también por hombre inútil y sin provecho.

Dedicar todo su tiempo a sus negocios privados habría parecido al ateniense de la época de Pericles una monstruosa perversión de valores; la manufactura ateniense, especialmente la de cerámica y armas, era en aquel tiempo la mejor del mundo griego, pero aun el artesano se habría indignado ante una vida que no le dejase tiempo libre para interesarse en los negocios comunes, los asuntos de la ciudad.

A este deseo de que todos participasen en la vida pública iba necesariamente aliado el ideal de que no se excluyese a nadie de aquélla por diferencias extrañas de rango o riqueza:

Por lo cual cada uno de nosotros, de cualquier estado o condición que sea, si tiene algún conocimiento de virtud, tan obligado está a procurar el bien y honra de la ciudad como los otros, y no será nombrado para ningún cargo, ni honrado, ni atacado, por su linaje o solar, sino tan sólo por su virtud y bondad. Que por pobre y bajo que sea, con tal que pueda hacer bien y provecho a la República, no será excluido de los cargos y dignidades públicas.

En otras palabras, nadie ocupa un cargo por nacimiento y nadie lo compra, pero todo el mundo tiene una igual oportunidad de ocupar la posición a que le dan derecho sus dotes naturales.

Por último, este ideal de una vida común en la que todos pueden participar activamente, presuponía un cálculo optimista de la capacidad política natural del hombre medio. Negativamente suponía que para formar un juicio inteligente sobre las cuestiones políticas y sociales no se requería una preparación dura y una especialización intensa. No hay en el discurso de Pericles una nota más clara que el orgullo de la "feliz despreocupación", que tiene el ateniense democrático.

...confiamos tanto en los aparatos de guerra y en los ardides y cautelas, cuanto en nuestros ánimos y esfuerzo, los cuales podemos siempre mostrar muy conformes a la obra. Y aunque otros muchos [los lacedemonios] en su mocedad se ejercitan para cobrar fuerzas, hasta que llegan a ser hombres, no por eso somos menos osados o determinados que ellos para afrontar los peligros cuando la necesidad lo exige.

Éste es, desde luego, un sarcasmo dirigido a Esparta y a su rígida disciplina militar, pero es más que eso. En la práctica política ateniense, el espíritu del aficionado ocupa, para bien y para mal, un gran papel. Los ingenios atenienses eran agudos y el ateniense se inclinaba a creer —a su costa— que la agudeza de ingenio podía sustituir a la pericia del conocimiento y a la habilidad de la especialización. Sin embargo, había alguna verdad en la jactancia ateniense de que por pura capacidad intelectual podía sobrepasar a todas las otras naciones —en las bellas artes, en la artesanía, en la guerra naval y en el arte político.

Así, pues, en la concepción ateniense, la ciudad era una comunidad en la que sus miembros habían de llevar una vida común armónica, en la que había que permitir tomar parte activa a tantos ciudadanos como fuera posible, sin discriminaciones basadas en el rango o la riqueza y en la que encontrasen canalización espontánea y feliz las capacidades de todos y cada uno de sus miembros. Y la Atenas de Pericles consiguió realizar este ideal en un grado considerable —probablemente en un grado mayor que ninguna otra comunidad humana—. Sin embargo, esto

era un ideal y no un hecho. Aun en su mejor forma, la democracia tenía un lado malo, cosa que tuvo tanta relación como sus éxitos con los comienzos de la teoría política. Podría decirse de la *República* de Platón que es un comentario a la noción democrática de la "feliz despreocupación", noción que era para Platón nada menos que el defecto imposible de desarraigar de toda constitución democrática. Y en realidad, para él, que tenía a la vista el desastroso resultado de la guerra del Peloponeso, esos valores tenían que aparecer como mucho más discutibles que lo habían sido para Pericles. También en la *Historia* de Tucídides hay una terrible ironía con respecto a la Oración Fúnebre de Pericles, al colocarla en contraste con la narración de la derrota ateniense que la siguió.

Hay que admitir también que, en lo que se refiere al problema, más amplio, de conseguir una vida común armónica, la ciudad-estado sólo tuvo un éxito parcial. La misma intimidad y amplitud de su vida, a la que hay que atribuir gran parte de la grandeza moral del ideal, condujo a defectos que eran el reverso de sus virtudes. En general, puede decirse que las ciudades-estados eran muy propensas a convertirse en presa de querellas de facción y rivalidades de partido, cuyo encono tenía toda la intensidad que sólo las rivalidades entre seres unidos por intimidad puede alcanzar. Tucídides pinta un cuadro pavoroso de la marcha de la revolución y las facciones en las ciudades griegas, a medida que la guerra progresaba.

> ...los temerarios y atrevidos eran tenidos por amigos y por defensores de los amigos; a la tardanza y madurez llamaban temor honesto, y a la templanza y modestia cobardía y pusilanimidad encubierta; la ira y la indignación arrebatada, nombrábanla osadía varonil... El que se mostraba más furioso y arrebatado... era tenido por más fiel amigo... [La] formación de bandos era mayor entre extraños que entre parientes y deudos... La fe y lealtad que se guardaba entre ellos no era por ley divina y religión que tuviesen, sino por mantener este crimen en la República y tener compañeros en sus delitos.[3]

En fecha posterior, una vez acabada la guerra, Platón dijo tristemente que "toda ciudad, por pequeña que sea, está dividida por lo menos en dos ciudades enemigas: la de los pobres y la de los ricos" [4]

Precisamente porque el ideal de armonía no se realizó sino de modo parcial y precario, persistió tan tenazmente en el pensamiento político griego. Había una tendencia constante a prestar lealtad a una determinada forma de gobierno o a un partido y no a la *polis*, y esto abría con demasiada facilidad la puerta al egoísmo político descarnado que no era leal ni siquiera a un partido. En este aspecto, Atenas se encontraba ciertamente en mejor situación que la generalidad de las ciudades griegas y, sin embargo, la carrera de Alcibíades es un buen ejemplo de los peligros de las facciones y del egoísmo sin escrúpulos que eran posibles en la política ateniense.

Aunque sólo tuvo una realización precaria, este ideal de una vida común armónica en la que el mayor placer de todo ciudadano debía ser la participación en la vida pública, constituye el pensamiento central de la teoría política griega. Esto explica mejor que ninguna otra cosa la sensación de encontrarse ante algo extraño que experimenta el lector moderno cuando emprende el estudio de los escritos políticos de Platón y Aristóteles. No encuentra en sus obras los conceptos políticos más vulgares que nosotros manejamos; en especial, falta la concepción de ciudadanos dotados de derechos privados y de un estado que, por medio del

[3] Lib. III, 82.
[4] *República*, lib. IV, 422 e.

derecho, protege a los ciudadanos en el disfrute de sus derechos y exige de ellos el cumplimiento de las obligaciones requeridas para esta finalidad. Nuestro pensamiento político más familiar contempla siempre algún equilibrio entre dos tendencias opuestas: poder suficiente para que el estado sea eficaz y libertad suficiente para que el ciudadano pueda ser un agente libre. El filósofo de la ciudad-estado no veía tal oposición ni tal equilibrio. La justicia significa para él la constitución u organización de la vida común de los ciudadanos y la finalidad de la ley es encontrar a cada hombre su lugar, su posición, su función en la vida total de la *polis*. El ciudadano tiene derechos, pero no son atributos de una personalidad privada; corresponden a su posición. Tiene también obligaciones, pero no le son impuestas por el estado; derivan de la necesidad de realizar sus propias potencialidades. El griego estaba felizmente libre, tanto de la ilusión de que tenía un derecho inherente a su personalidad de hacer lo que quisiera, como de la pretensión de que su obligación era la "firme hija de la voz de Dios".

Dentro del círculo así establecido por la concepción de la armonía cívica y de una vida en común, el ideal ateniense encontró un lugar para dos valores políticos fundamentales, siempre íntimamente conexos en la mente griega y que formaban, como si dijéramos, los pilares del sistema. Eran éstos la libertad y el respeto a la ley. Es importante darse cuenta de cómo une Pericles, casi en la misma frase, los dos ideales:

> Nosotros, pues, en lo que toca a nuestra República, gobernamos libremente; y asimismo en los tratos y negocios que tenemos diariamente con nuestros vecinos y comarcanos, sin causarnos ira o saña que alguno se alegre de la fuerza o demasía que nos haya hecho, pues cuando ellos se gozan y alegran, nosotros guardamos una severidad honesta y disimulamos nuestro pesar y tristeza. Comunicamos sin pesadumbre unos a otros nuestros bienes particulares, y en lo que toca a la República y al bien común, no infringimos cosa alguna, no tanto por temor al juez, cuanto por obedecer las leyes, sobre todo las hechas en favor de los que son injuriados, y, aunque no lo sean, causan afrenta al que las infringe.

Las actividades de la *polis* se realizan con la cooperación voluntaria de los ciudadanos y el instrumento principal de esa cooperación es la libre y plena discusión de la política en todos sus aspectos.

> Cuando imaginamos algo bueno, tenemos por cierto que consultarlo y razonar sobre ello no impide realizarlo bien, sino que conviene discutir cómo se debe hacer la obra, antes de ponerla en ejecución. Por esto en las cosas que emprendemos usamos juntamente de la osadía y de la razón, más que ningún otro pueblo, pues los otros algunas veces, por ignorantes, son más osados que la razón requiere, y otras, por quererse fundar mucho en razones, son tardíos en la ejecución.

Fue precisamente esta creencia en la discusión, como mejor medio de ordenar las medidas públicas y de llevarlas a efecto —esta fe en que una medida prudente o una buena institución podían soportar la prueba del examen de muchas mentes—, lo que hizo de los atenienses los creadores de la filosofía política. No es que despreciasen la costumbre, sino que nunca creyeron que un código consuetudinario fuese obligatorio por el mero hecho de ser antiguo. Preferían ver en la costumbre la presunción de un principio latente capaz de soportar una crítica racional y de ser más claro y más inteligible con ella. Este problema de la interrelación entre costumbre y razón está presente en toda la teoría de la ciudad-estado. Así, el escepticismo que no ve en el derecho nada que no sea la costumbre ciega y que, en consecuencia, sólo ve en las instituciones políticas un modo de conseguir ven-

tajas para los beneficiarios del sistema, era para Platón el más letal de todos los venenos sociales. Pero a este respecto, Platón representaba la fe griega originaria en que el gobierno se basa en último término en la convicción y no en la fuerza y en que sus instituciones existen para convencer y no para coaccionar. El gobierno no es un misterio que esté reservado al noble descendiente de Zeus. La libertad del ciudadano deriva del hecho de que tiene capacidad racional para convencer y ser convencido mediante el trato libre y sin trabas con sus semejantes. Los griegos tenían una creencia un tanto ingenua en que sólo ellos, entre todos los hombres, estaban dotados de tal facultad racional y en que la ciudad-estado era el único de los gobiernos que le dejaba libertad de movimientos. Esta es la base de su actitud un tanto despectiva hacia los "bárbaros", que —como decía Aristóteles— eran esclavos por naturaleza.

La libertad así concebida implica el respeto a la ley. El ateniense no se imaginaba a sí mismo como totalmente exento de restricciones, sino que trazaba una distinción tajante entre la restricción que es mera sujeción a la voluntad arbitraria de otro hombre y la que reconoce en la ley una norma merecedora de respeto y que, por ende, en este sentido, se impone por sí misma. Hay un punto en el que están de acuerdo todos los pensadores políticos griegos, a saber: que la tiranía es el peor de todos los gobiernos. En efecto, tiranía significa precisamente la aplicación de la fuerza ilegítima; aunque pueda ser benéfica en sus aspiraciones y en sus resultados, es mala porque destruye la autonomía.

> No tiene la *polis* peor enemigo que el déspota, bajo quien, en primer lugar, no puede haber leyes comunes, sino que uno gobierna teniendo en sus manos la ley.[5]

En el estado libre, la ley y no el gobernante es soberana, y la ley merece el respeto del ciudadano, aunque en algún caso particular lesione sus intereses. La libertad y el imperio de la ley son dos aspectos complementarios del buen gobierno; constituyen el secreto —como creían los griegos— de la ciudad-estado y eran, entre todos los pueblos del mundo, prerrogativa únicamente de los griegos.

Esto es lo que significa la orgullosa afirmación de Pericles de que "Atenas es la escuela de la Hélade". Podría resumirse el ideal ateniense en una sola frase, diciendo que es la concepción de la ciudadanía libre en un estado libre. Los actos del gobierno son los actos de una ley imparcial, que es obligatoria porque es justa. La libertad del ciudadano es su libertad de comprender, de discutir y de contribuir con arreglo a su innata capacidad y su mérito, no con arreglo a su rango o a su riqueza. El fin de todo ello consiste en producir una vida en común que sea para el individuo la mejor escuela que le permita desarrollar sus facultades naturales y que aporte a la comunidad las ventajas de una vida civilizada, con sus tesoros de comodidad material, arte, religión y libre desarrollo intelectual. En esa vida común el supremo valor es para el individuo su capacidad y su libertad de hacer una aportación importante a la empresa común de la vida cívica, de ocupar un puesto, por humilde que sea, en ella. La medida del orgullo que tenía el ateniense en su ciudad le da la creencia de que en ella, por primera vez en la historia humana, se habían dado los medios para aproximarse a la realización de ese ideal. El hecho de que ninguno de los pueblos que han tomado posteriormente como ideal el de la libertad cívica ha dejado de verse influido por las instituciones y la filosofía atenienses, constituye la medida de su éxito.

[5] Eurípides, *Las suplicantes*, 429-32 (trad. ingl. de Way).

BIBLOGRAFÍA ESCOGIDA

Ernest Barker, *Greek Political Theory, Plato and His Predecessors*, cuarta edición. Londres, 1951, cap. I-II.
Robert J. Bonner, *Lawyers and Litigants in Ancient Athens: The Genesis of the Legal Profession*. Chicago, 1927.
Robert J. Bonner, *Aspects of Athenian Democracy*. Berkeley, Calif., 1933.
Victor Ehrenberg, *Aspects of the Ancient World*. Oxford, 1946, ensayos III y VII.
W. S. Ferguson, *Greek Imperialism*. Boston, 1913.
W. S. Ferguson, *Hellenistic Athens: An Historical Essay*. Londres, 1911.
John H. Finley, Jr., *Thucydides*. Cambridge, Mass., 1942.
G. Glotz, *The Greek City and Its Institutions*, trad. inglesa de N. Mallinson. Londres, 1929.
A. W. Gomme, *Essays in Greek History and Literature*. Oxford, 1937, caps. IV-V, IX, XI.
George M. Harper, Jr., "Democracy at Athens", en *The Greek Political Experience: Studies in Honor of William Kelly Prentice*. Princeton, N. J., 1941.
C. Hignett, *A History of the Athenian Constitution to the End of the Fifth Century B. C.* Oxford, 1952.
A. H. M. Jones, *Athenian Democracy*. Oxford, 1957.
M. L. W. Laistner, *A History of the Greek World from 479 to 323 B. C.*, tercera edición. Londres, 1957.
J. A. O. Larsen, *Representative Government in Greek and Roman History*. Berkeley, California, 1955. Conferencia I.
J. A. O. Larsen, "Cleisthenes and the Development of the Theory of Democracy at Athens", en *Essays in Political Theory*, ed. por Milton R. Konvitz y Arthur E. Murphy. Ithaca, N. Y., 1948.
E. M. Walker, "Athens: The Reform of Cleisthenes", en *Cambridge Ancient History*, vol. IV (1926), cap. VI.
E. M. Walker, "The Periclean Democracy", en *Cambridge Ancient History*, vol. V (1927), cap. IV.
Leonard Whibley, *Greek Oligarchies, Their Character and Organization*. Nueva York, 1896.
Leonard Whibley (ed.), *A Companion to Greek Studies*, tercera edición revisada y aumentada. Cambridge, 1916, cap. VI.
Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, "Staat und Gesellschaft der Griechen", en *Die Kultur der Gegenwart*, ed. por P. Hinneberg. Berlín, 1906-1925.
Alfred E. Zimmern, *The Greek Commonwealth: Politics and Economics in Fifth-century Athens*, quinta edición revisada. Oxford, 1931.

II. EL PENSAMIENTO POLÍTICO ANTES DE PLATÓN

La gran época de la vida pública ateniense corresponde al tercer cuarto del siglo v a. c., en tanto que la gran época de la filosofía política sólo se produjo después de la derrota de Atenas en su lucha con Esparta. Aquí, como en muchos otros casos de la historia, la reflexión siguió a los resultados y la exposición abstracta de los principios sólo se llevó a cabo mucho tiempo después de haber estado bajo su guía. El ateniense del siglo v no era muy dado a leer ni escribir libros y, además, aunque se hubieran escrito tratados políticos antes de la época de Platón, no se ha conservado mucho de lo producido en ese tiempo. Sin embargo, hay indicaciones claras de que durante el siglo v hubo un pensamiento y una discusión muy activos respecto a los problemas políticos, así como de que habían cristalizado ya muchas de las concepciones que encontramos más tarde en Platón y Aristóteles. No es posible descubrir el origen y desarrollo de esas ideas y lo más que cabe hacer es sugerir la atmósfera de opinión en la que pudo evolucionar la filosofía política, más explícita, del siglo siguiente.

LA DISCUSIÓN POLÍTICA POPULAR

Apenas es necesario decir que los atenienses del siglo v estaban inmersos en la discusión de la política. Los intereses públicos y la dirección de los negocios públicos eran sus grandes temas de interés. El ateniense vivía en una atmósfera de discusión oral y conversación que el hombre moderno sólo puede imaginar con mucha dificultad. Es indudable que los espíritus curiosos e investigadores de los ciudadanos de Atenas discutían activamente toda clase de problemas políticos interesantes. Es difícil encontrar circunstancias más favorables a ciertos tipos de investigación política que las de esa época. El griego estaba casi obligado a pensar en lo que en los países anglosajones se denomina hoy gobierno comparado. En toda la extensión del mundo griego encontraba una gran variedad de instituciones políticas, todas ellas, es cierto, del tipo ciudad-estado, pero en las que había grandes diferencias. Como mínimo, había un contraste acerca del cual todo ateniense tenía que haber oído hablar desde el momento en que fuera capaz de seguir una conversación: el contraste entre Atenas y Esparta, entre los tipos de estado progresista y conservador o entre el estado democrático y el aristocrático. Además, por el oriente se proyectaba siempre la sombra terrible de Persia, que nunca podía estar alejada por mucho tiempo de la conciencia de ningún griego. Apenas consideraba a aquélla como auténtico gobierno, y todo lo más como un tipo de gobierno que sólo los bárbaros merecían, pero formaba el trasfondo oscuro sobre el que proyectaba el griego sus propias y mejores instituciones. Cuando sus viajes lo llevaron aún más lejos —a Egipto, a la parte occidental del Mediterráneo, a Cartago, a las tribus del *hinterland* asiático—, encontró continuamente nuevo material con el que hacer comparaciones.

El fondo de tradiciones antropológicas incorporado por Herodoto a su *Historia* demuestra con seguridad que el griego del siglo v tenía ya una vívida curiosidad respecto a las raras leyes e instituciones existentes en ese mundo. Las extrañas costumbres y modales de los pueblos extraños forman una parte regular de su acervo. La conducta que en un país se considera como expresión de la piedad y bondad máximas, es mirada en otro con indiferencia o acaso con hostilidad. Todo hombre prefiere naturalmente las costumbres de su propio país, y aunque pueda haber poco en tales costumbres que sea intrínsecamente superior a las de otras

tierras, cada hombre debe vivir su vida con arreglo a ciertas pautas. La naturaleza humana requiere la reverencia correspondiente a algún tipo de observancia. Herodoto miraba con ojos curiosos y tolerantes, pero con todo respeto, la extraña mezcla que puso de manifiesto. Considera que la prueba más segura de la locura de Cambises era el hecho de que despreciara e insultara los ritos religiosos de quienes no eran persas. "En el poema de Píndaro se dice, a mi juicio con razón, que 'el uso y la costumbre son señores de todo'."[1]

Aun en este libro tan poco filosófico hay una prueba bastante destacada de los extremos a que había llegado el pensamiento popular griego en la teoría del gobierno. Se trata del pasaje [2] en el que se representa a siete persas discutiendo los méritos relativos de la monarquía, la aristocracia y la democracia. Aparecen ya los argumentos corrientes: el monarca tiende a degenerar en tirano, en tanto que la democracia hace a todos los hombres iguales ante la ley. Pero la democracia se convierte con facilidad en el gobierno del populacho y es, desde luego, preferible a ella el gobierno de los mejores. Y nada puede ser mejor que el gobierno del mejor hombre. Aquí hay una nota auténticamente griega que Herodoto no aprendió de los persas. Esta clasificación típica de las formas de gobierno era entonces una teoría popular que antecede con mucho a todo lo que se conoce de filosofía política. Cuando aparece en Platón y en Aristóteles, es ya un lugar común que no hay que tomar demasiado en serio.

La curiosidad desinteresada acerca de los países extranjeros tuvo, sin duda, alguna importancia en los comienzos del pensamiento político, pero no fue ciertamente el motivo principal de su origen. La condición esencial fue la rapidez con que había cambiado el propio gobierno ateniense y la tensión de las luchas que habían producido los cambios. Dentro de los tiempos históricos la vida ateniense —o incluso la vida griega toda— en ninguna época estuvo regulada de modo principal por una costumbre indiscutida. Esparta podía presentarse como una maravilla de estabilidad política, pero el ateniense tenía por fuerza que enorgullecerse del progreso ya que no podía decirse mucho en favor de la antigüedad de sus instituciones. El triunfo final de la democracia no era muy anterior a la carrera política de Pericles; la propia constitución databa sólo de los últimos años del siglo VI; y los comienzos de la democracia, a contar desde el establecimiento por Solón del control popular sobre los tribunales, no databan aún de un siglo. Además, los problemas políticos interiores de Atenas habían sido los mismos desde los tiempos de Solón. Las causas latentes eran económicas y el conflicto estaba planteado entre la aristocracia, dominada por las familias antiguas y de noble cuna cuya propiedad era inmueble, y la democracia, dominada por los intereses del comercio interior y que aspiraba a desarrollar el poder naval de Atenas. Ya Solón había podido alabarse de que la finalidad de sus leyes era el triunfo de la justicia entre ricos y pobres, y esta diferencia de intereses era aun para Platón la causa fundamental de la desarmonía existente en el gobierno griego. La historia ateniense, e incluso la historia de las ciudades griegas en general, había sido, por lo menos durante dos siglos, el campo de batalla de la lucha activa de los partidos y el escenario de un rápido cambio constitucional.

Sólo de modo ocasional es posible captar un detalle que nos permita adivinar lo intensa que tuvo que ser la discusión de problemas políticos que acompañó a tales luchas. En particular, el triunfo de la democracia en Atenas motivó una asombrosa descripción política, que probablemente no fue única y que sirve para

1 Herodoto, lib. III, 38.
2 Lib. III, 80-82.

mostrar lo bien que se comprendían las causas económicas subyacentes en los cambios políticos. Se trata del pequeño estudio acerca de la *Constitución de Atenas*, escrito por algún aristócrata malhumorado y atribuido falsamente a Jenofonte.[3] El autor ve en la constitución ateniense un instrumento perfecto de la democracia y una forma totalmente pervertida de gobierno. Ve también que las raíces del poder democrático se encuentran en el comercio de ultramar y en la consiguiente importancia de la armada, que antiguamente era la rama típicamente democrática del sistema militar, del mismo modo que la infantería pesada era la rama típicamente aristocrática. La democracia es un artificio para explotar a los ricos y llenar las bolsas de los pobres. Considera que los tribunales populares no son sino un modo inteligente de distribuir dinero a los seis mil jurados y obligar a los aliados de Atenas a gastar su dinero en esta ciudad mientras esperan la resolución de sus asuntos judiciales. Como más tarde Platón, el autor se queja de que en la democracia no se puede ni siquiera decir nada a un esclavo cuando le empuja a uno en la calle. Es evidente que la satírica descripción del estado democrático que encontramos en el libro VIII de la *República* no era un tema nuevo. Hay otra prueba de que el pueblo de Atenas no era extraño a la discusión de los programas más radicales de cambio social. Aristófanes, en su *Ecclesiazusai*, representada hacia el año 390, pudo escribir una comedia basada en los derechos de las mujeres y la abolición del matrimonio que tiene muchos visos de estar relacionada con el comunismo defendido en serio por Platón aproximadamente en la misma época. Las mujeres van a expulsar a los hombres de la política; se había de suprimir el matrimonio y los niños no debían conocer a sus verdaderos padres, siendo todos ellos por igual hijos de sus mayores; el trabajo habían de realizarlo únicamente los esclavos; y se habían de abolir el juego, el robo y los pleitos. La relación que pueda tener todo esto con la *República* es oscura, ya que no se sabe qué obra apareció primero, si la de Aristófanes o la de Platón.[4] Pero no es esto lo que realmente interesa. Aristófanes no parece estarse burlando de una filosofía especulativa, sino de las ideas utópicas de una democracia radical. Y como la exigencia primordial de la comedia es que llegue más allá de las candilejas, es evidente que su auditorio tiene que haber sabido de qué hablaba. Es una inferencia evidente la de que, al menos a comienzos del siglo IV, un público ateniense no encontraba incomprensible una crítica totalmente subversiva de su sistema político y social. Tampoco aquí era Platón innovador; no hacía sino tratar de tomar en serio la posición social de la mujer, cosa que, aunque se pueda tratar ligeramente, era entonces, como es hoy, un problema serio.

EL ORDEN EN LA NATURALEZA Y EN LA SOCIEDAD

Es, pues, evidente que el pensamiento y la discusión activos de las cuestiones políticas y sociales precedieron a la teoría política explícita y que ideas políticas aisladas, más o menos importantes, eran de conocimiento común antes de que Platón tratase de incorporarlas a una filosofía sistemática. Pero también eran corrientes ciertas concepciones generales,—de naturaleza no exclusivamente política, que formaban una especie de punto de vista intelectual, dentro de las cuales

3 Traducido por H. G. Dakyns en *Xenophon's Works*, vol. II, y también por F. Brooks, en *An Athenian Critic of Athenian Democracy*. Londres, 1912. La fecha probable es alrededor del año 425 a. c.

4 James Adan estudia varias hipótesis en su edición de la *República*, vol. I, pp. 345 ss. La comunidad de mujeres podía ser suficientemente conocida para los lectores de Herodoto. Véase libro IV, 104, 180. Véase también Eurípides, Fr. 655 (Dindorf).

se desarrolló el pensamiento político que las hizo explícitas por primera vez. También aquí las concepciones existían y habían sido expresadas antes de ser expuestas en forma abstracta como principios filosóficos. Tales supuestos son difíciles de captar, pero tienen importancia, ya que en gran parte determinan cuál es el tipo de explicación que se considera como intelectualmente satisfactorio y, por consiguiente, la dirección que intentarán tomar las teorías posteriores.

Como se dijo en el capítulo anterior, el pensamiento fundamental que hay en la idea griega del estado es la armonía de una vida compartida en común por todos los miembros de aquél. Solón encomiaba las leyes que hizo porque —afirmaba— producían una armonía o equilibrio entre ricos y pobres, en la cual cada una de las partes recibía lo justo.[5] El papel que desempeñaron las ideas de armonía y proporción en las concepciones griegas de la belleza y de la moral, ha sido subrayado con demasiada frecuencia para que sea necesario insistir aquí sobre ese punto. Esas ideas aparecen en el comienzo mismo de la filosofía griega cuando Anaximandro trató de describir la naturaleza como un sistema de propiedades opuestas (como, por ejemplo, el calor y el frío), "separadas" por una sustancia neutra subyacente. La armonía o proporción o, si se prefiere, "la justicia", es uno de los principios últimos de todos los primeros intentos de formular una teoría del mundo físico. "El sol no rebasará sus medidas —decía Heráclito—; que si las rebasare, las Erinias, servidoras de la justicia, sabrían encontrarlo".* En particular, la filosofía pitagórica consideraba la armonía o proporción como principio básico en la música, la medicina, la física y la política. En una figura de lenguaje que perdura aún en inglés, se describe a la justicia como un número "cuadrado". Esta preocupación por la medida o proporción como cualidad ética está registrada también en el famoso proverbio: "Nada en demasía." La misma idea ética aparece en forma literaria en *Las fenicias* de Eurípides, cuando Yocasta exhorta a su hijo a la moderación, pidiéndole que honre a

> *La igualdad, que une a los amigos con los amigos,*
> *a las ciudades con las ciudades, a los aliados con los aliados.*
> *La ley de la naturaleza del hombre es la igualdad.*
>
> *La igualdad ordenó medidas para los hombres*
> *y asignó pesos y números.*[6]

Así, pues, desde el comienzo se aplicó la idea fundamental de armonía o proporcionalidad indiferentemente como principio físico o ético concibiéndosela como propiedad de la naturaleza en general o como propiedad razonable de la naturaleza humana. Sin embargo, el primer desarrollo del principio se produjo en la filosofía natural y este desarrollo reaccionó sobre el uso posterior de aquél en el pensamiento ético y político. En la física, la medida o proporción vino a tener un significado definido y un tanto técnico. Quería decir que los detalles o los acontecimientos y objetos particulares que constituían el mundo físico debían explicarse sobre la hipótesis de que eran variaciones o modificaciones de una sustancia subyacente que en esencia permanecía siendo siempre la misma. El contraste se produce aquí entre los detalles particulares transitorios siempre cambiantes y

5 El poema lo cita Ernest Barker, *Greek Political Theory* (1925), pp. 43 ss.

* Trad. esp. de Juan David García Bacca, en *Los presocráticos*. El Colegio de México. México, D. F., 1944, vol. II, p. 31. [T.]

6 Versos 536-542 (trad. ingl. Way).

una "naturaleza" inmutable, las propiedades y leyes de la cual son eternas. En cuanto principio físico, esta concepción culminó en la formulación (a fines del siglo v) de la teoría atómica, con arreglo a la cual los átomos inmutables producen, mediante diversas combinaciones, toda la variedad de objetos que contiene el mundo.

El interés por la naturaleza física que produjo esta brillante primera aproximación a un punto de vista científico duró todo el siglo v, pero a mediados de ese siglo comenzó a producirse un cambio. Fue una oscilación hacia los estudios humanistas, tales como la gramática, la música, la retórica, la oratoria y, por último, la psicología, la ética y la política. Las razones de este cambio, que tuvo su centro principal en Atenas, fueron, en primer lugar, el desarrollo de la riqueza, la creciente urbanización de la vida y el sentimiento de la necesidad de un nivel superior de educación, especialmente en aquellas artes, como la oratoria, que tenían relación directa con el éxito de una carrera política en el gobierno democrático. Los instrumentos de la iniciación del cambio fueron aquellos maestros trashumantes a los que se conoce como sofistas, que se ganaban la vida —a veces una vida opulenta— ofreciendo instrucción a quienes eran capaces de pagarla. Pero la fuerza que provocó el cambio de interés fue la tremenda personalidad de Sócrates, con el complemento de incomparable presentación que de esa personalidad se hace en los *Diálogos* platónicos. Los resultados de este cambio equivalen a una revolución intelectual, ya que hicieron que la filosofía se apartase de la naturaleza física inclinándose a los estudios humanistas —psicología, lógica, ética, política y religión—. Aun allí donde persistió —como en Aristóteles— el estudio del mundo físico, los principios explicativos de éste se deducían en gran parte de la observación de las relaciones humanas. Desde la muerte de Sócrates hasta el siglo XVII, el estudio de la naturaleza externa *per se*, sin tomar en cuenta sus relaciones con los asuntos e intereses humanos, no volvió a ser cuestión de interés primordial para la gran masa de pensadores.

Por lo que se refiere a los sofistas, no tenían una filosofía; enseñaban lo que querían aprender sus discípulos acomodados. Sin embargo, algunos de ellos sostuvieron un punto de vista que, en comparación con el interés hasta entonces dominante en la filosofía por descubrir el sustrato permanente del cambio físico, era nuevo. En su aspecto positivo, este nuevo punto de vista era simplemente humanismo —desviación del conocimiento hacia el hombre como centro del mismo—. En su aspecto negativo, implicaba un cierto escepticismo respecto al ideal antiguo de un conocimiento desinteresado del mundo físico. Esta es la interpretación más aceptable de la famosa frase de Protágoras según la cual "el hombre es la medida de todas las cosas, de lo que es y de lo que no es". En otras palabras, el conocimiento es creación de los sentidos y otras facultades humanas y, por tanto, es estrictamente una empresa humana. Nada de lo que dice Platón de Protágoras justifica la noción de que quería realmente decir que es cierto todo lo que se quiere creer, a pesar de que Platón pensaba que era esto lo que debió enseñar Protágoras. Para un maestro profesional, tal doctrina habría sido suicida. Lo que probablemente quería decir Protágoras es que "el estudio propio de la humanidad es el hombre".

Sin embargo, si el objeto del nuevo humanismo era realmente apartarse por entero de los modos de pensar seguidos por la antigua filosofía física, su fracaso fue total. Lo que consiguió hacer fue dar un nuevo interés y una nueva dirección a la filosofía. Los filósofos anteriores habían llegado gradualmente a concebir la explicación física como el descubrimiento de realidades simples e inmutables, a

la modificación de las cuales podían atribuir los cambios que aparecen en la superficie de las cosas concretas. Pero los griegos del siglo v, debido a sus contactos con los pueblos extranjeros y a los cambios legislativos de sus propios estados, se habían familiarizado con la variedad y el flujo de la costumbre humana. ¿Qué cosa más natural, entonces, que tratar de encontrar en la costumbre y la convención el análogo de las apariencias transitorias y que buscar una "naturaleza" o principio permanente que permitiera reducir las apariencias a una regularidad? La sustancia de los filósofos físicos reaparece, en consecuencia, como una "ley de la naturaleza", eterna en medio de las infinitas cualificaciones y modificaciones de la circunstancia humana. Con tal de que pudiese encontrarse tal ley permanente, sería posible llevar la vida humana a un cierto grado de racionalidad. Así ocurrió que la filosofía política y ética griega continuó el camino ya desbrozado por la filosofía de la naturaleza, buscando la permanencia en medio del cambio y la unidad en medio de la multiplicidad.

Quedaba, sin embargo, el problema de qué forma debería tomar ese elemento permanente de la vida humana. ¿En qué consiste realmente ese meollo inmutable de la naturaleza humana común a todos los hombres, cualquiera que sea la apariencia de la "segunda naturaleza" que el hábito y la costumbre han colocado sobre la superficie? ¿Cuáles son los principios permanentes de las relaciones humanas que subsisten una vez desaparecidas todas las curiosas formas con que las han vestido las convenciones? Evidentemente, la mera presunción de que el hombre tiene una naturaleza y de que algunas formas de relación son buenas y justas no resuelve, en modo alguno, la cuestión de cuál sea el principio. Además, ¿cuál será la consecuencia de encontrarlo? ¿Cómo resultarán las costumbres y las leyes del propio país en comparación con el arquetipo? ¿Mantendrá la sabiduría sustancial y el carácter razonable de las veneraciones tradicionales, o será subversiva y destructora? Si los hombres descubren el procedimiento de ser "naturales" ¿seguirán siendo fieles a sus familias y leales a sus estados? Así se arrojó a la caldera de la filosofía política el más difícil y ambiguo de todos los conceptos, el de lo natural, como disolvente de las complicaciones psicológicas y éticas que presenta la conducta humana real. Se ofrecieron muchas soluciones que dependían de lo que se concibiera como natural. Salvo para los escépticos, que acabaron por declarar, por cansancio, que una cosa es tan natural como otra y que el uso y la costumbre son literalmente "señores de todo", los demás autores estaban de acuerdo en que algo es natural. Es decir, existe alguna ley que, de ser comprendida, explicaría por qué obran los hombres como lo hacen y por qué creen que algunos modos de obrar son honorables y buenos y otros bajos y malos.

NATURALEZA Y CONVENCIÓN

Hay muchas pruebas de que esta gran controversia acerca de la contraposición entre naturaleza y convención alcanzó una gran difusión entre los atenienses del siglo v. Podría, desde luego, con la misma frecuencia que lo ha hecho posteriormente, constituir la defensa del rebelde, en nombre de una norma superior, frente a las convenciones permanentes y las leyes existentes en la sociedad. El ejemplo clásico de este tema en la literatura griega es la *Antígona* de Sófocles, que es acaso la primera ocasión en que un artista utilizó el conflicto entre un deber impuesto por la ley humana y otro impuesto por la ley divina. Cuando se acusa a Antígona de haber infringido la ley al practicar los ritos funerarios de su hermano, contesta a Creonte:

Sí, porque estas leyes no las promulgó Zeus,
y la Justicia, que habita con los dioses subterráneos,
no ha establecido estas leyes humanas.
Y no creo que tú, hombre mortal,
puedas transgredir
las leyes no escritas e inmutables de los dioses.
No son de hoy ni de ayer;
no mueren; y nadie sabe de dónde salieron.[7]

Esta identificación de la naturaleza con la ley de Dios y el contraste de la convención con lo verdaderamente justo, estaban destinados a convertirse casi en una fórmula acuñada utilizable para la crítica de todos los abusos, papel que la ley natural ha desempeñado repetidas veces en la historia posterior del pensamiento político. En este papel se presenta también el contraste en Eurípides, que lo utiliza para negar la validez de las distinciones sociales basadas en el nacimiento, aun en el caso, crítico para la sociedad griega, del esclavo:

No hay sino una cosa que avergüence a los esclavos: el nombre; en todo lo demás, un esclavo de alma noble no es nada peor que los libres.[8]

Y también,

el hombre honrado es el noble de la naturaleza.[9]

El ateniense crítico del siglo v se daba perfecta cuenta de que su sociedad tenía un lado turbio y estaba dispuesto a apelar al derecho natural y a la justicia en contra de las distinciones adventicias de la convención.

Por otra parte, no es en modo alguno necesario concebir que la naturaleza establezca una norma de justicia y derecho ideales. Puede concebirse a la justicia como una convención sin otra base que la propia ley del estado, y la naturaleza puede figurar como no-moral en cualquier sentido que normalmente se pueda dar a esta fórmula. Los sofistas de la última época sostuvieron esta opinión y aparentemente les resultó lucrativo herir la sensibilidad conservadora negando que la esclavitud y la nobleza de nacimiento sean "naturales". Así, por ejemplo, se atribuye al orador Alcidamas haber dicho que "Dios hizo a todos los hombres libres; la naturaleza no ha hecho esclavo a ningún hombre"; y, lo que es aún más extraordinario, el sofista Antifón negó que "naturalmente" existiese ninguna diferencia entre un griego y un bárbaro. La última parte del siglo v fue una época en la que los prejuicios de los padres fueron sometidos a una disección total por y para una generación joven irreverente.

Afortunadamente, se conoce algo de las ideas políticas de este sofista Antifón, ya que ha quedado un pequeño fragmento de su libro *De la verdad*.[10] Afirmaba rotundamente que toda ley es meramente convencional y, por ende, contraria a la

7 Versos 450-457 (trad. ingl. F. Storr). Hay en Lisias (*Contra Andocides*, 10) un pasaje que sugiere que la idea procede de un discurso de Pericles.

8 *Ion*, versos 854-56 (trad. ingl. Way).

9 Fragmento 345 (Dindorf); trad. ingl. E. Barker.

10 *Oxyrhinchus Papyri*, núm. 1364, vol. XI, pp. 92 ss. También se encuentra en *Greek Political Theory, Plato and his Predecessors* (1925), de Ernest Barker, pp. 83 ss. No debe confundirse al sofista Antifón con el Antifón que dirigió la rebelión oligárquica del año 411 en Atenas, aunque eran contemporáneos.

naturaleza. La manera más ventajosa de vivir es respetar la ley cuando se está ante testigos, pero "seguir los mandatos de la naturaleza cuando nadie nos observa", lo que significa tratar de buscar la ventaja personal. El mal que hay en infringir la ley consiste en que se conozca la infracción sabiéndose quién la comete y se basa sólo "en la opinión", pero las malas consecuencias de obrar contra los dictados de la naturaleza son inevitables. La mayor parte de lo que es justo con arreglo a la ley, es contrario a la naturaleza, y los hombres que no son egoístas pierden, por lo común, más que ganan. La justicia legal es inútil para quienes no la siguen; no impide el daño ni corrige sus consecuencias una vez producido. Para Antifón, "la naturaleza" no es sino el egoísmo o el propio interés. Pero evidentemente coloca el egoísmo como principio moral opuesto a lo que se denomina moral. El hombre que siguiese a la naturaleza se haría siempre a sí mismo el mayor bien que pudiera.

Esos fragmentos demuestran claramente que la especulación radical acerca de la justicia con la que comienza Platón la *República* no era una invención imaginaria de su autor. El argumento de Trasímaco de que la justicia no es sino "el interés de los más fuertes", ya que en todo estado la clase gobernante hace las leyes que considera más apropiadas a su interés, sigue la misma línea. La naturaleza no es el imperio de la justicia, sino el de la fuerza. Una posición semejante, aunque más desarrollada, es la sostenida por Calicles en el *Gorgias* al argüir que la justicia natural es el derecho del fuerte y que la justicia legal no es más que la barrera establecida por la multitud de los débiles para salvarse. "Si hubiera un hombre con la suficiente fuerza..., pisotearía todas nuestras fórmulas, conjuros y encantamientos y todas nuestras leyes que son contrarias a la naturaleza".[11] El mismo tono presenta el famoso discurso de los embajadores atenienses a los enviados de Milo, que encontramos en Tucídides: "En cuanto toca a los dioses tenemos y creemos todo aquello que los otros tienen y creen comúnmente de ellos; y en cuanto a los hombres, bien sabemos que naturalmente por necesidad, el que vence a otro le ha de mandar y ser su señor."[12] Parece totalmente claro que Tucídides trataba de expresar en este discurso el espíritu de la política de Atenas respecto a sus aliados.

Pero la teoría que identifica a la naturaleza con el egoísmo no tiene por qué comportar necesariamente consecuencias antisociales, como las que parece tener en Antifón o como las que saca Platón en los discursos de Calicles. En el libro II de la *República*, Glaucón la desarrolla en forma más moderada, como una especie de contrato social, por el que los hombres acuerdan no dañarse mutuamente para que no les dañen sus semejantes. La norma seguiría siendo el egoísmo, pero un egoísmo ilustrado puede ser compatible con el derecho y la justicia, como forma más práctica de convivencia. Esta opinión, aunque no es una invitación a vivir al margen de la ley, no es compatible con la idea de que la *polis* es una vida en común. Este procedimiento frío de mantener a distancia al conciudadano hasta que se está seguro de conseguir de él todo lo que puede dar no es el espíritu de una "comunidad". Por ello Aristóteles argumenta en contra en la *Política*,[13] donde atribuye esta posición al sofista Licofrón. Como Licofrón era un sofista de la segunda generación, discípulo de Gorgias, es posible que existiera a principios del siglo IV una especie de teoría contractualista —un desarrollo utilitarista del principio

11 484a (trad. ingl. Jowett).
12 Lib. V, 105.
13 1280 b 12.

del egoísmo—. En fecha posterior esta forma de filosofía política reaparece en los epicúreos.

Así, pues, antes de acabar el siglo v, el contraste entre naturaleza y convención había comenzado a desarrollarse en dos direcciones principales. Una de ellas concebía a la naturaleza como una ley de justicia y rectitud inherente a los seres humanos y al mundo. Esta opinión se apoyaba necesariamente en el supuesto de que el orden es inteligente y benéfico; podía criticar los abusos, pero era esencialmente moralista y, en último término, religiosa. La otra concebía a la naturaleza como no-moral y creía que se manifestaba en los seres humanos como auto-afirmación o egoísmo, deseo de placer o de poder. Esta concepción podría desarrollarse en forma análoga a la doctrina de Nietzsche o, en sus formas más moderadas, como una especie de utilitarismo; las formas extremas podían llegar a ser teorías de contextura decididamente antisocial. Ya en el siglo v había, pues, ideas, aún no sistemáticas o abstractas, que contenían sugestiones de la mayor parte de los sistemas filosóficos producidos en el siglo iv. Acaso no era necesario sino que Atenas sufriera desgracias, como las que padeció al acabar la guerra del Peloponeso, para que su pueblo se cambiara de activo en contemplativo y para que la ciudad se convirtiera en "escuela de la Hélade" en un sentido que nunca soñó Tucídides.

SÓCRATES

El instrumento personal que convirtió esas ideas sugestivas en filosofía explícita fue Sócrates, y es curioso que todas las posibilidades le deben algo. La cualidad profundamente sugestiva de su personalidad hizo que influyera en hombres del tipo más distinto posible y condujo a conclusiones que eran totalmente incompatibles desde el punto de vista lógico, aunque todas ellas deriven, sin ningún género de dudas, de Sócrates. Así, por ejemplo, Antístenes pudo encontrar el secreto de su personalidad en el dominio de sí mismo y ampliar este concepto hasta formular una ética de misantropía, mientras que Aristipo veía el secreto de la misma personalidad en un poder ilimitado de goce y ampliaba esta idea hasta formular una ética de placer —dos versiones enteramente distintas del hombre fuerte de Calicles que podría pisotear las debilidades de la sociabilidad—. Por el momento estas filosofías parecían de menor importancia, ya que las eclipsó el esplendor de Platón y Aristóteles, pero cada una de ellas creó su ideal de filósofo y en ambos casos ese ideal era Sócrates. Sin embargo, parece seguro que en la enseñanza del más grande de sus discípulos —Platón— tuvo que entrar una parte mayor de la personalidad de Sócrates y una concepción más justa de sus ideas. Pero en todos los discípulos de Sócrates se consumó la reacción humanista iniciada por los sofistas. El gran interés de Sócrates, al menos en sus años maduros, lo constituyó la ética, o sea, en una palabra, el problema complicado de la multitud de convenciones locales y mudables y la justicia verdadera y permanente.

Sin embargo, al revés que los sofistas, Sócrates llevó a su humanismo la tradición racional de la antigua filosofía física. Ése es el sentido de la doctrina más característicamente atribuida a él, la creencia en que la virtud es conocimiento y en que, por consiguiente, puede aprenderse y enseñarse, y también el del método que le atribuye Aristóteles, la búsqueda de la definición precisa. En efecto, si se dan las dos cosas, no es imposible el descubrimiento de una norma de acción general y válida, ni impracticable su difusión por medio de la educación. O, dicho de otro modo, algo diferente: si es posible definir los conceptos éticos, es posible también su aplicación científica a casos específicos, y entonces puede usarse esta

ciencia para producir y mantener una sociedad de excelencia demostrable. Esta visión de una ciencia de la política racional y demostrable es lo que persiguió Platón durante toda su vida.

No se sabe exactamente cuáles fueron las conclusiones de Sócrates en materia política. Pero en términos generales, son demasiado claras las conclusiones que derivan de la identificación de virtud y conocimiento para que pueda dejarse de percibirlas. Sócrates tiene que haber sido un crítico franco de la democracia ateniense y de su presunción de que cualquier hombre puede desempeñar cualquier puesto. Así lo sugiere la *Apología* y lo afirma prácticamente Jenofonte en las *Memorabilia*,[14] y en cualquier caso el proceso y la condena de Sócrates son difíciles de entender si no andaba tras ellos, de alguna manera, la "política". Puede, pues, muy bien haber ocurrido que una parte considerable de los principios políticos desarrollados en la *República* sea de Sócrates y que Platón los aprendiera directamente de su maestro. Sea como quiera, el tono intelectualista de la *República*, la inclinación a encontrar la salvación en un gobernante educado del modo apropiado es, sin duda, una consecuencia de la certidumbre socrática de que la virtud —sin excluir la virtud política— es conocimiento.

BIBLIOGRAFÍA ESCOGIDA

A. H. Armstrong, *An Introduction to Ancient Philosophy*, tercera edición. Londres, 1957, cap. III.

Ernest Barker, *Greek Political Theory: Plato and His Predecessors*, cuarta edición. Londres, 1951, caps. III-V.

John Burnet, *Greek Philosophy*. Parte I: "Thales to Plato". Londres, 1914, libro II. (Hay trad esp.).

J. B. Bury, "The Age of Illumination", en *Cambridge Ancient History*, vol. V. (1927), cap. XIII.

F. M. Cornford, *Before and After Socrates*. Cambridge, 1932.

Victor Ehrenberg, *The People of Aristophanes: A Sociology of Old Attic Comedy*, segunda edición revisada. Cambridge, Mass., 1951.

A. W. Gomme, "The Old Oligarch", en *Athenian Studies Presented to William Scott Ferguson*. Cambridge, Mass., 1940.

Theodor Gomperz, *Greek Thinkers: A History of Ancient Philosophy*. Vol. I, trad. inglesa de Laurie Magnus. Nueva York, 1901, libro III, caps. IV-VII. Vol. II, trad. inglesa de G. G. Berry, Nueva York, 1905, libro IV, caps. I-V. (Hay trad. esp.).

Werner Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Libros I-II, trad. española de Joaquín Xirau. Libros III-IV, trad. española de Wenceslao Roces. Segunda edición, México, Fondo de Cultura Económica, 1962.

Hans Kelsen, *Society and Nature: A Sociological Inquiry*. Chicago, 1943, parte III.

Léon Robin, *Greek Thought and the Origins of the Scientific Spirit*, trad. inglesa de M. R. Dobie. Nueva York, 1928, libro III, caps. I-II.

T. A. Sinclair, *A History of Greek Political Thought*. Londres, 1952, caps. I-VI.

A. E. Taylor, *El pensamiento de Sócrates*, trad. española de Mateo Hernández Barroso. Fondo de Cultura Económica, 1961.

Mario Untersteiner, *The Sophists*, trad. inglesa de Kathleen Freeman. Nueva York, 1954.

[14] Lib. I, cap. II, 9.

III. PLATÓN: "LA REPÚBLICA"

LAS AMBICIONES imperiales de Atenas perecieron con su derrota en la guerra del Peloponeso, pero aunque cambió su papel, su influencia en Grecia —y, en último término, su influencia en todo el mundo antiguo— no disminuyó en modo alguno. Después de perder su imperio se fue convirtiendo, cada vez en mayor grado, en el centro educativo del mundo mediterránco, posición que conservó aun después de haberse desvanecido su independencia política y hasta bastante entrada la era cristiana. Sus escuelas de filosofía, ciencia y retórica fueron las primeras grandes instituciones europeas dedicadas a la educación superior y a la investigación que acompaña necesariamente a la instrucción avanzada, y a ellas acudían estudiantes de Roma y de todas las partes del mundo antiguo. La Academia platónica fue la primera de las escuelas filosóficas, aunque es probable que Isócrates, que enseñó especialmente retórica y oratoria, abriera su escuela algunos años antes que Platón. La escuela de Aristóteles —el Liceo— se abrió unos cincuenta años más tarde y las otras dos grandes escuelas —la epicúrea y la estoica— comenzaron unos treinta años después de Aristóteles.

Quienes han captado plenamente la fina espontaneidad, tanto de la vida como del arte, de la era de Pericles, no pueden menos de considerar como una decadencia esta especialización académica del genio de Atenas. Probablemente es cierto que los griegos no se habrían dedicado a la filosofía, al menos del modo que lo hicieron, si la vida de Atenas hubiera seguido siendo tan feliz y tan próspera como parecía ser cuando la Oración Fúnebre de Pericles hizo resonar su nota dominante. Y, sin embargo, nadie puede dudar de que la enseñanza de las escuelas atenienses ha desempeñado en la cultura europea un papel tan grande como el arte ateniense del siglo v. En efecto, esas escuelas señalan el comienzo de la filosofía griega, en especial en sus relaciones con la política y los otros estudios sociales. En este campo, los escritos de Platón y Aristóteles fueron las primeras grandes exploraciones emprendidas por el intelecto europeo. En un comienzo no constituyeron sino una iniciación rudimentaria, nada a lo que pueda denominarse con propiedad cuerpo de ciencias distinguidas y clasificadas en la forma que hoy parece obvia. Los temas de estudio y sus interrelaciones estaban en proceso de creación. Pero en la época en que se completó el *corpus* de escritos aristotélicos —año 323 a. c.— el esquema general de conocimiento —filosofía, ciencia natural, ciencias de la conducta humana y crítica del arte— quedó fijado de tal modo que sus líneas generales se pueden reconocer en cualquier época posterior del pensamiento europeo. Ningún estudioso puede desconocer la gran importancia del progreso de la especialización y del alto tipo de exactitud profesional que nos legaron las escuelas, aunque fuera algo académico y estuviera alejado de la actividad cívica.

LA NECESIDAD DE UNA CIENCIA POLÍTICA

Platón nació hacia el año 427 a. c. en el seno de una prominente familia ateniense. Muchos comentaristas han atribuido su actitud crítica respecto a la democracia a su nacimiento aristocrático, y es cierto que uno de sus parientes desempeñó un papel muy importante en la revuelta oligárquica del año 404. Pero el hecho puede explicarse perfectamente de otra manera; su desconfianza respecto a la democracia no era mayor que la de Aristóteles, quien no era noble por nacimiento y ni siquiera era ateniense. El hecho más importante del desarrollo intelectual de Platón fue el de que en su juventud fue discípulo de Sócrates, de quien sacó el

pensamiento que fue siempre lo fundamental de su filosofía política: la idea de que la virtud es conocimiento. Dicho de otro modo, esto significaba la creencia en que existe objetivamente una vida buena, tanto para los individuos como para los estados, vida que puede ser objeto de estudio, a la que se puede definir mediante procesos intelectuales metódicos y que, por consiguiente, es posible practicar de modo inteligente. Esto explica por sí sólo el hecho de que Platón tuviese que ser, en algún sentido, aristócrata, ya que el criterio para valorar resultados conseguidos en el campo del saber no puede dejarse nunca a los números o a la opinión popular. Llegado a la madurez al concluir la guerra del Peloponeso, hubiera sido difícil que compartiera el entusiasmo de Pericles por la "feliz despreocupación" de la vida democrática. Su primer pensamiento en materia de política, el recogido en la *República*, se produce en la época en que era más probable que un ateniense se dejase impresionar por la disciplina de Esparta y antes de que la desastrosa historia del imperio espartano pusiera de manifiesto lo vacío de tal disciplina.

En la autobiografía que figura en la Epístola VII [1] cuenta Platón que en su juventud tuvo la esperanza de hacer carrera política y había llegado a esperar que la rebelión aristocrática de los Treinta (404 a. c.) produjera reformas de importancia en las que le cupiera la posibilidad de desempeñar algún papel. Pero la experiencia de la oligarquía hizo pronto que la democracia pareciera una edad de oro, aunque la democracia restaurada demostró inmediatamente su ineptitud con la ejecución de Sócrates.

> El resultado fue que yo, que había tenido en un principio gran interés en las cosas públicas, conforme miraba al torbellino de la vida pública y veía el movimiento incesante de las corrientes contrarias, acabé por sentirme aturdido... y finalmente vi con claridad que todas las *polis*, sin excepción, están mal gobernadas. Sus legislaciones son casi incurables, a no ser mediante algún plan milagroso puesto en práctica con buena suerte. Por ello me veo obligado a decir, en elogio de la recta filosofía, que desde ella podemos discernir en todos los casos lo que es justo para las comunidades y para los individuos y que, según esto, el género humano no verá días mejores hasta que adquiera autoridad política la raza de quienes siguen recta y auténticamente la filosofía o hasta que la raza de los gobernantes se convierta, por alguna suerte divina, en estirpe de verdaderos filósofos.[2]

Es muy tentador ver en este pasaje una razón importante de la fundación de la escuela platónica, aunque es curioso que en la Epístola no se menciona la escuela. La fecha tiene que haber sido posterior en pocos años a la conclusión de sus viajes —bastante prolongados— y su vuelta a Atenas el año 388. Es, sin duda, cierto que la Academia no se fundó sólo para un propósito único y, en consecuencia, sería exagerado decir que Platón intentaba crear una institución para el estudio científico de la política y la educación de los estadistas. La especialización no había alcanzado aún este punto y es difícil que Platón concibiera la necesidad del filósofo en política como necesidad de hombres preparados *ad hoc* para las profesiones administrativa y legislativa. Más bien la concebía como necesidad de hombres en quienes una adecuada preparación intelectual hubiera aguzado la percepción de lo que era la vida buena y que estuvieran, por ende, preparados para discriminar entre el bien verdadero y el falso y entre los medios adecuados e in-

1 Lo que sabemos de la aventura de Platón en Sicilia hace presumir la veracidad histórica, si no la autenticidad real de las Epístolas III, VII y VIII. De esto tenemos hoy pruebas suficientes.

2 *Epístola* VII, 325 d-326 b; trad. ingl. de L. A. Post. Platón escribía el pasaje citado el año 353 a c. La última frase resulta como un eco del famoso pasaje de la República (473 d) acerca de los filósofos reyes.

adecuados de alcanzar el verdadero bien. El problema era una secuela de la distinción entre naturaleza y convención que se habían planteado los griegos reflexivos durante la segunda mitad del siglo v. Por consiguiente, en la concepción platónica este problema no era sino una parte importante del más general de discriminar el verdadero conocimiento de la apariencia, la opinión y la ilusión engañosa. Para ello no era irrelevante ninguna rama de estudios avanzados, tal como, por ejemplo, la lógica o las matemáticas. A la vez resulta difícil creer que Platón, convencido como estaba de que tal conocimiento y su adquisición por los gobernantes era la única salvación de los estados, no esperase y confiase que la Academia diseminaría el conocimiento y la filosofía verdaderos, y no artes espurias, como la retórica. En edad más avanzada creía, ciertamente, que el arte político es la ciencia suprema o "regia".

En los años 367 y 361 hizo Platón sus famosos viajes a Siracusa para ayudar a su amigo Dión en la educación y guía del rey Dionisio el Joven, en cuya ascención al trono vio lo que esperaba: la ocasión de emprender bajo buenos auspicios una reforma política radical —un gobernante joven, dotado de poder ilimitado y bien dispuesto a escuchar y aprovechar los consejos combinados de un sabio y un estadista experimentado—. En la Epístola VII se cuenta en forma vívida lo sucedido. Platón descubrió muy pronto que los informes acerca de la buena disposición de Dionisio para aceptar consejos y para aplicarse al estudio o a los negocios públicos, eran equivocados. El proyecto fue un fracaso completo y, sin embargo, no parece que hubiera nada esencialmente visionario en los propósitos de Platón. Los consejos contenidos en sus cartas a los partidarios de Dión son prudentes y moderados y parece claro que los planes de Dión fracasaron porque éste no consiguió presentar a los siracusanos una política conciliatoria que resultase aceptable para ellos. Algunas partes de la Epístola VII de Platón muestran que se dio cuenta de la gran importancia que tenía para todo el mundo heleno la existencia en Sicilia de una fuerte potencia griega que sirvicse de contrapeso a Cartago,[3] lo que era, sin duda, un proyecto digno de un estadista, y si creía que era imposible el establecimiento de un poder adecuado sin la monarquía, esto era una conclusión que la helenización de Oriente por Alejandro hizo mucho para justificar. Por lo que en la aventura siciliana se refiere personalmente a Platón, es evidente que el ateniense sentía que un investigador serio, que había estado propagando durante una generación la doctrina de que la política necesitaba de la filosofía, no podía negar el apoyo pedido por Dión.

> Temía, por así decirlo, no ver en mí sino palabras —un hombre que nunca pusiera voluntariamente sus manos en una tarea concreta.[4]

En muchos de los diálogos platónicos se estudian cuestiones más o menos conexas con la filosofía política, pero hay tres que se ocupan de modo principal del tema y es de esos tres de donde podemos sacar fundamentalmente sus teorías. Son ellos la *República*, el *Político* y *Las leyes*. La *República* fue escrita en la madurez de Platón, pero cuando éste era aún relativamente joven, probablemente dentro de la primera década de la apertura de su escuela. Aunque trata de constituir una unidad, y como tal la han considerado sus mejores críticos, es posible que su composición haya durado varios años, y hay buenas razones estilísticas para probar que el estudio acerca de la justicia contenido en el libro primero es relati-

3 332 e-333 a.
4 *Epístola* VII, 328 c.

vamente temprano. Por el contrario, *Las leyes* es obra de la senectud de Platón y, según la tradición, estaba trabajando aún en ella al morir el año 347. Por consiguiente, transcurrieron treinta años —y acaso más— entre la redacción de la *República* y la de *Las leyes*. Puede verse en la primera de esas obras el entusiasmo de los primeros tiempos de la madurez de Platón, de la época en que fundó la escuela, y en la última la desilusión advenida con la edad, acentuada tal vez con el fracaso de su aventura de Siracusa. El *Político* fue escrito entre los dos diálogos mencionados, pero probablemente más cerca de *Las leyes* que de la *República*.

LA VIRTUD ES CONOCIMIENTO

La *República* es un libro que desafía todo intento de clasificación. No encaja en ninguna de las categorías de los estudios sociales modernos ni de la ciencia moderna. En él se tocan o se desarrollan prácticamente todos los aspectos de la filosofía platónica y el ámbito de sus temas es tal que puede decirse que se ocupa de toda la vida humana. Se refiere al hombre bueno y a la vida buena, la cual significaba para Platón la vida en un estado bueno, y a los medios de conocer cuáles sean esas cosas y a los modos de lograrlas. Para un problema tan general no es extraño ningún aspecto de la actividad individual o social. De ahí que la *República* no sea un tratado, que no pertenezca a la política, a la ética, a la economía o a la psicología, aunque incluye a todas ellas y aun a otras ramas del saber humano, puesto que no faltan en la obra el arte, la educación ni la filosofía. Esta amplitud de su materia, que es un poco desconcertante para un lector de formación académica, se explica por diversas causas. La mera mecánica literaria de la forma de diálogo que utilizaba Platón, permitía una amplitud y una libertad de composición que no podría tolerar un tratado. Además, en el momento en que escribió Platón, no se había hecho entre las diversas "ciencias" arriba mencionadas la distinción que, de modo un tanto artificial, se les ha asignado posteriormente. Pero más importante que la técnica literaria o científica es el hecho, a que ya nos hemos referido, de que en la ciudad-estado la propia vida no estaba clasificada y subdividida en el grado en que hoy lo está. Como todas las actividades de un hombre estaban conexas de modo muy íntimo con su ciudadanía, ya que su religión era la religión del estado y su arte, en gran parte, arte cívico, no podía haber una separación tajante entre esos problemas. El hombre bueno tenía que ser un buen ciudadano; difícilmente podía existir salvo en un estado bueno; y resultaría ocioso discutir lo que era bueno para el hombre sin considerar también lo que era bueno para la *polis*. Por esta razón era forzoso que en lo que trataba de hacer Platón se entretejieran los problemas psicológicos y sociales y las consideraciones éticas y políticas.

La riqueza y la variedad de los problemas y temas que figuran en la *República* no impiden que la teoría política contenida en esta obra esté muy unificada y tenga una estructura lógica bastante simple. Las posiciones principales en ella desarrolladas —y las más características de Platón— pueden reducirse a unas pocas proposiciones y no sólo están dominadas todas ellas por un punto de vista único, sino que se deducen con gran rigor mediante un proceso de razonamiento abstracto, no divorciado en manera alguna de la observación de las instituciones reales, pero que no pretende basarse en ella. La clasificación de las formas de gobierno hecha en los libros VIII y IX es, hasta cierto punto, una excepción a lo anterior, pero el estudio de los estados reales se hace para señalar el contraste con el estado ideal y, por consiguiente, podemos dejarlo de lado al considerar el tema central de la *República*. Aparte de esto, la teoría del estado se desarrolla siguiendo una línea

muy concatenada, y que es a la vez sencilla y unificada. Es necesario insistir en que esta teoría está demasiado dominada por una sola idea y es demasiado sencilla para poder explicar el tema de Platón, la vida política de la ciudad-estado. Ello explica por qué se sintió obligado su autor a formular una segunda teoría —sin admitir, sin embargo, que la primera fuese poco sólida— y explica también el hecho de que el más grande de sus discípulos —Aristóteles—, aunque acepta algunas de las conclusiones más generales de la *República*, se acerca mucho más, en conjunto, a la forma de filosofía política desarrollada en el *Político* y en *Las leyes* que al estado ideal de la *República*. La supersimplificación de la teoría política contenida en la más antigua de estas obras hace de ella, salvo por lo que se refiere a algunos principios muy generales, un episodio del desarrollo del tema.

La idea fundamental de la *República* la encontró Platón en la doctrina de su maestro de que la virtud es conocimiento. Su desgraciada experiencia política personal reforzó en él esa idea que acabó por cristalizar en la fundación de la Academia con la finalidad de inculcar el espíritu del verdadero conocimiento como fundamento de un arte político filosófico. Pero la proposición de que la virtud es conocimiento implica la existencia de un bien objetivo que es posible conocer y que puede en realidad ser conocido mediante la investigación racional o lógica más bien que por intuición, adivinación o suerte. El bien es objetivamente real, piénsese lo que se quiera acerca de él, y debe realizarse no porque los hombres lo quieran, sino por ser bien. En otras palabras, la voluntad desempeña aquí un papel secundario; lo que el hombre quiere depende de lo que ve del bien, pero nada es bueno por el mero hecho de que se desee. Síguese de aquí que el hombre que conoce —el filósofo, el sabio o el hombre de ciencia— debe tener un poder decisivo en el gobierno y que sólo su conocimiento le da título a ese poder. Ésta es la creencia latente en todo lo demás que hay en la *República* y esto es lo que obliga a Platón a sacrificar todos los aspectos del estado que no pueden colocarse bajo el principio del despotismo ilustrado.

Sin embargo, si se examina a fondo este principio, resulta tener una base más amplia de lo que pudiera suponerse a primera vista. En efecto, al analizarlo vemos que la asociación del hombre con el hombre en sociedad se basa en necesidades recíprocas y el intercambio de mercancías y servicios resultante de ellas. En consecuencia, el título que tiene el filósofo al ejercicio del poder no es sino un caso particular muy importante de algo que se encuentra dondequiera que los hombres viven juntos, a saber: que toda empresa cooperativa se basa en el hecho de que cada uno realice la parte de trabajo que le corresponde. Para darnos cuenta de lo que esto implica para la *polis*, es necesario saber qué clases de trabajo son esenciales, investigación que lleva a descubrir las tres clases de que habla Platón, de las cuales el filósofo-gobernante será, sin duda, el más importante. Pero esta división de tareas y esta consecución del mejor resultado posible en cada una de ellas —la especialización de funciones que es la raíz de la sociedad— descansa en dos factores, la aptitud natural y la educación. La primera es innata y la segunda cuestión de experiencia y preparación. En cuanto empresa práctica, la *polis* depende del control y la interrelación de esos dos factores; en otras palabras, de conseguir la mejor capacidad humana y desarrollarla mediante la mejor educación. Todo el análisis viene a reforzar la concepción inicial: no hay ninguna esperanza para los estados, a menos que el poder se encuentre en manos de quienes saben —de quienes conocen, en primer lugar, cuáles son las tareas que el estado bueno requiere que se realicen y, en segundo término, qué herencia y qué educación pueden proporcionar los ciudadanos aptos para realizarlas.

Por consiguiente, la teoría de Platón es divisible en dos partes o tesis principales: primera, que el gobierno debe ser un arte basado en un conocimiento exacto; y segunda, que la sociedad es una mutua satisfacción de necesidades por personas cuyas capacidades se complementan entre sí. Lógicamente, la segunda proposición es una premisa de la primera. Pero como es de presumir que Platón recibió la primera casi enteramente perfilada por Sócrates, es razonable suponer que en el tiempo la segunda fue una generalización o extensión de la primera. El principio socrático de que la virtud es conocimiento, resultó de mayor aplicabilidad de lo que parecía a primera vista.

LA INCOMPETENCIA DE LA OPINIÓN

La tesis de que el bien es problema de conocimiento exacto, deriva directamente de la distinción ya antigua entre naturaleza y convención y de las discusiones entre Sócrates y los sofistas. A menos que algo sea real y objetivamente bueno, y a menos que los hombres razonables puedan ponerse de acuerdo respecto a ello, no hay ningún canon para un arte político como el que Platón esperaba fundar. El problema se expone por extenso en sus varias ramificaciones en los primeros *Diálogos* de Platón —en la analogía que reaparece constantemente entre el estadista y el médico o el artesano conocedor de su oficio, en la comparación contraria que encontramos en el *Gorgias* de la oratoria con el estímulo del apetito por el arte de la cocina, en la falta de método y el carácter pretencioso atribuidos en el *Protágoras* a la enseñanza de los sofistas y, en un nivel más especulativo, en el problema, que también reaparece con frecuencia, del lugar relativo que ocupen la razón y la inspiración o el conocimiento metódico y la intuición—. A la misma categoría pertenecen las largas discusiones sobre el arte que encontramos en la *República* y la valoración no muy benévola de los artistas como hombres que consiguen un efecto sin saber cómo ni por qué. Esto constituye un paralelo preciso de la acusación de que los estadistas —aun los más grandes— han gobernado por una especie de "divina locura". Es evidente que nadie puede seriamente tener la esperanza de enseñar la divina locura.

Pero, a juicio de Platón, las dificultades con que tropieza la ciudad-estado no son resultado únicamente de una educación defectuosa y aún menos de deficiencias morales en sus estadistas o sus maestros. Son más bien resultado de una enfermedad de todo el cuerpo político y de la misma naturaleza humana. El pueblo mismo, dijo Platón, es el gran sofista. Una nota que reaparece constantemente en su ética es la convicción de que la naturaleza humana está en guerra consigo misma, de que existe un hombre inferior del cual debe salvarse a toda costa el hombre superior. Fue esto lo que hizo que Platón pareciera "casi cristiano" a los Padres de la Iglesia. Ha desaparecido por entero la fe en la "feliz despreocupación" elogiada de modo tan magnífico en la Oración Fúnebre. La feliz confianza de una generación que había creado espontáneamente y con éxito ha cedido el paso a la duda y la incertidumbre, de una época más crítica. En Platón persiste aún la esperanza de que pueda ser posible recapturar la estructura mental más feliz, pero sólo mediante un metódico examen de sí mismo y una rígida autodisciplina. Así, pues, en su origen, la *República* era un estudio crítico de la ciudad-estado tal como realmente existía, con todos los defectos concretos que Platón veía en ella, aunque por razones especiales prefirió exponer su teoría en forma de *polis* ideal. Este ideal debía revelar aquellos principios eternos de naturaleza que las *polis* existentes trataban de desafiar.

El principal de los abusos atacados por Platón era la ignorancia e incompetencia de los políticos, que es la maldición especial de las democracias. Los artesanos tienen que conocer sus oficios, pero los políticos no saben nada de nada, como no sea el arte innoble de adular a la "gran bestia". Tras el desastroso resultado de la guerra del Peloponeso, la generación durante la cual se escribió la *República* fue una época en la que era especialmente probable que los atenienses admirasen la seriedad y la disciplina de Esparta. Platón no hubiera podido admirar nunca con entera sinceridad una educación militar unilateral como la de Esparta, por favorable que fuese la opinión que le mereciera la devoción al deber que producía entre los lacedemonios; en este sentido Jenofonte fue mucho más lejos que él. Pero es de notar que al final de su vida —cuando escribe *Las leyes*— critica a Esparta mucho más a fondo que al elaborar la *República*. Por otra parte, la idea de un técnico especialmente preparado para el ejercicio de una profesión es una idea que en los días de Platón se encontraba en Grecia en sus primeros albores. No muchos años antes de que se abriera la Academia, un soldado profesional, Ifícrates, había asombrado al mundo al demostrar lo que podía hacer un cuerpo de tropas provistas de armas ligeras y preparadas profesionalmente, incluso contra la infantería pesada de Esparta. Se dice que la oratoria profesional comenzó aproximadamente en la misma época que la escuela de Isócrates. Así, pues, Platón no hizo sino exponer de modo explícito una idea que se estaba desarrollando ya antes de que él escribiera. Pero lo que percibió justamente es que el problema era mucho más amplio que la preparación de soldados u oradores e incluso que la preparación misma. Más allá de la preparación está la necesidad de saber qué es lo que se quiere enseñar y para qué se quiere preparar a los hombres. No puede suponerse que alguien tenga ya el conocimiento que debe enseñarse. Se necesita con toda urgencia más conocimiento. Lo que hay de realmente distinto en Platón es la unión de la enseñanza con la investigación o de los cánones de habilidad profesional con los cánones de conocimiento científico. En esto consiste la originalidad de su teoría de la educación superior expuesta en la *República* y así nos sentimos fuertemente tentados a creer que fue el intento de realizar entonces algo por el estilo lo que debió moverle precisamente a emprender la fundación de la Academia.

La incompetencia es un defecto especial de los estados democráticos, pero hay otro defecto que Platón veía por igual en todas las formas de gobierno existentes. Es la extrema violencia y egoísmo de las luchas de partido que podía hacer en cualquier momento que una facción prefiriese su ventaja a la del estado. La armonía de la vida política —ese ajuste de los intereses públicos y privados que Pericles se enorgullecía de ver conseguido en Atenas— era, en realidad, como percibió Platón, en gran parte un ideal. La lealtad a la *polis* era, en el mejor de los casos, una virtud de base precaria, en tanto que era muy probable que la virtud política que se encontraba de ordinario fuese lealtad a algún tipo de gobierno de clase. El aristócrata era leal a una forma oligárquica de gobierno, el plebeyo a una democrática, y había muchas probabilidades de que ambos hiciesen causa común con los de su misma clase de otra *polis*. Prácticas que con arreglo a las normas de la ética política moderna serían consideradas como constitutivas de traición, eran bastante comunes en la política griega. El ejemplo más conocido, aunque en modo alguno el peor, es el de Alcibíades, que no dudó en intrigar contra Atenas, tanto con Esparta como con Persia, con objeto de restablecer su influencia política y la de su partido. Esparta, que tenía una forma de gobierno oligárquica, era considerada normalmente como el apoyo del partido oligárquico de todas las ciudades situadas

dentro de su esfera de influencia, y del mismo modo Atenas hacía causa común con las facciones populares.

Este encendido espíritu de facción y de egoísmo de partido constituía, sin duda, una de las causas principales de la relativa inestabilidad del gobierno de las ciudades-estados. Platón lo atribuía en gran parte a la discrepancia de intereses económicos entre quienes tienen propiedad y quienes carecen de ella. El oligarca tiene interés en la protección de su propiedad y en la recaudación de lo que se le debe, por duro que ello pueda resultar para los pobres. El demócrata se inclina a planes encaminados a mantener a ciudadanos ociosos e indigentes a costa del erario, es decir, con dinero pagado por los ricos. Así, aun en la *polis* más pequeña hay —decía Platón— dos ciudades, la ciudad de los ricos y la ciudad de los pobres, que están en eterna guerra entre sí. Tan seria es esta situación que Platón no puede concebir otro remedio al faccionalismo característico de la política griega que un cambio profundo en la institución de la propiedad privada. Como remedio radical se inclinaría a abolirla por entero, pero cree que al menos es necesario eliminar los grandes extremos de miseria y riqueza. Y la educación de los ciudadanos para hacerles que prefieran el bienestar cívico a todo lo demás, es apenas menos importante que la educación de los gobernantes. La incompetencia y el espíritu de facción son dos males políticos fundamentales y todo plan encaminado a perfeccionar la ciudad-estado tiene que enfrentarse con ellos.

EL ESTADO COMO TIPO

Las consecuencias teóricas o científicas del principio sostenido por Platón no son para él de menor importancia que las críticas. Hay un bien, tanto para los hombres como para los estados, y captar ese bien, ver lo que es y por qué medios se puede conseguir y gozar, es un problema de conocimiento. En efecto, los hombres tienen toda clase de opiniones acerca de ese bien y toda clase de nociones impresionistas respecto a la manera de conseguirlo, pero las opiniones son inacabables y hay poco que escoger entre ellas. El conocimiento del bien, caso de poderse lograr, sería algo totalmente distinto. En primer lugar, habría alguna garantía racional de él; se justificaría ante alguna facultad distinta de la que hace a los hombres mantener opiniones. Y, en segundo término, sería uno e inmutable; no sería una cosa en Atenas y otra en Esparta, sino el mismo siempre y en todas partes. En resumen, sería algo de la naturaleza y no de los vientos mudables de la costumbre y la convención. En el hombre, como en todas las cosas del mundo, hay algo permanente, una "naturaleza" distinta de la apariencia, y captar esa naturaleza es precisamente lo que distingue el conocimiento de la opinión. Cuando Platón dice que es el filósofo quien conoce el bien, no se jacta con ello de omnisciencia; no hay sino el aserto de que existe un canon objetivo y de que el conocimiento es mejor que la adivinación. La analogía del conocimiento profesional o científico no se aleja nunca de la mente de Platón. El estadista debe conocer el bien de un estado del mismo modo que el médico conoce la salud, y de modo semejante debe entender cómo operan las causas que la perturban o que la mantienen. Sólo el conocimiento diferencia al estadista verdadero del falso, como sólo el conocimiento diferencia al médico del matasanos.

Esta determinación de ser científico implicaba para Platón, cuando escribió la *República*, que su teoría tenía que dibujar un estado ideal y no limitarse a describir un estado existente. Aunque ello pueda parecer paradójico, es literalmente cierto que la *República* describe una utopía, no porque sea una "novela", como

cree Dunning,[5] sino porque Platón intentó desde el primer momento hacer un estudio científico de la "idea del bien". El estadista debe saber qué es realmente el bien y, en consecuencia, qué se requiere para hacer un estado bueno. Debe saber también lo que es el estado, no en sus variaciones accidentales, sino lo que es intrínseca o esencialmente. Dicho sea de paso, el derecho del filósofo a gobernar sólo podría justificarse en el caso de que se demostrase que ello iba implícito en la naturaleza del estado. El estado platónico tiene que ser un "estado como tal", un tipo o modelo de todos los estados. Ninguna exposición meramente descriptiva de los estados existentes podía servir para este fin y ningún argumento meramente utilitario podría valer para justificar ese derecho del filósofo. La naturaleza general del estado como especie o tipo es el tema del libro, y el problema de si los estados reales se ajustan o no a ese modelo es secundario. Este procedimiento explica el modo bastante desdeñoso como trata Platón los problemas relativos a la puesta en práctica de su ideal, que es probable que preocupasen al lector moderno. Es fácil exagerar lo lejos que se encuentra el tipo platónico de las condiciones reales, pero tal como Platón concebía el problema, la cuestión de si podía crearse en la realidad su estado ideal era irrelevante. Lo que trataba de hacer era mostrar lo que en principio *tiene que ser* un estado; si los hechos no son como el principio, tanto peor para los hechos. O, dicho de modo un poco distinto, lo que hacía era suponer que el bien es lo que objetivamente es; que les guste a los hombres o que se les pueda convencer de que lo deseen, es otra cuestión. Si la virtud es conocimiento, hay que suponer, sin duda, que los hombres desearán el bien en cuanto descubran lo que es, pero el bien no será mejor por ello.

El modo de proceder de Platón en este punto será mucho más comprensible si nos damos cuenta de que su concepción de lo que constituiría una ciencia política satisfactoria se construye según el procedimiento de la geometría. La relación de la filosofía platónica con las matemáticas griegas era extraordinariamente íntima, tanto por la influencia ejercida sobre Platón por los pitagóricos, como por la inclusión en su propia escuela de cuando menos dos de los más importantes matemáticos y astrónomos de su tiempo. Se cuenta incluso que se negaba a admitir como discípulos a quienes no hubiesen estudiado geometría. Además, el propio Platón planteó a sus discípulos el problema de reducir los movimientos aparentemente irregulares de los planetas a figuras geométricas simples y el problema lo resolvió Eudoxo de Cnido.[6] Esta hazaña produjo la primera teoría científica del sistema planetario, así como la primera aproximación a una explicación matemática de un fenómeno natural. En resumen, el método y el ideal de la explicación científica exacta, que apareció por primera vez en la geometría y la astronomía griegas y que reapareció en la astronomía y la física matemática del siglo XVII, es una de las hebras de la gran tradición platónica. Tiene sus comienzos precisamente en la generación que contempló la fundación de la Academia y la elaboración de la *República*.

No es, pues, sorprendente que Platón imaginara que el progreso en la comprensión racional de la vida buena debía encontrarse por un camino semejante. Para él era evidente que la precisión de la ciencia exacta se basaba en la captación de los tipos; no hay geometría a menos que nos contentemos con manejar figuras idealizadas, sin tomar en cuenta las divergencias y complicaciones que aparecen en cada una de las representaciones del tipo. Todo lo que puede pretender el hecho empírico, por ejemplo en astronomía, es que los tipos empleados "guarden las apariencias"; en una palabra, que las deducciones del astrónomo den un resultado

[5] *History of Political Theories, Ancient and Mediaeval* (1905), p. 24.
[6] Sir Thomas Heath, *Aristarchus of Samos* (1913), caps. XV, XVI.

que concuerde en apariencia con lo que acontece en los cielos. Evidentemente, los tipos del astrónomo —sus verdaderos círculos y triángulos— nos dicen lo que "realmente" acontece.[7] Del mismo modo, la *República* no aspira a describir estados, sino a encontrar lo que es esencial o típico de ellos —los principios sociológicos generales en que se basa toda sociedad de seres humanos en la medida en que aspira a una vida buena—. La línea de pensamiento es, en lo sustancial, semejante a la que hizo defender a Herbert Spencer una "ética absoluta" deductiva, aplicable al hombre perfectamente adaptado de la sociedad completamente evolucionada, como tipo ideal de referencia para los estudios sociales descriptivos.[8] Puede dudarse de la utilidad y aun de la posibilidad de tal proyecto, tal como lo concibieron Platón o Spencer, pero es un gran error creer que Platón intentaba dejar que su imaginación se perdiera en un vuelo por las regiones de la fantasía.

LAS NECESIDADES RECÍPROCAS Y LA DIVISIÓN DEL TRABAJO

La proposición de que el estadista debe ser un hombre de ciencia que conozca la idea del bien, proporcionó a Platón un punto de vista que le permitía criticar la ciudad-estado, a la vez que un método que conducía al estado ideal. De ese punto se vio llevado directamente a su análisis del estado típico, y también aquí encontró que podía seguir la regla de la especialización. Las frecuentes analogías entre el estadista y otras clases de trabajadores expertos, artesanos u hombres de profesiones liberales son, en realidad, algo más que meras analogías. Ello es cierto, en primer lugar, porque las sociedades surgen como consecuencia de las necesidades de los hombres, que sólo pueden ser satisfechas en cuanto aquéllas se complementan. Los hombres tienen muchas necesidades y ninguno de ellos se basta a sí mismo. En consecuencia, se ayudan y hacen cambios entre sí. El ejemplo más sencillo es, naturalmente, la producción y cambio de alimentos y otros medios de mantenimiento físico, pero el argumento puede extenderse mucho más allá de las necesidades económicas de una sociedad. Para Platón esto aportaba el modelo de un análisis general de toda asociación de hombres en grupos sociales. Dondequiera que existe una sociedad, hay alguna forma de satisfacción de necesidades y algún cambio de servicios encaminado a este fin.

Este análisis que Platón introduce de modo tan sencillo y discreto en su construcción del estado ideal, es uno de los más profundos descubrimientos que contiene su filosofía social. Aclaró un aspecto de la sociedad que todo el mundo reconoce como de máxima importancia en toda teoría social y formuló de una vez por todas un punto de vista que la teoría de la ciudad-estado no abandonó nunca. Expuesto brevemente, equivale a esto: debe concebirse la sociedad como un sistema de servicios en el que todo hombre aporta algo y recibe algo. Lo que compete al estado es regular este cambio mutuo, y lo que trata de arreglar es la satisfacción más adecuada de las necesidades y el intercambio más armónico de servicios. Los hombres figuran en tal sistema como realizadores de una tarea necesaria y su importancia social depende del valor del trabajo que realizan. En consecuencia, lo que el individuo posee es, en primer término y de modo principal, un *status* dentro del cual tiene el privilegio de actuar, y la libertad que el estado le asegura no es tanto para el ejercicio de su libre voluntad como para la práctica de su vocación.

7 Cfr. el contraste entre la verdadera astronomía y la simple contemplación de las estrellas (*República*, 529 b-530 c) y el de la ciencia con el cálculo en la descripción de la educación superior en matemáticas (522 c-527 c).

8 *Data of Ethics*, cap. xv.

Tal teoría difiere de una que pinte las relaciones sociales en términos de contrato o pacto y que, en consecuencia, conciba al estado como interesado de modo primordial en el mantenimiento de la libertad de elección. Una teoría de este tipo aparece, como se señaló en el capítulo anterior, tanto en el fragmento del sofista Antifón como en las observaciones sobre la justicia que hace Glaucón en la primera parte del libro segundo de la *República*.[9] Pero Platón la rechazaba porque, basándose el pacto únicamente en la voluntad, nunca puede demostrar que la justicia sea íntrinsecamente una virtud. Sólo si se puede demostrar que lo que un hombre hace tiene sentido más allá del mero motivo de que quiere hacerlo, podrá probarse que los arreglos sociales se basan en la naturaleza y no en la convención. Hasta qué punto se consideró convincente el argumento, lo demuestra el hecho de que Aristóteles, en quien no influyó mucho la mayor parte de la defensa platónica de su estado ideal, estaba en esto totalmente de acuerdo con su maestro. El análisis de la comunidad contenido en las páginas iniciales de la *Política* no era sino una nueva versión del argumento platónico de que una sociedad se basa en las necesidades mutuas.

Pero el cambio de servicios implica otro principio de importancia casi igual: la división del trabajo y la especialización de las tareas. En efecto, para que sea posible satisfacer las necesidades mediante el cambio, cada uno tiene que tener más de lo que necesita de la mercancía que ofrece, del mismo modo que tiene que tener menos de lo necesario de la que recibe. Por consiguiente, es a todas luces necesario que exista alguna especialización. El agricultor produce más alimento del que necesita, en tanto que el zapatero produce más zapatos de los que puede usar. De ahí que sea ventajoso para ambos el hecho de que cada uno produzca para el otro, ya que los dos estarán mejor alimentados y vestidos trabajando juntos que si cada uno divide su trabajo para hacer las diversas cosas que necesita. Esto se basa, según Platón, en dos hechos fundamentales de la psicología humana, a saber: primero, que los diferentes hombres tienen diferentes aptitudes y, por lo tanto, algunos de ellos hacen mejor que otros algunas clases de trabajo; y segundo, que sólo se consigue la pericia aplicándose con firmeza a la obra para la que se es naturalmente apto.

> Por consiguiente, se producen todas las cosas en mayor número, mejor y con más facilidad, cuando cada uno, según sus aptitudes y en el tiempo oportuno, se dedica a un solo trabajo, estando dispensado de todos los demás.[10]

En este breve, pero extraordinariamente penetrante análisis de la sociedad y de la naturaleza humana se basa la ulterior construcción del estado platónico.

Resulta, en consecuencia, que el filósofo gobernante no es algo peculiar, sino que su pretensión de ejercer el poder se justifica mediante el mismo principio que opera en toda la sociedad. Si desterramos en absoluto la especialización, desterramos con ella todo intercambio social. Si imaginamos hombres sin ninguna diferencia de aptitud natural, ha desaparecido la base de la especialización. Si eliminamos toda preparación mediante la cual se perfeccione la aptitud natural, convirtiéndose en habilidad desarrollada, la especialización carece de sentido. Éstas son, pues, las fuerzas de la naturaleza humana en las que tienen que apoyarse la sociedad y el estado. El problema no es, entonces, el de si deben utilizarse, sino sólo el de cómo utilizarlas bien. ¿Debe dividirse a los hombres según sus aptitudes reales? ¿Debe

9 358 e *ss.*
10 *República*, 370 c.

educarse sabia y adecuadamente estas aptitudes para llevarlas a su forma más perfecta? ¿Deben ser sus necesidades superiores y más auténticas las necesidades que los hombres tratan de satisfacer cooperativamente o simplemente las necesidades de sus naturalezas inferiores y más voluptuosas? Estos problemas sólo pueden resolverse a la luz de lo que denomina Platón en términos amplios conocimiento del bien. Conocer el bien es saber cómo contestar a ellas. Y esa es la función especial del filósofo. Su conocimiento constituye a la vez la justificación de su derecho a gobernar y la causa de su deber de hacerlo.

CLASES Y ALMAS

Si reflexionamos sobre ello, será evidente que esta argumentación parte de un supuesto importante que Platón no expone de modo explícito. Se supone que las capacidades individuales son de tal tipo que, desarrolladas mediante una educación adecuadamente planeada y controlada, darán por resultado un grupo social armónico. Lo malo de los estados existentes es que la educación ha sido equivocada; o, en todo caso, si se necesita una herencia mejor —y Platón cree que se necesita—, una mejora de las estirpes existentes conseguirá esta finalidad. En otros términos, da por sentado que no hay en los seres humanos normales nada radicalmente asocial o antisocial que pueda producir desarmonía, precisamente por un desarrollo perfecto y complejo de las facultades individuales. Este supuesto no es cierto de modo evidente y muchos pensadores posteriores a Platón lo han discutido; algunos han llegado a suponer lo contrario, a saber, que la preparación socializada tiene que reprimir en mayor o menor grado la expresión del individuo. Pero esta posibilidad no entra en los cálculos de Platón. Aunque el supuesto que acabamos de mencionar no se expone de modo explícito, entra en la argumentación de la *República* en un punto en el que es probable, de no darse explicaciones, que resulte un tanto desconcertante. Este es el punto en el que se supone que el estado no es sino el individuo "descrito en caracteres mayores" [11] y en el que se supone, en consecuencia, que el problema de la justicia se transforma de búsqueda de una virtud individual en búsqueda de una propiedad del estado. La dificultad de la transición, que al lector moderno le parece un poco artificial, la enmascara Platón con la presunción de que es inherente a la naturaleza humana una aptitud para la sociedad y a la sociedad una adecuación a la naturaleza humana, e interpreta esto como paralelismo. La estructura subyacente, tanto el hombre como el estado, es la misma y ello impide que el bien del uno sea esencialmente distinto del bien del otro.

Hay que admitir que a este supuesto se debe buena parte de lo que hay de más atractivo en el ideal ético de la ciudad-estado y en la representación que de ella hace Platón. Ello explica por qué en la ética platónica no existe una separación última entre inclinación y deber o entre los intereses de los individuos y los de la sociedad a que pertenece. Cuando surgen tales conflictos —y la *República* se escribió porque surgen— el problema es cuestión de desarrollo y ajuste, no de represión y fuerza. Lo que necesita el individuo insocial es una mejor comprensión de su propia naturaleza y un desarrollo más completo de sus facultades a la luz de ese conocimiento. Su conflicto interno no es una lucha insoluble entre lo que desea y lo que debe hacer, porque, en último término, la plena expresión de sus facultades naturales es tanto lo que realmente desea como lo que tiene derecho a tener. El problema del estado bueno y el del hombre bueno son dos aspectos del mismo problema, y

11 368 d.

la solución de uno debe dar a la vez la del otro. La moralidad debe ser a la vez pública y privada y, cuando no ocurre así, la solución consiste en corregir el estado y mejorar el individuo hasta que alcancen su posible armonía. Puede dudarse con razón si, en términos generales, se ha expuesto alguna vez un ideal moral mejor que éste.

A la vez el intento platónico de hacer un análisis que sirva al propio tiempo para el individuo y para el estado, conduce a una teoría demasiado simplista para resolver el problema. El análisis del estado demuestra que es necesario que se realicen tres funciones. Hay que satisfacer las necesidades físicas latentes y el estado debe ser protegido y gobernado. El principio de especialización exige que se distingan los servicios esenciales y de ellos se sigue que hay tres clases: los trabajadores que producen y los "guardianes" que a su vez se dividen, aunque no de modo tan tajante, en soldados y gobernantes o —si se trata de un solo gobernante— el filósofo-rey. Pero como la división de funciones se basa en la diferencia de aptitudes, las tres clases se basan en el hecho de que existen tres especies de hombres: los que son por naturaleza aptos para el trabajo, pero no para el gobierno, los que son aptos para gobernar, pero sólo bajo el control y la dirección de otros y, por último, los que son aptos para los más altos deberes del hombre de estado, tales como la elección última de medios y fines. Esas tres aptitudes implican en el aspecto psicológico tres facultades o "almas" vitales, a saber, la que incluye las facultades apetitivas y nutritivas, que Platón supone que residen más abajo del diafragma, la ejecutiva o "valerosa", que para Platón se encuentra en el pecho y, la que conoce o piensa, el alma racional, situada en la cabeza. Parecería natural que cada una de estas almas tuviera su excelencia o virtud especial y propia, y Platón realiza en parte este plan. La sabiduría es la excelencia del alma racional y la valentía la de la activa, pero Platón duda de si la templanza puede limitarse al alma nutritiva. La justicia es la interrelación propia de las tres funciones, tanto si se trata de las clases del estado como de las facultades del individuo.

Sería probablemente equivocado dar demasiada importancia a esta teoría de las "tres almas". Platón no parece haber tratado nunca de desarrollarla seriamente, y con frecuencia no la utiliza en sus estudios psicológicos. Por otra parte, no es cierto que en la *República* se distinga a las tres clases del modo tan tajante como deberíamos esperar dada su exposición esquemática de la teoría. Las clases no son, sin duda, castas, ya que la pertenencia a ellas no es hereditaria. Por el contrario, su ideal parece ser una sociedad en la que se da a cada niño la educación más elevada que sus facultades naturales le permiten aprovechar y en la que cada individuo asciende dentro de la *polis* a la posición más elevada que sus méritos (su capacidad más su educación y experiencia) le permiten desempeñar adecuadamente. En la *República*, Platón se muestra notablemente libre de todo prejuicio temperamental de clase —mucho más libre, por ejemplo, que Aristóteles— y mucho más libre de lo que parece estar en el esquema del estado que ocupa el segundo lugar en la escala de preferencia descrito en *Las leyes*. Pero una vez reconocido todo esto, subsiste el hecho de que el paralelismo que dio por supuesto entre las capacidades mentales y las clases sociales es una influencia restrictiva que le impidió tratar en la *República* de modo adecuado la complejidad de los problemas políticos que estudia. La teoría lo obligó a suponer que toda la inteligencia del estado se concentraba en los gobernantes, aunque sus repetidas referencias a la habilidad de los artesanos demuestran que no tomaba al pie de la letra el principio. Por otra parte, en su capacidad política los trabajadores no tienen otra obligación sino la de obedecer, lo que casi equivale a decir que propiamente no tienen en absoluto capacidad

política. La posición que se les asigna no puede ser corregida ni siquiera por la educación, ya que no parecen necesitar educación para la actividad cívica ni para la participación en las actividades autónomas de la comunidad. En esta parte de la vida del estado no son más que espectadores.

Con frecuencia se ha atribuido este resultado —así lo hace, por ejemplo, Edward Zeller [12]— a un desprecio por los artesanos y las manufacturas en comparación con el trabajo intelectual, pero en verdad Platón mostró una admiración más auténtica que Aristóteles por la habilidad manual. La explicación de ello debe encontrarse, sobre todo, en el supuesto de que el buen gobierno no es sino cuestión de conocimiento y que el conocimiento lo posee siempre una clase de técnicos, lo mismo que ocurre en la práctica de la medicina. Según Platón, la mayor parte de los hombres se encuentra de modo permanente en relación con sus gobernantes en la misma situación que el enfermo con su médico. Aristóteles planteó a este respecto un problema muy oportuno al preguntar si no hay casos en que la experiencia es una guía mejor que el conocimiento de un técnico.[13] El hombre que tiene que vivir en una casa no necesita que el constructor de la misma le diga si es cómoda o no. Pero las ideas de Platón respecto al conocimiento sólido cuando escribió la *República* daban poca importancia a la experiencia. El resultado fue que no pudo percibir uno de los aspectos políticos más significativos de la ciudad-estado, la vida civil de la cual deseaba perfeccionar. Su desconfianza respecto de la "feliz despreocupación" era tan grande que pasó al extremo opuesto y no concedía a los artesanos ninguna capacidad para el servicio público, salvo en sus oficios. La antigua discusión libre de la asamblea y el consejo de la *polis* han desaparecido por completo y hay que desarraigar por entero de las masas este aspecto de la personalidad humana que el demócrata ateniense estimaba por encima de todo. Por lo que se refiere a las actividades superiores de la vida, aquéllas se encuentran sometidas a la tutela de quienes son más sabios que ellas.

LA JUSTICIA

La teoría del estado contenida en la *República* culmina en la concepción de la justicia. La justicia es el vínculo que mantiene unida a una sociedad, una unión armónica de individuos cada uno de los cuales ha encontrado la ocupación de su vida con arreglo a su aptitud natural y a su preparación. Es tanto una virtud pública como privada, ya que por medio de ella se conserva el máximo bien tanto del estado como de sus miembros. Nada es mejor para el hombre que tener su ocupación y ser apto para ella; nada es mejor para los demás hombres y para toda la sociedad que el hecho de que cada uno cumpla así los deberes que le corresponden con arreglo a la posición a que tiene derecho.

> Puede definirse, pues, la justicia como el principio de una sociedad compuesta de diferentes tipos de hombres que se han unido bajo el impulso de su necesidad recíproca y que por su combinación en una sociedad y su concentración en sus diversas funciones han constituido un todo que es perfecto por ser el producto y la imagen de la totalidad de la mente humana.[14]

Esta es la exposición platónica de la definición de la justicia como consistente *prima facie* en "dar a cada uno lo suyo", porque lo suyo de cada uno consiste en

12 *Plato and the Older Academy*, trad. ingl. de S. F. Alleyne y Alfred Goodwin, 1888, p. 473.
13 *Política*, 3, 11; 1282 a 17 ss.
14 E. Barker, *Greek Political Theory, Plato and His Predecessors* (1925), pp. 176 s.

que se le trate como lo que es, según su capacidad y preparación, en tanto que lo que *él* debe a la sociedad es la realización honesta de las tareas requeridas por el puesto que en ella se le ha atribuido.

Para un lector moderno, tal definición de la justicia es, por lo menos, tan notable por lo que omite como por lo que incluye. No es en ningún sentido una definición jurídica, porque le falta la noción —que comportan la palabra latina *ius* y la inglesa *right* (derecho)— de unos poderes de acción voluntaria en el ejercicio de los cuales debe el hombre estar protegido por la ley y apoyado por la autoridad del estado. A falta de esta concepción, Platón no entiende por justicia, salvo remotamente, el mantenimiento de la paz y el orden públicos; por lo menos, el orden externo no es sino una pequeña parte de la armonía que crea el estado. Lo que el estado proporciona a sus ciudadanos no es tanto la libertad y la protección cuanto una vida —todas las oportunidades de intercambio social que constituyen lo necesario y las comodidades de una existencia civilizada—. Es cierto que en tal vida social hay derechos, del mismo modo que hay deberes, pero difícilmente puede decirse que correspondan en ningún sentido peculiar a los individuos. Son más bien inherentes a los servicios o funciones que los individuos realizan. Basándose, como lo hace Platón, en el principio de que el estado lo crean las necesidades mutuas, el análisis se desarrolla necesariamente en términos de servicios y no de poderes. Ni siquiera el gobernante constituye una excepción, ya que sólo tiene la especial función a que le da derecho su sabiduría. La noción de autoridad o poder soberano tal como la que adscribían los romanos a sus magistraturas, no tiene prácticamente sitio en la teoría política de Platón, ni en realidad en la de ningún filósofo griego.

Esto completa el esquema general de la teoría del estado de Platón. Partiendo del concepto de que el bien tiene que ser conocido mediante el estudio metódico, la teoría interpreta la sociedad alrededor de esta idea, mostrando que el principio está implícito en toda sociedad. La división del trabajo y la especialización de tareas son condiciones de la cooperación social, y el problema del filósofo-rey es el de ordenar estas cuestiones del modo más ventajoso. Como el carácter social es un rasgo inherente a la naturaleza humana, en la que es innato, la máxima ventaja para el estado significa también la máxima ventaja para los ciudadanos. En consecuencia, la meta es un ajuste perfecto de los seres humanos a las posibilidades de empleo significativo que proporciona el estado. Casi podría decirse que el resto de la argumentación platónica es un corolario. El único problema que queda se refiere a los medios por los cuales puede el estadista conseguir el ajuste necesario. En términos generales no hay sino dos maneras de afrontar este problema. Se eliminan los obstáculos especiales que se oponen a la buena ciudadanía o se desarrollan las condiciones positivas de la buena ciudadanía. Lo primero da como resultado la teoría del comunismo; lo segundo, la teoría de la educación.

LA PROPIEDAD Y LA FAMILIA

El comunismo platónico adopta dos formas principales que confluyen en la abolición de la familia. La primera es la prohibición de la propiedad privada, tanto de casas como de tierras o de dinero, a los gobernantes, y la disposición de que vivan en cuarteles y tengan sus comidas en una mesa común. La segunda es la abolición de una relación sexual monógama permanente, que es sustituida por una procreación regulada por mandato de los gobernantes, con el fin de conseguir la mejor descendencia posible. Esta agrupación de las funciones sociales de procrear hijos

y de producir y poseer bienes era más evidente en una sociedad que vivía de modo principal en un régimen de economía doméstica que en la nuestra. Era fácil ligar una innovación radical con respecto a una de ellas con una innovación con respecto a la otra. Sin embargo, en la *República* el comunismo se aplica sólo a la clase de los guardianes, es decir, a los soldados y a los gobernantes, en tanto que se deja a los artesanos en posesión de sus familias —tanto de sus propiedades como de sus esposas. No se explica cómo puede ser congruente esto con el ascenso de los rangos inferiores a los superiores. Pero la verdad es que Platón no se toma la molestia de desarrollar su plan con mucho detalle. Aún más extraño es el hecho de que —en conexión con su teoría de la propiedad privada— no dice nada acerca de los esclavos. Es un hecho que el estado platónico parecía poder existir sin esclavitud, ya que no se menciona ningún trabajo que debieran desempeñar de modo especial los esclavos, aspecto éste que difiere de modo notable del estado de *Las leyes*. Esto ha llevado a Constantin Ritter a sostener que en la *República* la esclavitud está "abolida en principio".[15] Pero es casi increíble que Platón intentase abolir una institución universal sin mencionarla. Es más probable que considerase a la esclavitud como cosa de poca monta.

Platón no fue, en modo alguno, el único en creer que una división económica tajante entre los ciudadanos de un estado es una situación política peligrosísima. En general, los griegos admitían con toda franqueza que los motivos económicos tienen mucha influencia en la determinación de la acción política y la afiliación política. Mucho antes de que se escribiera la *República*, Eurípides había dividido a los ciudadanos en tres clases: los ricos ociosos, que siempre ambicionan más; los pobres, que nada tienen y están devorados por la envidia, y la clase media —los guardianes del orden— que "salva las ciudades".[16] El estado oligárquico significaba para los griegos un estado gobernado por los nobles en su propio interés, y en el cual la posesión de propiedad es hereditaria, en tanto que un estado democrático era el que estaba gobernado por y para "los muchos", que no tenían cuna ni propiedad. La diferencia económica era la clave de la distinción política, como se ve claramente en la descripción platónica de la oligarquía.[17] Por consiguiente, la importancia de las causas económicas en la vida política no era una idea nueva y, al creer que la gran diversidad de riqueza era incompatible con el buen gobierno, Platón seguía una convicción general que representaba la experiencia griega de muchas generaciones. Las causas del desasosiego cívico en Atenas, por lo menos desde los días de Solón, habían sido principalmente de este tipo.

Tan firmemente estaba convencido Platón de los perniciosos efectos de la riqueza sobre el gobierno, que no veía medio de abolir el mal como no fuera la abolición de la riqueza misma por lo que se refiere a soldados y gobernantes. No existe otro procedimiento de curar la ambición de los gobernantes que no sea el de negarles el derecho a llamar propia a ninguna cosa. La devoción a su profesión cívica no admite ningún rival privado. El ejemplo de Esparta, donde se negaba a los ciudadanos el uso del dinero y el privilegio de dedicarse al comercio, tuvo sin duda mucho peso en la formación de este criterio platónico. Sin embargo, hay que estudiar cuidadosamente sus razones. No le importan en lo más mínimo las desigualdades de riqueza porque sean injustas en lo que se refiere a los individuos. Su finalidad era conseguir el grado máximo posible de unidad dentro del estado y la propiedad privada es incompatible con esa unidad. Es característica del pen-

15 *Platon, sein Leben, seine Schriften, seine Lehre* (1923), vol. II, p. 596.
16 *Las suplicantes*, versos 238-245.
17 *República*, 551 d.

samiento griego la importancia atribuida a este aspecto, porque cuando Aristóteles critica el comunismo, no lo hace por considerarlo injusto, sino basándose en que no produciría en realidad la unidad deseada. El comunismo de Platón tiene, pues, una finalidad estrictamente política. El orden de ideas es exactamente el reverso del que ha animado de modo principal las utopías socialistas modernas; Platón no trata de utilizar el gobierno para igualar la riqueza, sino que iguala la riqueza con objeto de eliminar del gobierno una influencia perturbadora.

Lo mismo ocurre también con la finalidad que persigue Platón al abolir el matrimonio, ya que considera que el afecto familiar, dirigido hacia determinadas personas, es un poderoso rival del estado en la competencia por conseguir la lealtad de los gobernantes. La preocupación por los hijos propios es una forma de egoísmo más artera que el deseo de propiedad y Platón considera que la educación de los niños en los hogares es una mala preparación para la devoción con alma y vida que el estado tiene derecho a exigir. Por lo que hace al matrimonio, el criterio platónico se basa, además, en otras finalidades. Lo abrumaba lo casual del apareamiento humano que, como dice, no se toleraría en la cría de ningún animal doméstico. La mejora de la raza exige un tipo de unión más controlado y selectivo. Por último, la abolición del matrimonio suponía probablemente una crítica implícita de la posición de las mujeres en Atenas, donde sus actividades se resumían en el cuidado de la casa y la crianza de los hijos. Platón consideraba que con esto se privaba al estado de la mitad de sus potenciales guardianes. Por otra parte, no veía que en la capacidad natural de las mujeres hubiera nada que correspondiera a la práctica ateniense, ya que muchas mujeres están tan capacitadas como los hombres para pechar con obligaciones políticas y aun militares. Las mujeres de la clase de los guardianes deben, en consecuencia, compartir todo el trabajo de los hombres, lo que hace necesario que ambos reciban la misma educación y estén libres de los deberes domésticos estrictos.

Hay algo un poco desagradable para el gusto moderno en el modo frío y nada sentimental en que argumenta Platón pasando de la cría de animales domésticos a las relaciones sexuales de hombres y mujeres. No es que considere al sexo con ligereza, sino absolutamente lo contrario; pide un grado de control y de dominio de sí mismo que no se ha puesto en práctica nunca en ninguna población numerosa. Lo que ocurre es que sigue una línea de pensamiento sin desviarse en absoluto de ella y tomando muy poco en cuenta dificultades que son manifiestas para el sentimiento aunque no se formulen de modo explícito. Hay que conseguir la unidad del estado; la propiedad y la familia son obstáculos que se le oponen; en consecuencia, tienen que desaparecer la propiedad y el matrimonio. No puede haber duda de que Platón empleaba aquí el lenguaje auténtico del radicalismo doctrinario que está dispuesto a seguir la argumentación hasta los últimos extremos a que pueda llegar. Por lo que hace al sentido común, la respuesta de Aristóteles no dejó nada por decir. Es posible —dijo el Estagirita— unificar un estado hasta el punto de que deje de ser estado. Una cosa es una familia y otra un estado, y es mejor que ninguna de ellas trate de imitar a la otra.

LA EDUCACIÓN

Por mucha que fuera la importancia atribuida por Platón al comunismo como medio de eliminar obstáculos del camino del estadista, no era en el comunismo, sino en la educación, donde ponía mayor confianza. En efecto, la educación es el medio positivo gracias al cual puede el gobernante modelar la naturaleza humana

en la dirección conveniente para producir un estado armónico. Un lector moderno no puede menos de asombrarse ante el gran espacio dedicado a la educación, el meticuloso cuidado con que se sopesan los efectos de los diferentes estudios y la forma en que da por supuesto Platón que el estado es, en primer término y de modo principal, una institución educativa. Llega a denominarlo "la gran cosa"; si los ciudadanos están bien educados, verán claro a través de las dificultades que se les oponen y harán frente a las situaciones difíciles conforme se presenten. Tan extraordinario es el papel desempeñado por la educación en el estado ideal platónico, que algunos autores han considerado que aquélla constituye el tema principal de la *República*. Rousseau dijo que este libro apenas era una obra política, pero que era la obra más grande jamás escrita en materia de educación Es evidente que ello no es accidental, sino resultado lógico del punto de vista desde el cual se escribió el libro. Si la virtud es conocimiento, puede enseñarse, y el sistema educativo para enseñarla forma parte indispensable de un estado bueno. Desde el punto de vista de Platón, con un buen sistema educativo es posible cualquier mejora; si se descuida la educación, importa poco lo que haga el estado.

Concedido este grado de importancia a la educación, se sigue naturalmente de ello que el estado no puede dejarla a la demanda privada y a una fuente comercializada de oferta, sino que tiene que proveer los medios necesarios y que ocuparse de que los ciudadanos reciban efectivamente la preparación que necesitan, y tiene que asegurarse de que la educación impartida es congruente con la armonía y bienestar del estado. El plan de Platón establece, en consecuencia, un sistema de educación obligatoria bajo el control del estado. Su plan educativo se divide naturalmente en dos partes: la educación elemental, que comprende la preparación de los jóvenes hasta la edad de veinte años y culmina en el comienzo del servicio militar,[18] y la educación superior, destinada a aquellas personas selectas de ambos sexos que vayan a ser miembros de las dos clases gobernantes, la cual se extenderá desde los veinte hasta los treinta y cinco años. Es necesario considerar separadamente, como hace el propio Platón, estas dos ramas de la educación.

El plan de un sistema educativo obligatorio y dirigido por el estado fue probablemente la innovación más importante sugerida por Platón en relación con la práctica ateniense; la insistencia con que se refiere a ella en la *República* puede interpretarse como una crítica de la costumbre democrática de dejar que cada hombre consiga para sus hijos la educación que bien le parezca o que encuentre en el mercado. En el *Protágoras* sugiere en términos generales que con frecuencia se da menos importancia a la educación de los hijos que a la doma de un buen potro. El hecho de que se excluya de la educación a las mujeres cae dentro de la misma crítica. Como Platón creía que las capacidades naturales de niños y niñas no eran de diferente especie, concluía lógicamente que ambos sexos debían recibir el mismo tipo de instrucción y que las mujeres debían poder desempeñar los mismos cargos que los hombres. Desde luego, no se trata, en ningún sentido, de un argumento en favor de los derechos de las mujeres, sino meramente de un plan encaminado a conseguir para el estado toda la capacidad natural de que fuera posible disponer. Dada la importancia que tiene la educación en el estado, es extraordinario que Platón no estudie nunca la educación de los artesanos y que ni siquiera aclare si han de ser incluidos en el plan de instrucción elemental ni,

18 El servicio militar obligatorio de los muchachos atenienses entre los dieciocho y los veinte años probablemente no estaba aún en vigor cuando escribía Platón, aunque, como supone Wilamowitz, como consecuencia de *Las leyes* fue puesto en práctica no muchos años más tarde. (*Aristoteles und Athen*, 1893, vol. I, pp. 191 ss.)

mucho menos, caso afirmativo, la forma de hacerlo. Este hecho es otro ejemplo de la vaguedad y generalidad de sus conclusiones, ya que, a menos que un sistema educativo abierto a la competencia hiciera posible la selección, parece totalmente impracticable su inequívoca intención de elevar de rango a los hijos de padres artesanos que presentasen promesas de dar buenos frutos. Por otra parte, no excluía a los artesanos y es discutible si, como han creído algunos comentaristas, en especial Zeller, la omisión es una prueba del desprecio aristocrático sentido por Platón hacia los trabajadores. Por lo menos es cierto que no establecía una gran base de educación común, pese a lo mucho que esperaba de la educación selectiva de los jóvenes mejor dotados.

El plan de educación elemental bosquejado en la *República* era más bien una reforma de la práctica existente que la invención de un sistema totalmente nuevo. En términos generales puede decirse que la reforma consistía en combinar la preparación dada de ordinario al hijo del caballero ateniense con la educación controlada por el estado que se daba a los jóvenes espartanos y en revisar a fondo el contenido de ambas. El plan de enseñanza se dividía, en consecuencia, en dos partes: gimnasia para la preparación del cuerpo y "música" para la del espíritu. Por música entendía Platón especialmente el estudio e interpretación de las obras maestras de la poesía, junto con cantar y tocar la lira. Es fácil exagerar la influencia ejercida por Esparta sobre la teoría platónica de la educación. Su rasgo más auténticamente espartano consiste en dedicar la educación exclusivamente a la preparación cívica. Su contenido era típicamente ateniense y su finalidad está dominada por el cultivo moral e intelectual. Esto es cierto aun de la gimnasia, que sólo de modo secundario aspira a la proeza física. Puede denominarse a la gimnasia preparación del alma por intermedio del cuerpo, a diferencia de la preparación directa del alma mediante la música. Está destinada a inculcar cualidades militares, tales como el dominio de sí mismo y el valor, un rigor físico dulcificado por la templanza, como la define el propio Platón. El plan educativo platónico representa, pues, una concepción ateniense y no espartana de lo que constituye un hombre educado. Cualquier otra conclusión sería inconcebible para un filósofo que creía que la única salvación posible de los estados había de encontrarse en el ejercicio de una inteligencia preparada.

Pero aunque el contenido de la educación elemental era principalmente la poesía y las formas superiores de la literatura, no puede decirse que Platón desease de modo especial una apreciación estética de tales obras. Las consideraba más bien como un medio de educación moral y religiosa —hasta cierto punto del mismo modo que han considerado la Biblia los cristianos. Por esta razón, se proponía no sólo expurgar en forma radical a los poetas del pasado, sino someter a los del futuro a una censura ejercida por los gobernantes del estado, con objeto de que no pudiera caer en manos de la juventud nada susceptible de ejercer sobre ella una mala influencia moral. En efecto, un hombre que como Platón era un consumado artista, tenía una concepción singularmente filistea del arte. Acaso fuese más cierto decir que cuando escribe acerca del propósito moral del arte aparece en él una nota puritana, casi ascética, que resulta, en términos generales, anacrónica en un griego del siglo IV, aunque vuelve a presentarse en otros pasajes de las obras de Platón. Filosóficamente, esto tiene conexión con el contraste tajante entre cuerpo y alma, que es más evidente en el *Fedón* que en ninguna de las demás obras de Platón, de quien pasó al cristianismo. La pobreza que exige Platón de sus gobernantes muestra acaso la misma tendencia, así como la preferencia expresada por una forma de estado muy primitiva (sin lujo), al comienzo de su cons-

trucción del estado ideal, y la sugestión que acompaña al mito de la caverna de que el filósofo puede tener que verse obligado a descender de una vida de contemplación y a tomar parte en los asuntos humanos. Evidentemente, el gobierno de los filósofos podría convertirse con facilidad en gobierno de los santos. Es probable que lo más análogo que haya existido nunca al estado ideal de Platón sea una orden monástica.

Indudablemente, la propuesta más original, a la vez que más característica, formulada en la *República* es el sistema de educación superior, mediante el cual se han de preparar estudiantes seleccionados entre los veinte y treinta y cinco años para las posiciones más elevadas de la clase de los guardianes. Se ha subrayado bastante la relación que pueda existir entre tal concepto de la educación superior y el establecimiento de la Academia, y de todo el plan de una ciencia y un arte del hombre de estado. A no ser en la Academia, no había nada en la educación griega sobre lo que pudiera haber construido Platón; la idea era entera y característicamente suya. La educación superior de los guardianes era conscientemente profesional y Platón escogió para su plan de estudios los únicos estudios científicos que conocía —matemáticas, astronomía y lógica. Sin duda creía que esos estudios más exactos son la única introducción adecuada al estudio de la filosofía, y hay pocas razones para dudar de que esperaba que el especial objeto de estudio del filósofo —la idea del bien— diese resultados de precisión y exactitud comparables a los de aquellas ciencias. Por esta razón, el plan del estado ideal culmina en el plan de una educación en la que se habría de fomentar tales estudios, y se habría de emprender nuevas investigaciones y de colocar a disposición de los gobernantes nuevos conocimientos. No es necesario creer que Platón estuviera en lo cierto al esperar una ciencia de la política tan exacta como las matemáticas para apreciar la grandeza de tal concepción. No sería justo exigir de él más que el intento de seguir la dirección que, en sus manos y en las de sus discípulos, estaba creando en las matemáticas lo que constituye acaso el más auténtico monumento a la inteligencia humana.

LA OMISIÓN DEL DERECHO

Pocos libros que aspiran a constituir tratados de política tienen un razonamiento tan trabado o tan bien coordinado como la *República*. Acaso ninguno tiene una línea de pensamiento tan audaz, tan original o tan sugestiva. Es esta cualidad la que ha hecho de la *República* un libro para todos los tiempos, del que las épocas posteriores han sacado las inspiraciones más variadas. Por la misma razón, su mayor importancia es general y difusa, y no resultado de la imitación directa. La *República* fue la más grande de las utopías y toda la tribu de filósofos utópicos la siguió, pero este aspecto del libro interesaba tan poco a Platón que casi no le importaba el desarrollo de los detalles del plan. La verdadera novela de la *República* es la novela de la inteligencia libre, no ligada por la costumbre, no trabada por la estupidez y la terquedad humanas, capaz de dirigir aun a las propias fuerzas de la costumbre y la estupidez y de llevarlas hacia una vida racional. La *República* es eternamente la voz del estudioso, la profesión de fe del intelectual, que ve en el conocimiento y la ilustración las fuerzas en que tiene que apoyarse el progreso social. Y en verdad ¿quién puede decir cuáles son los límites del conocimiento como fuerza política? Y ¿qué sociedad ha tratado hasta ahora de aplicar a sus problemas el pleno poder de una inteligencia científica y preparada?

Sin embargo, es imposible eludir la conclusión de que en la *República*, Platón,

como la mayoría de los intelectuales, llevó la simplificación de su problema mucho más allá de lo que puede soportar la provincia de las relaciones humanas. No puede darse por supuesto sin más examen que un despotismo ilustrado sea la última palabra en política —y Platón está en lo cierto cuando concluye que el gobierno por la inteligencia tiene que ser gobierno de unos pocos. La presunción de que el gobierno no es sino cuestión de conocimiento científico, algo que la masa de los hombres puede dejar en manos de unos pocos técnicos muy preparados, no toma en cuenta la profunda convicción de que hay algunas decisiones que un hombre tiene que tomar por sí sólo. Esto no es, ciertamente, argumentar en favor de la táctica de resolver los asuntos a fuerza de equivocarse y rectificar, en los casos en que ese equivocarse y rectificar no significa sino elegir a tientas medios para unos fines reconocidos. Pero el argumento de Platón supone que la elección de fines es comparable, en términos exactos, con la elección de medios para un fin sobre el que ya ha recaído acuerdo, cosa que sencillamente no es verdad. Su comparación del gobierno con la medicina, llevada al último extremo, reduce la política a algo que no es política. En efecto, un ser humano adulto, responsable, aunque a veces no llegue a filósofo, no es ciertamente un enfermo que no necesita sino el cuidado de personas expertas en medicina. Entre otras cosas, necesita el privilegio de cuidarse por sí mismo y de actuar con responsabilidad con otros seres humanos igualmente responsables. Un principio que reduce la subordinación política a un tipo, la relación de los que saben con los que no saben, simplifica demasiado los hechos.

No es el aspecto menos importante de la *República* lo que omite, es decir, el derecho y la influencia de la opinión pública. La omisión es perfectamente lógica, ya que el argumento de Platón es irrefutable si se acepta su premisa. Si los gobernantes están cualificados para serlo meramente por su superior conocimiento, o bien el juicio de la opinión pública sobre sus actos es irrelevante o bien la ficción de consultar a aquélla es un mero acto de jesuitismo político para enfrenar el "descontento de las masas". De modo semejante es tan estúpido atar las manos del filósofo-rey con las normas jurídicas como obligar a un médico experto a que copie su receta de un formulario médico. Pero en realidad esa argumentación entraña una petición de principio. En efecto, supone que la opinión pública no es sino una representación confusa de lo que el gobernante conoce ya con mayor claridad, y que el derecho no tiene otro sentido que el de dar la norma menos torpe que pueda encajar en un caso medio. Y esto no es una descripción, sino una caricatura. Como dijo Aristóteles, el conocimiento de una cosa utilizada, que se adquiere por experiencia directa, es diferente del conocimiento de un hombre de ciencia acerca de la misma cosa, y es lógico suponer que sea precisamente esa experiencia inmediata de las presiones y cargas del gobierno, de su influencia sobre los intereses y fines humanos, lo que exprese la opinión pública. También es lógico suponer que el derecho no contiene sólo una norma media, sino además una acumulación de los resultados de la aplicación de la inteligencia a los casos concretos, y el ideal de un trato equitativo para otros casos semejantes.

En cualquier caso el estado ideal de la *República* era sencillamente una negación de la fe política de la ciudad-estado, con su ideal de la libre ciudadanía y su esperanza de que cada hombre, dentro de los límites de sus facultades, pueda ser copartícipe de los deberes y privilegios del gobierno. En efecto, este ideal se basaba en la convicción de que existe una distinción moral imposible de desarraigar entre sujeción a la norma jurídica y sujeción a la voluntad de otro ser humano, aunque ese otro hombre sea un déspota sabio y benévolo. La diferencia consiste en que lo

primero es compatible con un sentido de libertad y dignidad, en tanto que lo segundo no lo es. El sentido de su propia libertad bajo el derecho era precisamente el elemento de la ciudad-estado sobre el que construía el griego la más alta valoración moral y lo que constituía, a su juicio, la diferencia entre un griego y un bárbaro. Y hay que reconocer que esta convicción ha pasado de los griegos a los ideales morales de la mayor parte de los gobiernos europeos. Se expresó en el principio de que "los gobiernos derivan sus justos poderes del consentimiento de los gobernados", y por vago que sea el *significado* del consentimiento, es difícil imaginar que ese ideal desaparezca. Por esta razón la omisión platónica del derecho en el estado ideal no puede interpretarse de otro modo que como consecuencia de no haber percibido un importante aspecto moral de la misma sociedad que deseaba perfeccionar.

A la vez, es evidente que Platón no podía haber incluido el derecho como elemento esencial del estado sin reconstruir toda la armazón filosófica de la que forma parte el estado ideal. La omisión no era caprichosa, sino una consecuencia lógica de la filosofía. En efecto, si, como supone Platón, el conocimiento científico es siempre superior a la opinión popular, no hay base para ese respeto a la norma jurídica que la convierte en el poder soberano del estado. El derecho pertenece a la categoría de las convenciones; surge mediante el uso y la costumbre; es el producto de una experiencia que se desarrolla poco a poco de precedente en precedente. Una sabiduría que surge mediante una penetración racional en la naturaleza no puede abdicar de sus títulos ante el título del derecho, a menos que el propio derecho tenga acceso a un tipo de sabiduría diferente de la que posee la razón científica. Si Platón se equivoca al tratar de convertir al estado en una institución educativa, si con ello coloca sobre la educación una carga que ésta no puede soportar, hay que volver a examinar los principios filosóficos —y en especial el agudo contraste entre naturaleza y convención y entre razón y experiencia. Fue la sospecha de que podría ocurrir así, o por lo menos el sentido de que la teoría contenida en la *República* no había llegado hasta el fondo de todos los problemas a los que se refería, lo que llevó a Platón, en los últimos años de su vida, a considerar el lugar que ocupa el derecho en el estado y a formular en *Las leyes* otro tipo de estado en el que la fuerza dirigente había de ser el derecho y no el conocimiento.

IV. PLATÓN: "EL POLÍTICO" Y "LAS LEYES"

LA ÚLTIMA forma de la filosofía política de Platón, contenida en el *Político* y en *Las leyes*, es posterior en muchos años a la contenida en la *República*. Las dos obras posteriores se parecen y la teoría en ellas contenida presenta un marcado contraste con la de la *República*; su combinación nos ofrece los resultados finales de la reflexión platónica sobre los problemas de la ciudad-estado. *Las leyes* fue, sin duda, una obra de la senectud del filósofo y todos los críticos están de acuerdo en encontrar en ella pruebas de una decadencia de sus facultades, aunque con frecuencia se ha exagerado mucho esa decadencia. Por lo que hace a la calidad literaria, no hay comparación entre la *República* y *Las leyes*. El primero de esos libros es, literariamente, una de las más grandes obras maestras de toda la historia de la filosofía. Por el contrario, *Las leyes* constituye una obra de lectura difícil. Aun tomando en cuenta todas las libertades permitidas por el diálogo, resulta desordenada; es verbosa y llena de repeticiones. Es bastante verosímil la tradición de que el autor no pudo llevar a cabo la revisión final. Contiene pasajes bellos —pasajes que eruditos competentes consideran tan bellos como cualesquiera otros que puedan encontrarse en las obras de Platón—, pero el filósofo había perdido la capacidad de lograr un efecto literario sostenido, o el interés por conseguirlo.

Debido a sus defectos de estilo, *Las leyes* han sido muy poco leídas en comparación con la *República*, y acaso ha habido una tendencia a confundir la decadencia de calidad literaria con la de vigor intelectual. Ello es ciertamente equivocado. La filosofía política de *Las leyes* carece del impulso audaz de construcción especulativa que se encuentra en la *República*, pero por otra parte, en la última forma de su teoría, Platón trató de enfrentarse a las realidades políticas de un modo que nunca intentó en su obra más antigua. Esto explica en parte su falta de orden; su desarrollo sigue con menos ajuste una sola línea de pensamiento y se basa en mayor grado en las complejidades de su tema. La *República* es un libro para todos los tiempos porque la generalidad de sus principios es casi atemporal. Pero la forma posterior del pensamiento platónico tuvo una mayor influencia en el desarrollo de la filosofía política hecho por sus sucesores en el mundo antiguo. Ello es evidente por lo que se refiere a Aristóteles, ya que el punto de partida de *La política* está constituido por el *Político* y *Las leyes* y no por la *República*. Por lo que se refiere a su influencia sobre el estudio de problemas políticos específicos en sus aspectos teóricos —tales como la constitución de los estados, su organización política y especialmente la teoría de la denominada forma "mixta" de gobierno—, sería difícil exagerar la importancia de *Las leyes*.

LA READMISIÓN DEL DERECHO

La línea seguida por Platón en la República produjo una teoría en la que todo se subordina al ideal del filósofo-rey, cuyo único título de autoridad se debe al hecho de que él, y sólo él, conoce lo que es bueno para los hombres y para los estados. El desarrollo de este tipo de reflexión dio por resultado la total exclusión del derecho del estado ideal y la concepción del estado como institución únicamente educativa en la cual la mayoría de los ciudadanos se encuentra en una situación de tutela permanente ejercida por el filósofo-rey. Esto era absolutamente contrario a las convicciones más profundas de los griegos respecto al valor moral de la libertad bajo el derecho y al de la participación de los ciudadanos en la tarea del gobierno propio. En este sentido la primera forma de la teoría política

de Platón era unilateral por su devoción a un solo principio e inadecuada para expresar los ideales de la ciudad-estado. La sospecha de esto fue la causa de la dirección que tomó el pensamiento posterior del filósofo. Como indica el título del diálogo, *Las leyes* se escribió en un intento de restaurar a la ley en el lugar que ocupaba en la estimación moral de los griegos y del que Platón había intentado desplazarla. La diferencia fundamental entre la teoría de la *República* y la de *Las leyes* consiste en que el estado ideal de aquélla es un gobierno ejercido por hombres especialmente seleccionados y preparados, sin la traba de ninguna norma general, en tanto que el estado que se bosqueja en la última de esas obras es un gobierno en el que la ley es suprema, y tanto el gobernante como el súbdito están sometidos a ella. Pero esta diferencia implicaba cambios drásticos en todos los principios subyacentes de gobierno, cambios más drásticos de lo que Platón consiguió llevar a una conclusión lógica.

No es infrecuente imputar el cambio de la primera a la última forma de la teoría política de Platón a la desilusión que tuvo que sufrir como consecuencia del fracaso de su intento de tomar parte en los negocios públicos de Siracusa, y podría ocurrir que esa experiencia hubiera puesto de manifiesto para Platón las realidades de la vida política de modo especialmente agudo. A la vez, es imposible suponer que fuera a Siracusa con la esperanza de fundar el estado ideal regido por un filósofo-rey y que modificase posteriormente sus opiniones como consecuencia de su fracaso. El propio Platón dice lo contrario en la Epístola VII. En sus consejos a los partidarios de Dión dice lo siguiente:

> Que ni Sicilia, ni ninguna otra ciudad, esté sometida —tal es mi doctrina— a señores humanos, sino a las leyes. La sujeción es mala tanto para los amos como para los súbditos, para ellos, para los hijos de sus hijos y para toda su posteridad.[1]

Y aunque esto se escribió el año 353, Platón dice también que el plan por él recomendado de una comisión legislativa que redacte nuevas leyes es semejante al que Dión y él habían intentado llevar a la práctica.[2] Por consiguiente, es claro que la aventura de Siracusa estaba destinada desde un principio a producir un estado sometido a normas jurídicas. La comisión legislativa —expediente común en Grecia para formular un código para una colonia— es el artificio literario que sirve de pretexto a *Las leyes*. Y si el *Político* se escribió aproximadamente en la época de la colaboración entre Platón y Dión (367-361), el examen de los méritos y deméritos relativos de la ley en el gobierno señala, sin duda, la existencia en la mente de Platón de dudas respecto a la posibilidad práctica de las conclusiones mantenidas en la *República*. En consecuencia, es posible concluir con cierta seguridad que Platón no sufrió nunca un brusco cambio de convicciones y que durante buen número de años tuvo conciencia de que la omisión del derecho en el estado ideal constituía una dificultad cardinal.

Por otra parte, también es un hecho que Platón no dijo nunca de modo definido que la teoría desarrollada en la *República* fuese errónea y debiera abandonarse. Dice repetidas veces que su propósito al escribir *Las leyes* es presentar un estado segundo en orden de preferencia y a veces hace este aserto en relación con sus más categóricas afirmaciones de la importancia de la norma jurídica. Sin leyes, los hombres "no difieren en absoluto de las bestias más salvajes", y, sin embargo, si pudiera surgir un gobernante competente, aquéllos no tendrían nece-

1 334 c-d; trad. ingl. de L. A. Post.
2 337 d.

sidad de ser regidos por leyes, "porque ninguna ley u ordenanza es más poderosa que el conocimiento".[3] Así, pues, Platón estuvo convencido hasta el fin de que en un estado verdaderamente ideal debía prevalecer el imperio de la pura razón, encarnado en el filósofo-rey y sin los obstáculos de la ley o la costumbre. Acaso no estuvo nunca muy seguro de que pudiera realizarse tal ideal, pero con el transcurso del tiempo llegó a convencerse de que ello era imposible. El estado regido por normas jurídicas fue siempre una concesión a la fragilidad de la naturaleza humana y nunca algo que estuviese dispuesto a aceptar como cosa con derecho a codearse en términos de igualdad con el ideal. Sin embargo, si es imposible alcanzar el conocimiento necesario para constituir el filósofo-rey, Platón dice con toda claridad que la común conciencia moral tiene razón al creer que el gobierno con arreglo a la ley es mejor que el gobierno de los hombres, dado que los gobernantes son como en realidad son. La relación entre ambas teorías es muy poco satisfactoria; el ideal es lógicamente irreprochable, pero imposible de alcanzar en realidad, en tanto que el estado segundo en orden de bondad no es imposible de alcanzar, pero sus credenciales son poco sólidas.

Ahora bien, la verdad es que esta dificultad respecto al mejor estado y al segundo en el orden de preferencia derivaba directamente de un problema fundamental de la filosofía platónica al que tuvo que enfrentarse en muchos aspectos durante la última parte de su vida y que nunca consiguió resolver. No era sólo cuestión de decidirse respecto a si tenía o no una buena opinión del derecho como elemento de gobierno. Si la línea de razonamiento seguida en la *República* (junto con el cuerpo general de principios filosóficos) era sólida, no había en el estado lugar para el derecho. Recíprocamente, si había que hacer lugar para el derecho, era imprescindible modificar profundamente toda la estructura filosófica y admitir principios que, por lo menos, la complicarían muchísimo. La situación presentaba un dilema, y el hecho de que Platón lo viera y lo expusiera es la verdadera medida de su grandeza intelectual. Es probable que ningún crítico desde Aristóteles hasta nuestros días haya expuesto una objeción que no hubiese podido encontrar formulada en el propio Platón.

La exclusión de la norma jurídica del estado ideal era consecuencia del doble hecho de que el arte del estadista se define como fundado en una ciencia exacta y de que esa ciencia se concibe al modo de las matemáticas, como una aprehensión racional del tipo al que el conocimiento empírico no aporta nada o, en todo caso, nada más que ejemplos. Tras esta teoría se halla la presunción de que inteligencia y percepción son, por lo menos, dispares y tal vez opuestas; el conocimiento del tipo es imposible mientras el pensador se encuentre limitado y restringido por la enorme e insignificante variabilidad de lo que nos muestran los sentidos, del mismo modo que es imposible la verdadera astronomía mientras se crea que los movimientos reales de los planetas son los que parecen ser. Por lo que hace a la ética, un conocimiento del bien implica análoga independencia de las inclinaciones y apetitos más íntimamente asociados con el cuerpo; esta distinción de cuerpo y alma, que en ocasiones se desarrolla hasta convertirse en una oposición total de una naturaleza inferior y una superior, es un factor perturbador en el pensamiento de Platón, aunque éste no se compromete nunca a aceptar todas sus consecuencias por el hecho de admitirla. Ahora bien, en el campo de la política, el derecho positivo —el derecho que realmente existe y tal como lo ponen en práctica los hombres en una comunidad real— tiene que considerarse del mismo modo que los sentidos

[3] 874 e; 875 c.

y las inclinaciones. Esto era acaso más obvio para un griego de lo que es para nosotros, ya que el derecho griego era cuestión de uso y costumbre, en grado mucho mayor de lo que ocurre cuando existe una judicatura profesional y cuando existen los elementos de una jurisprudencia más o menos científica. Pero en cualquier caso el saber jurídico es la sabiduría de la experiencia, que se va abriendo camino tanteando de precedente en precedente, que crea sus normas para que se apliquen a los casos que van surgiendo y que nunca llega a un conocimiento preciso de sus principios. En resumen, es totalmente distinto de lo que Platón concebía como arte —la aplicación consciente de causas científicamente comprobadas para llegar a un fin previsto con claridad. El problema era inherente al contraste de naturaleza y convención del que partía el pensamiento platónico. Porque si la ley pertenece a la convención (en griego las dos cosas se designan con la misma palabra) y no es posible eliminarla como factor del gobierno ¿cómo será posible nunca llegar a situar las instituciones sobre una base racional desde la que puedan realizar el máximo bien natural posible?

Esto no es un problema arqueológico, ni siquiera hoy. ¿Cómo se puede conciliar una sociedad planeada y dirigida con fuerzas psicológicas tan enormes como las representadas por el espíritu del derecho romano o el *common law* inglés? Los asuntos ordinarios de la vida, sus valoraciones y esperanzas cotidianas, se producen en una matriz de usos y costumbres que cambia, sin duda, pero que cambia lentamente y que nunca ha sido planificada, ni siquiera considerada en conjunto, precisamente porque es la matriz en la que se producen la planificación y la valoración. En la masa no es irracional, sino no-racional, aunque algunas de sus partes estén presentándose continuamente en primera línea precisamente como las fuerzas irracionales de la mera convención o costumbre que se oponen a cualquier modificación inteligente del orden existente. ¿Ha de interpretarse la base consuetudinaria de la vida —las valoraciones e ideales habituales con los que regulan los hombres sus ambiciones personales y sus tratos con otros hombres— como enemiga de la inteligencia y como el gran obstáculo para un arte de vivir y gobernar? En efecto, tal es el supuesto que hay tras el estado ideal de la *República*, y esa presunción obligó a Platón a rebelarse contra el más caro ideal político del estado que deseaba salvar. Pero si el uso y la costumbre no constituyen el gran enemigo, si la convención no es lo contrario de la naturaleza ¿cómo pueden ambas interpretarse como complementarias? ¿Puede un hombre servir a dos amos? ¿No tiene que aferrarse a uno y despreciar al otro? Platón había aprendido de Sócrates —y nunca cambió de opinión a este respecto— que tenía que aferrarse a la razón, pero llegó a no estar tan seguro de que debía despreciar la convención. Y este es el problema de su teoría política posterior, el problema del lugar que debe asignarse al derecho en el estado.

EL HILO DE ORO DE LA LEY

Lo que puede verse en el *Político* es la aparición de este problema. El diálogo no es fundamentalmente una obra política, sino un ejercicio de definiciones y el estadista no es sino el objeto escogido por Platón para trabajar, pero no puede creerse que la elección fuera accidental. También es cierto que la conclusión a que se llega es la de que el estadista es una especie de artista cuya principal cualificación es el conocimiento. La figura utilizada es la del pastor que tiene la dirección y el cuidado de un rebaño humano, o más específicamente, el cabeza de una comunidad doméstica que dirige a su familia buscando el bien de todos sus miem-

bros. Es de notar, aunque sea de pasada, que este argumento constituye el punto de partida de la *Política* de Aristóteles, que comienza con un intento de mostrar que la comunidad doméstica y el estado son especies distintas de grupos y que, en consecuencia, la familia no ofrece una buena analogía del gobierno civil. El problema es más amplio de lo que parece y ha llegado a ser tradicionalmente una manzana de la discordia entre los defensores del régimen absoluto y los del régimen liberal. Se trata, naturalmente, de averiguar si debe suponerse que los súbditos se encuentran respecto de los gobernantes en la misma relación que los niños con sus padres, o si debe suponerse que son responsables y autónomos. Sin embargo, lo importante no es tanto el sentido en que Platón resolvió el problema como el hecho de que lo planteara. La *República* había supuesto que el estadista es un artista que tiene derecho a gobernar porque sólo él conoce el bien. En el *Político* se examina el problema y el supuesto admitido en la *República* es objeto de una detenida definición.

La definición está respaldada por una fuerte argumentación en favor del absolutismo político, en el caso de que el gobernante sea realmente un artista en su tarea:

> Entre las formas de gobierno es preeminentemente justa y constituye el único gobierno verdadero aquella en que los gobernantes poseen en realidad la ciencia y no sólo parecen poseerla, tanto si gobiernan con ley como sin ella, y tanto si gobiernan con la voluntad de sus súbditos como en caso contrario...[4]

Es duro decir que el gobierno no debe tener ley, pero el derecho debe ocuparse en términos generales de casos corrientes y es lamentable que un gobernante realmente experto tenga atadas las manos del mismo modo que lo sería el que un médico se viera obligado a recetar con arreglo a un libro conociendo lo bastante la medicina incluso para haberlo escrito por sí mismo. Con idéntico argumento se ha justificado el despotismo ilustrado desde la época de Platón hasta nuestros días. Si se obliga a las gentes "contra las leyes escritas y las tradiciones heredadas a hacer lo que es más justo, más noble y mejor que lo que hacían antes",[5] es absurdo decir que se las maltrata. En efecto, no puede esperarse que sean muchos los hombres que conozcan lo que es bueno para el estado. El supuesto de la *República* se hace explícito y se acepta plenamente su conclusión. En el estado ideal, el gobernante no necesita el consentimiento de los súbditos, ya que la libertad del súbdito con arreglo a las costumbres y tradiciones jurídicas no puede hacer sino poner obstáculos a la libre creación del gobernante que conoce su arte.

Sin embargo, Platón no acaba de decidirse a aceptar todas las consecuencias que se deducen de su conclusión, o por lo menos se da cuenta de que la cuestión presenta otro aspecto. Esto lo demuestra el hecho de que su definición del político establece una distinción tajante entre el rey y el tirano, distinción que se basa precisamente en este punto. Un tirano gobierna por la fuerza sobre súbditos que no desean su gobierno, en tanto que el verdadero rey o político tiene el arte de hacer que su gobierno se acepte voluntariamente.[6] No hay manera de hacer compatibles las dos posiciones, pero es claro que Platón no quiere abandonar ninguna de las dos. No es injusto obligar a los hombres a ser mejores de lo que ordenan sus tradiciones y, sin embargo, Platón no puede vencer el odio griego hacia el gobierno

4 *Político*, 293 c; trad. ingl. de H. N. Fowler.
5 296 c-d.
6 276 e.

que tiene que basarse francamente en la fuerza. El pasaje citado recuerda el elocuente ataque a la tiranía y al tirano contenido en los libros VIII y IX de la *República* y no es el motivo menor de ese recuerdo la total falta de veneración y respeto del tirano hacia todas las relaciones humanas normales.

La clasificación de los estados que Platón incluye en el *Político* muestra también que se ha alejado bastante de la posición sostenida en la *República*. Las dos cosas que hay que notar son: primero, que el estado ideal se separa francamente de la clase de los estados posibles y, segundo, que se da a la democracia un lugar más favorable que el que ocupaba en la *República*. En esta obra, en la que se prestaba poca o ninguna atención al problema de la clasificación de los estados, se colocaba al estado ideal por encima de los reales y se consideraba a éstos como sucesivas degeneraciones unos de otros. Así la timocracia o estado militar es una corrupción del estado ideal; la oligarquía o gobierno de los ricos, una corrupción de la timocracia; la democracia surge por la corrupción de la oligarquía; y la tiranía, que ocupa el último lugar de la lista, es una corrupción de la democracia. En el *Político* se intenta hacer una clasificación más detenida. El estado ideal, o monarquía pura regida por el filósofo-rey, es "divino" y, por consiguiente, demasiado perfecto para los asuntos humanos. Se distingue de todos los estados reales por el hecho de que en él impera el conocimiento y no hay necesidad de leyes. Es el estado de la *República* el que ahora se relega francamente a su lugar de "paradigma celestial" para que los hombres lo imiten, pero sin que tengan posibilidad de alcanzarlo. Se llega a la clasificación de los estados reales mezclando dos clasificaciones. Se subdivide cada uno de los términos de la tradicional división tripartita en una forma jurídica y otra antijurídica. De este modo llega Platón a la clasificación de seis formas —tres estados sometidos a la ley y tres corrupciones antijurídicas correspondientes— adoptada posteriormente por Aristóteles en la *Política*. De este modo el gobierno de uno da la monarquía y la tiranía; el de unos pocos la aristocracia y la oligarquía; y por primera vez reconoce Platón dos tipos de democracia, una forma moderada y una extremada. Más extraordinariamente aún, hace de la democracia el mejor de los estados no sometidos a la ley, aunque el peor de los sometidos a ella. Ambas formas de democracia son, por tanto, mejores que la oligarquía. Es evidente que Platón se ha acercado a la postura adoptada más tarde en *Las leyes*, en la que se describe al segundo estado en orden de bondad como un intento de combinar la monarquía y la democracia. Es una admisión tácita de que en el estado real no se puede dejar de tomar en cuenta los factores del asentimiento y la participación populares.

La nueva teoría de Platón es, pues, francamente una teoría del estado segundo en orden de bondad, que implica el contraste poco satisfactorio de la ciudad celestial con la terrena. La cantidad de inteligencia humana de que se dispone no es suficientemente grande para hacer del filósofo-rey una posibilidad práctica. La solución humanamente mejor es apoyarse en la sabiduría que puede encarnar en el derecho y en la natural reverencia de los hombres hacia la sabiduría del uso y la costumbre. La amargura con que acepta Platón este compromiso se ve clara en la ironía con la que observa que ahora hay que justificar la ejecución de Sócrates.[7] El estado, con su derecho heredado, tiene que ser concebido en cierto modo como una imitación de la ciudad celestial. Por lo menos no puede haber duda de que la norma es mejor que el capricho, y la reverencia del gobernante que se somete a la ley mejor que la voluntad arbitraria de un tirano, una pluto-

[7] *Político*, 299 b-c.

cracia o un populacho. Tampoco puede dudarse de que el derecho es, por lo general, una fuerza civilizadora sin la cual, siendo tal como es la naturaleza humana, el hombre sería la peor de las bestias salvajes. Y, sin embargo, esta frase que recuerda con tanta claridad a la obra —posterior— de Aristóteles, es para Platón un acto de fe que su filosofía, en la medida en que contrapone conocimiento y opinión, no puede justificar.

En uno de los pasajes más notables de *Las leyes* no duda en decir que es un acto de fe:

> Supongamos que cada una de las criaturas vivientes es un ingenioso títere de los dioses, tanto si ha sido ideada como juguete de ellos, como si se ha querido hacer para alguna finalidad más seria —que de esto no sabemos nada—; pero sí sabemos que estas afecciones íntimas nuestras tiran de nosotros como hilos o cuerdas y, siendo opuesta entre sí, cada una de ellas tira en dirección opuesta a las otras; y aquí está la línea divisoria entre bondad y maldad. Porque, como declara nuestro argumento, hay una de esas fuerzas que tiran de nosotros a la que todo hombre debe seguir siempre y no abandonar nunca, contrarrestando así los tirones de las otras cuerdas: es el hilo conductor, de oro y sagrado, del "cálculo", denominado la ley pública del estado; y en tanto que las otras cuerdas son duras y aceradas y de todas las formas y apariencias posibles, ésta es flexible y uniforme, ya que es de oro. Tenemos que cooperar siempre con ese excelentísimo hilo conductor de la ley; porque como el cálculo es excelente, pero suave y no violento, su hilo conductor necesita ayudas para asegurar que lo que en nosotros hay de áureo venza a lo demás.[8]

El estado de la última teoría platónica ha de ser, pues, mantenido unido por la "cuerda de oro de la ley" y esto implica que su principio ético de organización es distinto del que opera en la *República*. La ley es ahora, por así decirlo, el sustituto de esa razón que Platón había intentado hacer suprema en el estado ideal y que consideraba aún como la fuerza suprema de la naturaleza. La principal virtud del estado ideal había sido, en consecuencia, la justicia —la división del trabajo y la especialización de funciones que pone a cada hombre en su lugar adecuado y "da a cada uno lo suyo" en el sentido de que le permite llevar todas sus facultades al grado máximo de desarrollo y utilizarlas del modo más completo posible. En el estado de *Las leyes* la sabiduría ha cristalizado —acaso pudiéramos decir que se ha congelado— en la ley; no es posible tal ajuste flexible del individuo al estado, sino que se supone que, "en conjunto", las regulaciones hechas por la ley son las mejores posibles. En consecuencia, la suprema virtud en tal estado es la templanza o dominio de sí, lo que significa una disposición de ánimo favorable a la sumisión a la ley o un espíritu de respeto hacia las instituciones del estado y una buena voluntad para someterse a sus poderes legítimos.

En los primeros libros de *Las leyes*, Platón critica con bastante dureza a aquellos estados que, como Esparta, han adoptado la cuarta virtud —el valor— como finalidad principal de su educación y, en consecuencia, han subordinado toda virtud cívica al éxito militar. El juicio sobre Esparta es claramente menos favorable que el que iba implícito en la exposición de la timocracia hecha en la *República* y es franco en la condena de la futilidad de la guerra como fin de los estados. El fin es la armonía, tanto en las relaciones interiores como en las exteriores y, a falta de la armonía perfecta que en el estado ideal sería resultado de la especialización de funciones, su mejor garantía es la obediencia a la ley. En consecuencia, el estado de *Las leyes* se basa en la templanza o moderación como principal virtud y trata de conseguir la armonía fomentando el espíritu de obediencia a la ley.

[8] *Leyes*, 644 d-645 a; trad. ingl. de R. G. Bury.

LA FORMA MIXTA DE GOBIERNO

Es, pues, evidente que Platón necesita un principio de organización política destinado a producir el resultado deseado, principio que desempeñará en su teoría posterior el papel que habían desempeñado en la *República* la división del trabajo y la división de los ciudadanos en tres clases. En realidad, descubrió [9] un principio que pasó a la historia posterior de la teoría política y consiguió la adhesión de la mayoría de los pensadores que se ocuparon del problema de organización política durante muchos siglos. Se trata del principio de la forma "mixta" de gobierno, destinada a conseguir la armonía mediante un equilibrio de fuerzas o una combinación de diversos principios de diferente tendencia, de tal modo que esas diversas tendencias se contrapesen recíprocamente. La estabilidad es así una resultante de fuerzas políticas opuestas. Este principio es antecesor de la famosa separación de poderes que había de redescubrir Montesquieu muchos siglos más tarde como esencia de la sabiduría política encarnada en la constitución inglesa. Con referencia a Platón se ha dicho que la forma mixta de gobierno bosquejada en *Las leyes* es una combinación del principio monárquico de la sabiduría y el principio democrático de la libertad. No puede decirse, sin embargo, que consiguiera realizar la combinación que buscaba, ni siquiera que se mantuviera siempre fiel al ideal de la forma mixta de gobierno. Platón estaba muy indeciso en este problema y acabó por volver a la línea de pensamiento que sentía le atraía más y que ya había desarrollado en la *República*.

Sin embargo, su modo de presentar y defender el principio de la forma mixta de gobierno tuvo máxima significación para el desarrollo posterior del estudio. *Las leyes* se ocupa de los estados reales. En consecuencia, Platón ve que el método de libre construcción lógica o especulativa que había adoptado conscientemente en la *República*, estaría fuera de lugar. El problema de que se trata hace referencia a la ascención y caída de los estados y a las causas reales y no a las ideales de su grandeza y decadencia. En consecuencia, Platón hace, en el libro III de *Las leyes*, la primera sugestión de los innumerables intentos de una especie de historia filosófica que habrán de señalar el desarrollo de la civilización humana, marcar sus etapas críticas, notar las causas del progreso y la decadencia y deducir —mediante un análisis del todo— las leyes de estabilidad política que debe observar el estadista prudente para controlar y dirigir los cambios que acechan a la sociedad humana. En un pasaje que hace pensar en Aristóteles, observa que la vida humana está controlada por Dios, el azar y el arte y que el arte debe cooperar con la ocasión.[10] Es cierto que la historia mitológica de Platón no contenía nada que sugiriera cánones de investigación exacta. Y, sin embargo, esta sugestión de *Las leyes* de que el estudio de la política debe unirse al de la historia de la civilización, tenía más posibilidades de dar fruto que el método analítico y deductivo utilizado en la *República*. Ha constituido el comienzo de la tradición auténtica de los estudios sociales y en particular del modo de investigación que había de recoger y perfeccionar Aristóteles.

El plan de la historia filosófica de la especie que intentaba realizar Platón no es muy claro ni preciso, porque tiene más de una finalidad y combina varios

9 Posiblemente Platón no descubrió la forma mixta de gobierno. Véase la referencia que hace Aristóteles a otras teorías de formas mixtas de gobierno (*Política*, 1265 b 33), que puede aludir a escritos anteriores. En cualquier caso, es en *Las leyes* donde tenemos la exposición más antigua que se conserva de la teoría.

10 *Leyes*, 709 a-c.

principios. En primer término, utiliza lo que era, sin duda, la concepción corriente en Grecia de la dirección en que se habían desarrollado las instituciones helénicas. En un principio, los hombres vivían en familias aisladas dedicadas al pastoreo, y desconocían las artes que emplean los metales, así como las distinciones sociales y muchos de los vicios de una vida civilizada. Platón imagina que ha debido ser una especie de edad "natural" en la que los hombres vivían en paz, ya que no habían surgido aún las cosas de la guerra que distinguen a una sociedad más ambiciosa. Aparece ya en Platón el mito, que tanta importancia tiene en filósofos políticos posteriores, del "estado de naturaleza". Al aumentar el número de los hombres, y a medida que se desarrolla la agricultura y se inventan nuevas artes manuales, las familias se reúnen en aldeas y, por último, surgen estadistas que unen las aldeas formando ciudades. Esta línea evolutiva es la que utiliza Aristóteles en los capítulos iniciales de la *Política* para señalar la distinta función de la ciudad como creadora de las posibilidades de una vida civilizada.

Sin embargo, Platón tiene al menos otras dos finalidades, un tanto incidental la una y más íntimamente conexa la otra con la aparición de la forma mixta de gobierno. De modo incidental formula su crítica de Esparta haciendo derivar la caída de ésta de su organización exclusivamente militar, ya que la "ignorancia es la ruina de los estados". Pero lo que principalmente desea hacer es mostrar cómo el poder arbitrario de la monarquía y la tiranía que va con él ha sido una causa de decadencia, de la que es ejemplo señalado Persia, y cómo una democracia desenfrenada se arruinó en Atenas por exceso de libertad. Cualquiera de ellas podría haber prosperado de haber mantenido la moderación, templando el poder con la sabiduría o la libertad con el orden. Lo que resultó ruinoso en ambos casos fue el extremo. Aquí se encuentra, pues, el principio sobre el que debe formarse un buen estado. Si no es una monarquía, tiene que contener al menos el principio de la monarquía, el principio de un gobierno sabio y vigoroso, sometido a la ley. Pero igualmente, si no constituye una democracia, tiene que contener el principio democrático, el principio de libertad y de la participación de las masas en el poder, también sometido, naturalmente, a la ley.

El argumento es susceptible de generalización. Los hombres han admitido históricamente diversos títulos de poder —el derecho de los padres sobre los hijos, de los ancianos sobre los jóvenes, de los libres sobre los esclavos, de los bien nacidos sobre los plebeyos, de los fuertes sobre los débiles y de los gobernantes escogidos por sorteo sobre los demás ciudadanos—,[11] algunos de ellos incompatibles con otros y, por ende, causa de facciones. En opinión de Platón, desde luego, el único título natural de poder es el de los sabios sobre los menos sabios, pero esto pertenece al estado ideal. En el estado segundo en orden de bondad el problema consiste en seleccionar y combinar esas pretensiones admitidas con objeto de conseguir el gobierno que en conjunto sea más observador de la ley. En efecto, esto significa una cierta aproximación a la sabiduría al favorecer la edad, la buena cuna o la propiedad, que acaso puedan tomarse a primera vista como síntomas de una capacidad superior a la normal, con alguna concesión al sorteo, en aras de la democracia. Platón califica esto, con no mucha propiedad, como una mezcla de monarquía y democracia.

La fundación de una *polis* que cumpla con todos estos requisitos exige evidentemente que se preste atención a los factores subyacentes —físico, económico y social— de los que depende la constitución política, ya que la forma mixta

11 690 a-d. Cf. la lista semejante de títulos incluida en la *Política* de Aristóteles, III, 12-13, 1283 a 14 ss.

de gobierno de Platón no es un equilibrio de fuerzas meramente políticas. En consecuencia, comienza por estudiar la situación geográfica de la ciudad y las condiciones de clima y suelo que son más favorables. También aquí introdujo lo que ha pasado a ser parte favorita y casi tradicional de la teoría política del historiador filosófico, y la influencia de la cual fue inmediata, como puede verse en las observaciones de Aristóteles preliminares al bosquejo del estado mejor.[12] La mejor situación no se encuentra, a juicio de Platón, en la costa, dadas las corrupciones que provoca el comercio con el extranjero y sobre todo, de modo más especial, porque el comercio exterior implica la existencia de una armada y una armada implica poder de las masas democráticas. Esta concepción se basa en la historia de Atenas y la condena de los abusos del poder naval es paralela a la condena anterior del abuso del poder militar que hacía Esparta. El ideal es una comunidad principalmente agrícola, situada en un suelo que le permita satisfacer por sí sola sus necesidades, pero abrupto, ya que este tipo de terreno es la cuna del tipo de población más vigoroso y moderado. Esto recuerda la admiración sentida por muchos teóricos del siglo XVIII hacia los suizos y presenta la misma desconfianza hacia el comercio y la industria. Cree también Platón que es deseable la comunidad de idioma, raza, leyes y religión, con tal que no den demasiado peso a la costumbre.

INSTITUCIONES SOCIALES Y POLÍTICAS

De todas las instituciones sociales es la posesión y el uso de propiedad la que mayor significación política tiene. Esta había sido la posición sostenida por Platón en la *República* —aunque en esa obra trataba de construir un estado que pusiera en primer lugar la educación—, y ello es doblemente cierto cuando trata de estados reales. En *Las leyes* no oculta que sigue considerando el comunismo como la solución ideal, aunque le parece demasiado buena para la naturaleza humana. En consecuencia, cede ante la fragilidad humana en los dos puntos principales y deja subsistentes la propiedad privada y la organización familiar. Conserva su plan de igualdad de educación para las mujeres, así como la participación de éstas en los deberes militares y otras obligaciones cívicas, aunque no dice nada de que puedan desempeñar cargos públicos. Se acepta como forma legal de matrimonio las uniones monógamas permanentes —con una vigilancia pública llevada a un grado intolerable. Pero al acceder a que exista la propiedad privada, Platón postula la regulación más estricta de su monto y uso, siguiendo en términos generales las normas vigentes en Esparta. El número de ciudadanos se fija en 5 040 y la tierra se divide en un número igual de lotes que se transmiten por herencia, pero que no pueden dividirse ni enajenarse. El producto de la tierra debe consumirse en común en una mesa pública. En consecuencia, se iguala la propiedad de la tierra. El cultivo de la tierra debe estar a cargo de esclavos —acaso fuese "siervos" la palabra que mejor describiera su situación— que pagan un canon en forma de una parte del producto.

Por otra parte, se permite que la propiedad de bienes muebles sea desigual, pero se limita su monto; es decir, Platón desearía prohibir a todos los ciudadanos la posesión de bienes muebles por encima del valor de cuatro lotes de tierra.[13] La finalidad consiste en eliminar del estado esas diferencias excesivas entre ricos y pobres que la experiencia griega había demostrado que constituían las causas

12 *Política*, libro VII (de la división tradicional de libros).
13 744 e.

principales de las luchas civiles. Sin embargo, el uso de la propiedad de bienes muebles se restringe en la realidad con el mismo vigor que su monto. No se debe permitir a los ciudadanos que se dediquen a la industria o al comercio, que tengan un oficio o un negocio. Todas estas actividades, en la medida en que no se puede prescindir de ellas, deben estar en manos de extranjeros residentes, que son hombres libres, pero no ciudadanos. El estado no debe tener sino una moneda simbólica (acaso análoga a la moneda de hierro de Esparta); se prohiben los préstamos a interés y aun la posesión de oro y plata. La "propiedad" que de sus bienes tienen los ciudadanos se convierte, mediante todas las restricciones que Platón puede imaginar, en algo enteramente ilusorio.

El análisis de las soluciones descritas en *Las leyes* demuestra que Platón no había abandonado en realidad la división del trabajo postulada en la *República* como el principio básico de toda sociedad. No hacía sino ofrecer una nueva división del trabajo que sustituye a las tres clases de ciudadanos de la teoría anterior. La nueva división es más amplia en cuanto que se aplica a toda la población del estado, pero es tan cerrada como la antigua. La agricultura queda como ocupación especial de los esclavos y el comercio y la industria como función de una clase de hombres libres que no son ciudadanos, en tanto que todas las funciones políticas son prerrogativa de los ciudadanos. Es también evidente que este plan, como el de la *República*, abandona el problema fundamental en vez de resolverlo. El problema es de participación; como había dicho Pericles en la Oración Fúnebre, consiste en encontrar un procedimiento de que la masa de los ciudadanos pueda cuidarse de sus asuntos privados e intervenir a la vez en los negocios públicos. En apariencia, esa es la solución que busca Platón, pero a lo que llega es a un tipo de estado en el que la ciudadanía se limita francamente a una clase de personas privilegiadas que pueden permitirse el lujo de entregar sus asuntos privados —la tarea sórdida de ganarse la vida— a esclavos y extranjeros. Y esto es claramente lo que no era la democracia de los días de Pericles. Las líneas que separan las clases en la *República* tienen menor importancia aparente que las de *Las leyes*, ya que aquéllas dividían a los ciudadanos, aunque Platón no hubiese pensado el problema con mucho detenimiento. En *Las leyes*, la parte económica de la población no está compuesta de ciudadanos y el estado se basa francamente en el privilegio económico. El hecho de que el tipo de privilegio preferido por Platón sea la seguridad y no la riqueza, no disminuye la verdad de ese aserto.

No es necesario entrar en detalles en lo que se refiere a la constitución política que Platón erige sobre su sistema social. Establece las formas principales de instituciones —asamblea, consejo y magistrados— que existían en todas las ciudades griegas. Lo que hay que notar es la manera como trata de dar realidad a la idea de una forma mixta de gobierno. El modo de designar magistrados es la elección —con arreglo a las ideas griegas, método aristocrático— y los deberes de la asamblea general de ciudadanos se agotan prácticamente en esas elecciones. El cuerpo principal de magistrados —denominado ahora por Platón "guardianes de la ley" en vez de guardianes— es un grupo de treinta y siete, escogidos mediante una triple elección consistente en una votación mediante la cual se seleccionan trescientos candidatos, una segunda votación mediante la cual se escogen cien de entre los trescientos y una votación final con la que se designa a los treinta y siete magistrados, escogidos de entre los cien candidatos. Pero el aparato electoral más característico es el utilizado para elegir el consejo de trescientos sesenta miembros. Este plan está ideado francamente para dar mayor peso a los

votos de los acomodados. Los ciudadanos se dividen en cuatro clases, con arreglo a la cantidad de bienes muebles que poseen, artificio tomado por Platón de la constitución ateniense propuesta por Solón y anterior a la democracia. Como los bienes muebles no pueden exceder el valor de cuatro lotes de tierra, hay cuatro clases, la más baja de las cuales está compuesta por aquellos cuyos bienes muebles no exceden del valor de su tierra, la siguiente por aquellos que tienen más de esa cantidad pero no más del doble del valor de su tierra, y así sucesivamente. Es de presumir que la clase inferior fuese con mucho la más numerosa y la superior la más reducida, pero Platón asigna a cada una de las clases la cuarta parte de los miembros del consejo,[14] del mismo modo que la antigua constitución prusiana distribuía la designación de electores para diputados de la Cámara en tres grupos, cada uno de los cuales pagaba la tercera parte de los impuestos. Da aún más peso a los votos de los ciudadanos más opulentos estableciendo una pena para quienes se abstengan de tomar parte en la votación, pena que no se aplica a las clases inferiores. El sistema de clases basadas en la propiedad tiene también influencia en la constitución, porque ciertos cargos no pueden ser ocupados sino por miembros del grupo o los grupos superiores. Por lo que hace al consejo, hay una única concesión a la democracia: el número de personas elegidas es doble del número de puestos que han de cubrirse y la designación final se hace por sorteo.

Es bastante difícil comprender que Platón considerase esta forma de gobierno —la parte prácticamente efectiva de la cual es, a todas luces, el sistema de clases basadas en la propiedad— como combinación de monarquía y democracia. La concesión a la democracia era, sin duda, muy ligera y se hacía a regañadientes, "a causa del descontento de las masas". Por otra parte, al menos Aristóteles creía que en la constitución descrita en *Las leyes* no había ningún elemento de monarquía. "No hay sino oligarquía y democracia, con mayor inclinación a la oligarquía".[15] Es cierto que lo que Platón intenta hacer es asegurar la preponderancia de los elementos respetuosos de la ley y conseguir una igualdad proporcionada al mérito, pero el efecto de su constitución consiste en dar preponderancia a quienes tienen mayor propiedad de bienes muebles. Sin embargo, el propio Platón dice que un avaro, que no es ciertamente bueno, será probablemente más rico que un hombre bueno a quien le gusta gastar en finalidades nobles.[16] Por consiguiente, no es claro que hubiese podido estar de acuerdo con Aristóteles, quien utilizó también para su estado de clase media la cualificación basada en la propiedad, en la creencia de que los acomodados son, en conjunto, mejores que los pobres. También es cierto, como se ha señalado, que en el *Político* coloca incluso a la democracia no sometida a la ley por encima de la oligarquía. En apariencia, cuando trató de hacer una constitución, se encontró con que las diferencias de propiedad son claras y fáciles de utilizar, en tanto que las diferencias de virtud no lo son.

INSTITUCIONES EDUCATIVAS Y RELIGIOSAS

Es innecesario decir mucho acerca del posterior plan educativo de Platón, que ocupa aún gran parte de su atención en *Las leyes*. El plan general, que incluye la música y la gimnasia, sigue siendo muy semejante al de la *República*; su desconfianza de los poetas da todavía por resultado la más rigurosa censura de la

[14] 744 e; 756 b-e; cf. la constitución serviana de Roma descrita por Cicerón en la *República*, libro II, 22, 39-40.
[15] *Política*, II, 6; 1266 a 6.
[16] 743 a-b.

literatura y el arte; la educación de las mujeres en igualdad con los hombres continúa siendo una parte importante del sistema; y también sigue siendo obligatoria la educación de todos los ciudadanos. Los cambios consisten principalmente en que presta mayor atención a la organización educativa y en que, como el estado no es ya por entero una institución educativa, se ve obligado a considerar la articulación del sistema educativo con el resto del gobierno. Con respecto a lo primero, es de notar que emprende ahora la tarea de bosquejar un sistema de escuelas sometidas a una regulación pública, con profesores pagados para dar una instrucción completa en los grados elemental y secundario. Con respecto a las relaciones de este sistema con el estado, hace que el magistrado que tiene a su cargo las escuelas sea el jefe de todos los magistrados. La teoría de la educación formulada en *Las leyes*, al contrario que la sostenida en la *República*, es la teoría de un sistema de instituciones educativas.

Una inclinación semejante a institucionalizar aparece en la exposición platónica de la religión y su relación con el estado. Acaso sea un síntoma de senectud el hecho de que mostrara un interés tan grande en la religión, problema que en la *República* no tiene apenas más que una ligera referencia. Es cierto que, aunque el desarrollo bastante extenso de la ley religiosa en el libro décimo de *Las leyes* no carece de la fuerza impresionante que es consecuencia de una convicción intensa, es la cosa más lamentable producida por su genio. Desde el punto de vista de *Las leyes*, la religión tiene que estar sometida, del mismo modo que la educación, a la regulación y vigilancia del Estado. En consecuencia, Platón prohibe toda clase de ejercicios privados y establece que los ritos sólo pueden practicarse en templos públicos y por los sacerdotes autorizados. En esto se halla influido, en parte, por la aversión que le provocan ciertas formas desordenadas de religión a las que, como observa con razón, son dadas personas histéricas y en especial mujeres y, en parte también, por el sentimiento de que una religión privada aparta a los hombres de la fidelidad al estado. Su regulación de la vida religiosa no se detiene en el ceremonial. Ha llegado a convencerse de que la creencia religiosa está íntimamente relacionada con la conducta moral o, de modo más concreto, que ciertas formas de incredulidad tienen una tendencia a todas luces inmoral. En consecuencia, considera necesario dar a la religión una especie de credo y al estado una ley de herejía para el castigo de los incrédulos. El credo es sencillo. Lo que prohibe es el ateísmo, del que Platón distingue tres clases: negación de la existencia de los dioses, negación de que éstos se ocupen de la conducta humana y creencia en que es fácil aplacarles la ira que les producen los pecados cometidos. La pena que corresponde al ateísmo es la prisión y, en los peores casos, la muerte. Estas propuestas se apartan mucho de la práctica griega y dan a *Las leyes* la lamentable preeminencia de ser la primera defensa razonada de la persecución religiosa.

Las leyes concluye con una nota totalmente desacorde con la finalidad que había estado siguiendo Platón y con el estado por él bosquejado de acuerdo con aquélla. En las páginas finales añade al estado otra institución, apenas mencionada antes, que no sólo no se articula en modo alguno con las demás instituciones del estado, sino que contradice también la finalidad de planear un estado en el que la norma jurídica es suprema. Platón denomina a esto el Consejo Nocturno —un cuerpo compuesto por los diez más ancianos de los treinta y siete guardianes, el director de educación y ciertos sacerdotes especialmente escogidos por su virtud. Este consejo está enteramente más allá de la ley y, sin embargo, se le da poder de controlar y dirigir las instituciones jurídicas del estado. Se supone que

sus miembros poseen el conocimiento necesario para la salvación del estado y la conclusión final de Platón es la de que es preciso fundar en primer término el consejo y colocar después el estado en sus manos. Es evidente que el Consejo Nocturno ocupa el lugar del filósofo-rey de la *República* y que su inclusión en *Las leyes* es una flagrante violación de la lealtad al estado segundo en orden de bondad. Pero no es enteramente el filósofo-rey. Apareciendo, como aparece, después de la creación del delito de herejía y de una clase de sacerdotes autorizados, hay en el Consejo Nocturno un sabor desagradable de clericalismo, realzado por la naturaleza evidentemente religiosa que Platón atribuye a sus miembros.

LA "REPÚBLICA" Y "LAS LEYES"

Si estudiamos la filosofía política de Platón como un todo y en relación con el desarrollo inmediato del tema, hay que considerar que la teoría del estado contenida en la *República* fue una salida en falso. Lo que aportó la *República* a la teoría de la ciudad-estado fue un análisis consumado de los principios más generales latentes en la sociedad —su naturaleza concebida como un cambio mutuo de servicios con el cual se desarrolla la capacidad humana con el fin de alcanzar la satisfacción personal y el tipo más elevado de vida social. Sin embargo, en la *República* esta concepción se desarrolló casi por entero en términos de la doctrina socrática de que la virtud es conocimiento del bien; y el conocimiento se concebía por analogía al procedimiento deductivo, exacto, de las matemáticas. Por esta causa Platón concebía la relación entre gobernantes y súbditos como relación entre los sabios y los ignorantes. A su vez, esto dio por resultado la eliminación del derecho del estado, ya que en este estadio del pensamiento platónico no había en la teoría del conocimiento espacio para el desarrollo gradual de la sabiduría mediante la experiencia y la costumbre. Sin embargo, la omisión de la norma jurídica falsificó el ideal moral de la ciudadanía libre que constituía la esencia misma de la ciudad-estado.

El esfuerzo hecho en la filosofía platónica posterior para restaurar la ley en el lugar que le corresponde dentro del estado, se hace siempre, hasta cierto punto, de mala gana y es poco concluyente, como lo indica el compromiso nada satisfactorio que le hace presentar la última versión del estado como únicamente estado segundo en orden de bondad. La verdadera dificultad consistía en que la revisión exigía una completa reconstrucción de su psicología encaminada a dar al hábito un lugar importante en ella, y a la vez una completa revisión de su teoría del conocimiento encaminada a hacer entrar en ella la experiencia y la costumbre. Sin embargo, fue el estudio del estado hecho en *Las leyes* lo que sugirió la naturaleza de las revisiones exigidas. En efecto, Platón emprendió un análisis verdaderamente cuidadoso de las instituciones y leyes reales, y sugirió la necesidad de conectar tales estudios con la historia. En *Las leyes* sugirió también el principio de equilibrio —de un mutuo ajuste de pretensiones e intereses— como medio adecuado para formar un estado sometido al derecho. Mucho más que el estado-tipo abstracto de la *República*, esto constituía un intento serio de abordar el problema de la ciudad-estado —la conciliación de los intereses de la propiedad con el interés democrático representado por la masa. De estos comienzos que encontramos en *Las leyes* partió Aristóteles. Sin abandonar los principios generales expuestos en la *República*, que siguen aportando los materiales para su teoría de la comunidad, adoptó, en casi todos los casos, las sugestiones apuntadas en *Las leyes*, enriqueciéndolas con exámenes más trabajados y extensos de los datos

empíricos e históricos. Y en el sistema general de su filosofía, Aristóteles trató de crear un cuerpo coherente de principios lógicos que explicase y justificase el procedimiento por él seguido.

BIBLIOGRAFÍA ESCOGIDA

Ernest Barker, "Greek Political Thought and Theory in the Fourth Century", en *Cambridge Ancient History*, vol. VI (1927), cap. XVI.
Ernest Barker, *Greek Political Theory: Plato and His Predecessors*, cuarta edición. Londres, 1951, caps. VI-XVII.
George Boas, "Fact and Legend in the Biography of Plato", en *Philos. Rev.*, vol. LVII (1948), p. 439.
F. M. Cornford, "The Athenian Philosophical Schools", en *Cambridge Ancient History*, vol. VI (1927), cap. XI.
E. B. England (ed.), *The Laws of Plato*, 2 vols. Manchester, 1921, introducción.
G. C. Field, *The Philosophy of Plato*. Londres, 1949, caps. IV-V.
G. C. Field, *Plato and His Contemporaries: A Study in Fourth-Century Life and Thought*, segunda edición. Londres, 1948.
Paul Friedländer, *Plato*. vol. I, "An Introduction", trad. inglesa de Hans Meyerhoff, Nueva York, 1958.
Theodor Gomperz, *Greek Thinkers: A History of Ancient Philosophy*. Vol. III, trad. inglesa de G. C. Berry. Nueva York, 1905, libro V, caps. XIII, XVII y XX.
G. M. A. Grube, *Plato's Thought*. Londres, 1935, cap. VIII.
Werner Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, segunda edición. Libro IV, trad. de Wenceslao Roces. México, Fondo de Cultura Económica, 1962.
H. W. B. Joseph, *Essays in Ancient and Modern Philosophy*. Oxford, 1935, caps. I-V.
H. W. B. Joseph, *Knowledge and the Good in Plato's Republic*. Londres, 1948.
Alexandre Koyré, *Discovering Plato*. Trad. inglesa de Leonora C. Rosenfield. Nueva York, 1945.
Ronald B. Levinson, *In Defense of Plato*, Cambridge, Mass., 1953.
Glenn R. Morrow, *Studies in the Platonic Epistles*. Illinois Studies in Language and Literature, Urbana, Ill., 1935.
Glenn R. Morrow, "Plato and the Law of Nature", en *Essays in Political Theory*, ed. por Milton R. Konvitz y Arthur E. Murphy. Ithaca, N. Y., 1948.
Glenn R. Morrow, *Plato's Cretan City: A Historical Interpretation of the Laws*. Princeton, N. J., 1960.
N. R. Murphy, *The Interpretation of Plato's "Republic"*. Oxford, 1951.
K. R. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, ed. revisada. Princeton, Nueva Jersey, 1950, parte I.
Paul Shorey, *What Plato Said*. Chicago, 1933.
A. E. Taylor, *Plato: The Man and His Work*, sexta edición. Nueva York, 1949.

V. ARISTÓTELES: IDEALES POLÍTICOS

APROXIMADAMENTE en la época en que Dión rogó a Platón que emprendiera la aventura de Siracusa para la educación del joven Dionisio y la mejora del gobierno siracusano, entró en la Academia el más grande de los discípulos de Platón. Aristóteles no era ateniense, sino natural de Estagira, ciudad de la Tracia, donde nació el año 384. Su padre era médico —cosa que probablemente contribuyó al gran interés por los estudios biológicos que muestra la obra de Aristóteles— y había figurado en calidad de tal en la corte macedónica. La primera causa de que Aristóteles se sintiera atraído hacia la escuela de Platón fue, probablemente, la de que constituía el mejor centro de estudios avanzados en toda Grecia. Una vez ingresado en la Academia, continuó perteneciendo a la escuela mientras vivió Platón —durante un periodo de veinte años— y su mente recibió en forma indeleble la impronta de la enseñanza platónica. Todas y cada una de las páginas de sus escritos filosóficos posteriores atestiguan la existencia de esa conexión. Después de la muerte de Platón, acaecida el año 347, Aristóteles abandonó Atenas y durante los doce años siguientes trabajó en diversas ocupaciones. A este periodo pertenece lo primero de su obra independiente. El año 343 pasó a ser maestro del joven príncipe Alejandro de Macedonia, pero sería vano el intento de buscar en sus escritos políticos la influencia de ese contacto con Macedonia sobre sus ideas. Parece haber carecido de la viveza de pensamiento necesaria para percibir la importancia revolucionaria de la conquista de Oriente, llevada a cabo por Alejandro, con la consiguiente mezcla de la civilización griega y la oriental. La elección de tal política era directamente contraria a todo lo que tuvo que haber enseñado a su regio discípulo en materia de política. En el año 335, Aristóteles abrió en Atenas su escuela, la segunda de las cuatro grandes escuelas filosóficas, y durante los doce años siguientes escribió la mayor parte de sus libros, aunque probablemente hay en éstos partes comenzadas durante el periodo anterior. Aristóteles sobrevivió un año a su gran discípulo; murió en Eubea el año 322, tras de haber abandonado Atenas para huir de los disturbios antimacedónicos que siguieron a la muerte de Alejandro.

LA NUEVA CIENCIA DE LA POLÍTICA

Los escritos aristotélicos presentan un problema muy distinto del que nos ofrecen los diálogos de Platón. Las obras de Aristóteles que han llegado hasta nosotros, si no tomamos en cuenta fragmentos de escritos populares de su primera época, no fueron, en su mayor parte, libros que quedaran ultimados y dispuestos para ver la luz. Los utilizó para su enseñanza, aunque es probable que partes importantes de ellos estuviesen escritos antes de abrirse el Liceo. En realidad, no se publicaron en su actual forma hasta cuatro siglos después de su muerte, pero quedaron en la escuela y fueron, sin duda, utilizados por maestros posteriores. Parece probable que los doce años de la vida de Aristóteles en los que éste encabezó el Liceo estuvieron ocupados, en gran parte, en la dirección de una serie de amplios proyectos de investigación en la que participaron sus discípulos, tales como el famoso estudio de la historia constitucional de ciento cincuenta y ocho ciudades griegas, de la que el único resto que ha quedado ha sido la *Constitución de Atenas*, descubierta en 1891. Esas investigaciones, de las que el estudio de las constituciones no fue más que una, tuvieron principalmente carácter histórico y no filosófico; fueron investigaciones auténticamente empíricas y a la luz de las cuales Aristó-

teles hizo de tiempo en tiempo adiciones al cuerpo de escritos que tenía redactado al abrirse la escuela.

El gran tratado político que se conoce bajo el título de *Política* no puede, pues, ser considerado como un libro acabado tal como el que Aristóteles habría escrito en caso de destinarlo al gran público. En realidad, se ha dudado de si Aristóteles lo dispuso en su forma actual o si no habrá sido reunido por sus editores utilizando diversos manuscritos.[1] Las dificultades aparecen a primera vista y difícilmente puede dejarlas de percibir ningún lector atento, pero su solución es otro problema. Editores posteriores han barajado los libros, intentando mejorar el orden, pero ningún nuevo arreglo del texto puede hacer de la *Política* una obra unificada y acabada.[2] Así, por ejemplo, el libro VII, en el que emprende Aristóteles la construcción de un estado ideal, va aparentemente detrás del libro III, en tanto que los libros IV, V y VI, que se refieren a los estados reales y no al ideal, constituyen un grupo aparte. Por esta razón se suelen colocar los libros VII y VIII después del III, y los libros IV a VI al final; existe sin embargo una conexión entre el estudio de la monarquía hecho casi al final del libro III y el de la oligarquía y la democracia que aparece en el IV. Por lo que se refiere a la lectura del texto, hay dificultades, cualquiera que sea el orden, y probablemente tiene razón Ross cuando dice que da lo mismo que el lector tome los libros en el orden en que tradicionalmente aparecen.

La mejor hipótesis hasta ahora expuesta para explicar la *Política*, es la de Werner Jaeger[3] y, aunque no se ha demostrado, ofrece por lo menos una forma razonable de concebir el desarrollo de la filosofía política de Aristóteles. Según Jaeger, la *Política*, tal como la conocemos, es obra de Aristóteles y no de algún editor posterior. Pero el texto pertenece a dos etapas distintas y cae, en consecuencia, en dos partes principales. Hay, en primer término, una parte que trata del estado ideal y de las teorías anteriores acerca de él. Esta parte comprende el libro II, que es un estudio histórico de las teorías más antiguas, y especialmente notable por la crítica de Platón; el libro III, que contiene un estudio de la naturaleza del estado y de la ciudadanía, pero que trata de ser una introducción a una teoría del estado ideal; y los libros VII y VIII, relativos a la construcción del estado ideal. Jaeger atribuye a estos cuatro libros una fecha no muy posterior a la partida de Aristóteles de Atenas después de la muerte de Platón. En segundo término, hay un estudio de los estados reales, principalmente la democracia y la oligarquía, junto con las causas de su decadencia y de los mejores medios de darles estabilidad, que está constituida por los libros IV, V y VI. Jaeger atribuye a esta segunda parte una fecha posterior a la apertura del Liceo,[4] suponiendo que representa una vuelta a la filosofía política hecha después de la investigación de las ciento cincuenta y ocho constituciones griegas o durante ella. Los libros IV, V y VI fueron insertados por Aristóteles en medio de la redacción original, con lo que la obra sobre el estado ideal se amplió hasta convertirse en un tratado general de ciencia política. Por último, Jaeger cree que el libro I fue el último escrito y que se redactó a modo de introducción general al tratado ampliado, aunque se une de modo apresurado e imperfecto con el libro II.

1 Así, por ejemplo, Ernest Barker (*Political Thought of Plato and Aristotle*, 1906, p. 259), cree que en la *Política* se combinan notas de tres grupos distintos de lecciones, en tanto que W. D. Ross (*Aristotle*, 1924, p. 236) la califica de "reunión de cinco tratados distintos".

2 Las referencias a los libros se hacen con arreglo al orden del manuscrito; se han hecho tantos experimentos que, a partir del libro III, los números son muy ambiguos. En el texto de Immisch (Teubner), p. VII, hay un cuadro que da el orden seguido en las principales ediciones.

3 *Aristóteles* (1923); trad. española de José Gaos, 1946, cap. X.

4 Nótese la referencia al asesinato de Filipo de Macedonia, ocurrido el año 336; V, 10; 1311 b 2. Jaeger coloca la recogida de constituciones entre los años 329 y 326.

Por consiguiente, con arreglo a la concepción de Jaeger, la *Política* trataba de constituir un tratado sobre una sola ciencia, pero no fue sometida nunca a la revisión que hubiera sido necesaria para dar a las diversas partes, escritas a lo largo de un periodo de acaso quince años, una forma bien unificada.

Si esta hipótesis es correcta, la *Política* representa dos estadios del pensamiento aristotélico que se distinguen por la distancia recorrida en el camino de la emancipación de la influencia platónica, o acaso fuera mejor decir, en el intento de trazar una línea de pensamiento e investigación característicamente propia. En el primero de esos periodos, Aristóteles concibe aún la filosofía política como construcción de un estado ideal, siguiendo las líneas ya establecidas, especialmente en el *Político* y *Las leyes*. Continúa predominando todavía el interés ético que prevalece en el pensamiento de Platón acerca del tema; el hombre bueno y el ciudadano bueno son una misma cosa —o, en todo caso, deben serlo— y el fin del estado es producir el tipo moral más alto posible de ser humano. No hay que suponer que Aristóteles abandonase conscientemente ese punto de vista, ya que el tratado acerca del estado ideal sigue constituyendo una parte importante de la *Política*. Sin embargo, en fecha no muy lejana de la apertura del Liceo, Aristóteles concibió una ciencia o arte de la política en escala mucho más amplia. La nueva ciencia debía ser general; esto es, debía ocuparse de las formas de gobierno reales a la vez que de las ideales y debería enseñar el arte de gobernar y organizar estados, cualquiera que fuese su forma, del modo que se desease. Esta nueva ciencia general de la política era, pues, no sólo empírica y descriptiva, sino hasta en algunos aspectos independiente de toda finalidad ética, ya que un estadista puede tener necesidad de ser perito en el gobierno, aun para regir un estado malo. Con arreglo a la nueva idea, la ciencia de la política comprendía tanto el conocimiento del bien político, absoluto y relativo, como el de la mecánica política, utilizada acaso para una finalidad inferior o aun mala. Esta ampliación del concepto de la filosofía política constituye la concepción más característicamente aristotélica.

Así, pues, puede derivar alguna ventaja de dividir en dos partes el estudio de la teoría política de Aristóteles. La fuente de la primera está constituida por los libros II, III, VII y VIII. Los problemas que hay que considerar aquí son las relaciones de su pensamiento con el de Platón en su primer intento de hacer una filosofía política independiente y, en especial, en el caso de que puedan percibirse, las sugestiones que presagian el paso final que le llevó definitivamente más allá de Platón. La fuente de la segunda la forman los libros IV, V y VI, y los problemas que presenta son sus pensamientos finales respecto a las formas de gobierno, su concepción de las fuerzas sociales existentes tras la organización y el cambio políticos y su descripción de los medios por los que tiene que operar el estadista. Por último, en los capítulos iniciales del libro I dijo Aristóteles su última palabra respecto al gran problema filosófico de que se habían ocupado tanto él como Platón, la distinción entre la naturaleza y la apariencia o convención, y formuló la concepción de la naturaleza a la que le llevó su reflexión política más madura.

LAS CLASES DE AUTORIDAD

Fiel a una costumbre que sigue en obras relativas a otros problemas, Aristóteles comienza su libro acerca del estado ideal con un examen de lo escrito acerca del tema por otros autores. El punto de mayor interés es aquí su crítica de Platón, ya que esperaríamos encontrar en él la clave de las diferencias entre Aristóteles y su maestro, de que aquél tenía conciencia. El resultado es bastante poco satisfactorio. Por lo que se refiere a la *República*, subraya claramente sus objeciones a la aboli-

ción de la propiedad privada y la familia. Ya nos hemos referido a tales objeciones y no es necesario añadir nada respecto a ellas. Por otra parte, es difícil interpretar su crítica de *Las leyes*. En gran parte se refiere a cuestiones de detalle y, además, es a veces asombrosamente inexacta. Ello es sorprendente, dado que casi todos los temas estudiados en su construcción del estado ideal se encuentran sugeridos por *Las leyes* y, en puntos de detalle, hay muchos paralelismos (incluso verbales).[5] Es evidente que cuando escribió esa parte, Aristóteles no creía que mereciera la pena analizar *Las leyes* y exponer su disentimiento de los principios en ellas contenidos. El tono de la crítica sugiere cuál puede ser la razón. Al parecer, creía que las obras políticas de Platón, y acaso también su filosofía general, son brillantes y sugestivas, pero demasiado radicales y especulativas. Como dice Aristóteles, nunca son vulgares y siempre son originales. Pero la interrogación que se plantea en su mente parece ser ésta: ¿son fidedignas? La base general de su disentimiento se expone en una observación secamente humorística que resume mejor de lo que podrían hacerlo muchas páginas de comentarios las diferencias fundamentales de temperamento que hay entre Aristóteles y su maestro:

> Tengamos presente que no debe desdeñarse la experiencia de los tiempos; sin duda que, de ser buenas estas cosas, no habrían pasado inadvertidas en la sucesión de los años; porque casi todas ellas han sido ya descubiertas, aunque algunas veces no se las haya ligado y otras no se haya utilizado el conocimiento que el hombre tuvo.[6]

En resumen, el genio de Aristóteles es más sobrio aunque menos original. Siente que un alejamiento demasiado grande de la experiencia común contiene probablemente una falacia, en alguno de sus puntos, aunque en apariencia sea de una lógica irreprochable.

En todas las partes de la *Política* en las que se trata del estado ideal, se pone de manifiesto una diferencia esencial entre Platón y Aristóteles; lo que éste denomina estado ideal es siempre lo que constituye para Platón el estado segundo en orden de bondad. La repudiación del comunismo a que nos acabamos de referir, muestra que el estado ideal de la *República* no fue aceptado nunca por Aristóteles, ni siquiera como ideal. El ideal aristotélico fue siempre el gobierno con arreglo a normas jurídicas y nunca el despótico, ni siquiera en el caso de que fuese el despotismo ilustrado del filósofo-rey. En consecuencia, Aristóteles aceptó desde un principio el punto de vista de *Las leyes*, de que en todo estado bueno el soberano último debe ser la ley y no ninguna persona. Pero aceptaba esto, no como concesión a la fragilidad humana, sino como parte intrínseca del buen gobierno y, en consecuencia, como característica de un estado ideal. La relación del gobernante que se ajusta a las leyes con sus súbditos, es diferente en especie de cualquier otra clase de sujeción, porque es compatible con el hecho de que las dos partes sigan siendo hombres libres, y por esta razón requiere un grado de igualdad moral o semejanza de especie entre ellos, pese a las indudables diferencias que tienen que existir.

Esta distinción entre diferentes especies de autoridad es tan importante para Aristóteles que vuelve sobre ella una y otra vez, y había sido evidentemente objeto de interés para él desde época muy temprana.[7] La autoridad de un gobernante que

5 E. Barker da, en su *Greek Political Theory, Plato and his Predecessors* (1925), pp. 380 ss., una lista considerable de tales paralelismos.

6 *Política*, II, 5; 1264 a 1 ss. (trad. ingl. de Jowett).

7 Cf. *Política*, III, 6; en 1278 b 31 se refiere Aristóteles a sus anteriores diálogos populares, en tanto que sólo unas pocas líneas antes, 1278 b 18, se refiere al estudio de la autoridad familiar hecho en el libro I, aunque el tema es evidentemente el mismo.

se atiene a las leyes sobre sus súbditos es totalmente distinta de la que ejerce un amo sobre sus esclavos, porque se presume que el esclavo es de diferente naturaleza, un ser que por nacimiento pertenece a una especie inferior y que es incapaz de gobernarse a sí mismo. Es verdad que Aristóteles admite que, con frecuencia, esto no es cierto en la realidad, pero en cualquier caso es la teoría con la que se justifica la esclavitud. Por esta razón el esclavo es una herramienta viviente del amo, al que se debe tratar con bondad, pero al que se usa por el bien del amo. La autoridad política difiere también de la que ejerce un hombre sobre su esposa e hijos, aunque ésta se ejerce sin duda para el bien de los subordinados tanto como para el bien del padre. Aristóteles consideraba como uno de los más serios errores de Platón el no haber distinguido la familia de la autoridad política, ya que ello le llevó a afirmar en el *Político* que el estado es como la familia, pero mayor. El niño no es un adulto, y aunque se le mande para su propio bien, no se encuentra en situación de igualdad. El caso de la mujer no es tan claro, pero al parecer, Aristóteles creía que las mujeres tenían una naturaleza demasiado diferente de los hombres (aunque no necesariamente inferior) para poder estar situadas respecto a ellos en ese peculiar pie de igualdad que es lo único que permite la relación política. En consecuencia, el estado ideal, si bien no es una democracia, incluye al menos un elemento democrático. Es "una comunidad de iguales que aspira a la mejor vida posible"[8] y deja de ser comunidad o auténticamente política si la discrepancia entre sus miembros es tan grande que éstos dejan de tener la misma "virtud".

EL IMPERIO DE LA LEY

El problema de que el estado se rija con arreglo a las leyes, está íntimamente relacionado también con el de si es mejor ser regido por el mejor hombre o por las mejores leyes, ya que un gobierno que consulta el bien de sus súbditos es también un gobierno con arreglo a la ley. En consecuencia, Aristóteles acepta la supremacía de la norma jurídica como marca distintiva del buen gobierno y no sólo como una desgraciada necesidad. Su argumento para defender esta posición es el de que Platón se equivocaba cuando, en el *Político*, consideraba como alternativas el gobierno de la ley y el gobierno de gobernantes sabios. Ni siquiera el gobernante más sabio puede prescindir de la ley, ya que ésta tiene una calidad impersonal que ningún hombre, por bueno que sea, puede alcanzar. La ley es "la razón desprovista de pasión";[9] y la analogía que acostumbraba a presentar Platón entre la política y la medicina es equivocada. Si la relación política ha de permitir libertad, tiene que ser de tal tipo que el súbdito no abandone por entero su juicio y su responsabilidad, y esto es posible siempre que, tanto el gobernante como el gobernado, se encuentren en una situación determinada por la ley. La autoridad "desapasionada" de la ley no ocupa el lugar del magistrado, pero da a la autoridad del magistrado una cualidad moral que no podría tener de otro modo. El gobierno con arreglo a derecho es compatible con la dignidad del súbdito, en tanto que el gobierno personal o despótico no lo es. Como observa a veces Aristóteles, el gobernante que se ajusta a las leyes gobierna sobre súbditos que obedecen voluntariamente; gobierna por el consentimiento y es enteramente distinto de un dictador. La propiedad moral precisa que Aristóteles trata de señalar es tan evasiva como el consentimiento de los gobernados de las teorías modernas, pero nadie puede dudar de su realidad.

[8] VII, 8; 1328 a 36.
[9] III, 16; 1287 a 32.

El gobierno con arreglo a derecho,* tal como Aristóteles entiende la expresión, tiene tres elementos principales: En primer término, es el gobierno en interés público o general, a diferencia de un gobierno faccioso o tiránico, que actúa en interés de una sola clase o individuo. En segundo lugar, es un régimen jurídico en el sentido de que el gobierno se realiza mediante regulaciones generales y no por decretos arbitrarios, y también en el sentido más vago de que el gobierno no se burla de las costumbres y convenciones permanentes de la constitución. En tercer lugar, el gobierno con arreglo a derecho significa gobierno de súbditos que obedecen voluntariamente y se diferencia del despotismo, que se apoya únicamente en la fuerza. Aunque Aristóteles menciona claramente estas tres propiedades del gobierno con arreglo a derecho, no las examina sistemáticamente en ninguna parte de su obra, de modo que nos permita saber si la lista está completa o cuál es la relación que hay entre las tres. Se daba cuenta de que podía faltar una de estas propiedades en un gobierno en el que concurrieran las otras; por ejemplo, un tirano puede actuar despóticamente, obrando, sin embargo, en interés público, o bien un gobierno legítimo puede favorecer injustamente a una clase. Pero Aristóteles no definió nunca en realidad el gobierno con arreglo a derecho.

La insistencia en el gobierno con arreglo a derecho es consecuencia de haber tomado a pecho la sugestión formulada en *Las leyes* de que la ley no debe considerarse como una apariencia, sino como condición indispensable de una vida moral y civilizada. Uno de los pasajes introductorios de la *Política* está escrito evidentemente recordando una de las notables expresiones de Platón: "Así como el hombre perfecto es el mejor de los animales, de parecida manera cuando se

* El autor emplea aquí, como en otros pasajes anteriores y posteriores, la expresión "gobierno constitucional". Ello es conforme al uso inglés, ya que los traductores anglosajones de textos griegos la emplean con frecuencia, y es casi siempre la fórmula utilizada en todas las versiones modernas de la *Política* de Aristóteles como traducción de πολιτεία. Sin embargo, para el lector de lengua castellana resulta un tanto extraño hablar de régimen o gobierno constitucional en Grecia, ya que por lo común estamos acostumbrados a referir la expresión a una época muy posterior. No queriendo hacer una modificación del texto sin contar con el autor, le dirigí una carta expresándole la dificultad que suponía para la versión castellana el empleo de esa fórmula, en especial en este pasaje, ya que en otros podía emplearse, desde luego, "gobierno con arreglo a derecho" o "gobierno sujeto a la ley" u otra equivalente, y pidiéndole su consejo. Tuvo la amabilidad de contestar con una extensa carta de la que extracto los siguientes párrafos:

"La palabra 'constitutional' tiene para las personas de habla inglesa vagamente los tres sentidos mencionados en la p. 80. Ello explica, creo, que se emplee para traducir la idea aristotélica de πολιτεία.

"Si hay que escoger una expresión distinta de 'constitutional', probablemente las mejores serían 'régimen de derecho' o 'gobierno con arreglo a derecho'. El significado característico de la palabra inglesa 'constitutional' es probablemente la idea de no ser arbitrario o dictatorial. La única objeción a esta forma de expresión es que parece identificar 'constitutional' con uno de los tres matices, en vez de cubrir los tres.

"Posiblemente, en cualquier caso la mejor solución sería una nota de pie de página señalando la diferencia de uso entre el inglés y el castellano. Por ejemplo, si utiliza usted 'gobierno con arreglo a derecho', podría acaso añadirse algo parecido a esto:

" 'La palabra inglesa así traducida (*constitutional*) hace referencia a la ley orgánica o principios de gobierno de una nación o sociedad o cuerpo organizado de hombres, tanto si encarna en un documento escrito como si está meramente implícita en sus instituciones o costumbres. De ahí que sugiera las tres propiedades que Aristóteles imputaba a la palabra πολιτεία".

Aunque pueda parecer incongruente con lo anterior, he traducido literalmente *constitution*, ya que "constitución" tiene en castellano mayor amplitud de sentido y el uso ha admitido que se emplee la palabra en relación con Grecia. Por ejemplo, siempre se alude a la Αθηναιον πολιτεία de Aristóteles como "Constitución de Atenas".

He preferido dar al lector una explicación más amplia que la contenida en la nota sugerida por el profesor Sabine, a quien expreso mi gratitud y la del Fondo de Cultura Económica, por el interés que ha tomado por esta versión castellana de su obra. [T.]

aleja de la ley y de la justicia, es el peor de todos".[10] Pero esta concepción de la ley es imposible, a menos que se suponga que mediante la acumulación de la experiencia se produce un aumento gradual de sabiduría y que este creciente acervo de inteligencia social encarna en la ley y en la costumbre. Este punto tiene una importancia filosófica fundamental, ya que si la sabiduría y el conocimiento son prerrogativas de los eruditos estudiosos, la experiencia del hombre corriente no le da nunca más que una opinión poco de fiar, y el razonamiento de Platón es entonces irrefutable. Dicho de otro modo, si la filosofía platónica yerra al no tomar en cuenta la experiencia de los siglos, esa experiencia tiene que representar un auténtico aumento de conocimiento, aunque tal aumento se produzca en la costumbre más que en la ciencia y sea más bien fruto del sentido común que del saber académico. Hay que admitir que la opinión pública no es sólo una fuerza de la que no se puede prescindir, sino también, hasta cierto punto, un patrón político justificable.

Es posible sostener, dice Aristóteles, que en la creación de la norma jurídica la sabiduría colectiva de un pueblo es superior incluso a la del legislador más sabio. Aristóteles desarrolla más a fondo este argumento al estudiar la capacidad política de las asambleas populares. En la masa, los hombres se complementan recíprocamente de modo singular, en tal forma que, comprendiendo uno de ellos una parte de una cuestión y su vecino otra, todos juntos pueden comprender por entero el problema. Pone como ejemplo para reforzar su afirmación el aserto (acaso no enteramente obvio) de que el gusto popular en las artes es, a la larga, seguro, en tanto que los peritos cometen en cualquier momento equivocaciones notorias. La misma tendencia muestra en cierto modo su marcada preferencia por el derecho consuetudinario sobre el escrito. Pero considera como claramente imposible que el conocimiento del gobernante más sabio pueda ser mejor que el derecho consuetudinario. Así, pues, Aristóteles rompe la rígida distinción entre naturaleza y convención, junto con el intelectualismo o racionalismo extremado que esa distinción había impuesto a Sócrates y a Platón. La razón del estadista no puede apartarse en un estado bueno de la razón encarnada en la ley y la costumbre de la comunidad a la que gobierna.

A la vez, el ideal político aristotélico coincide enteramente con el de Platón en lo que se refiere a señalar como finalidad principal del estado un propósito ético. Aristóteles no cambió nunca de opinión en este punto, ni siquiera después de que hubo ampliado su concepto de la filosofía política, incluyendo en ella un manual práctico para los estadistas que tienen que ocuparse de regir gobiernos muy alejados del tipo ideal. La finalidad real de un estado debe comprender la mejora moral de sus ciudadanos, ya que debe ser una asociación de hombres que vivan juntos para alcanzar la mejor vida posible. Ésta es la "idea" o significado de un estado; el esfuerzo final que hace Aristóteles para definir este punto gira alrededor de su convicción de que sólo el estado es "autárquico", en el sentido de que sólo él proporciona todas las condiciones dentro de las cuales puede producirse el más alto tipo de desarrollo moral. Como Platón, Aristóteles limitó su ideal a la ciudad-estado, el grupo pequeño e íntimo en el que la vida del estado es la vida social de sus ciudadanos que solapa los intereses de familia, religión y trato personal amistoso. Ni siquiera en su examen de los estados reales aparece nada que muestre que su relación con Filipo y Alejandro le permitió percibir el significado político de la conquista macedónica del mundo griego y de

10 I, 2; 1253 a 31 ss. Cf. *Leyes*, 874 e.

Oriente. El fracaso político de la ciudad-estado no privó a ésta, a los ojos de Aristóteles, de su carácter de ideal.

La teoría aristotélica de los ideales políticos se basa, pues, en los fundamentos que había obtenido el Estagirita de su asociación con su maestro. Es consecuencia de un esfuerzo encaminado a adoptar y tomar en serio los principales elementos de la teoría desarrollada en el *Político* y en *Las leyes*, con los cambios necesarios para hacer esa teoría clara y congruente. Esto se aplica de modo especial al rasgo característico de la teoría de la última etapa de Platón según la cual la ley debe considerarse como un elemento constitutivo indispensable del estado. Siendo esto cierto, es necesario tomar en cuenta las condiciones de la naturaleza humana que lo hacen verdadero. Hay que admitir que la norma jurídica comprende una sabiduría verdadera y hay que tomar en cuenta la acumulación de tal sabiduría en la costumbre social. Y las exigencias morales que hacen necesaria la norma jurídica tienen que incorporarse a los ideales morales del estado. La verdadera autoridad política debe, en consecuencia, incluir los factores de la subordinación a la ley y de la libertad y consentimiento de los súbditos. Estos factores pasan a serlo, no del estado segundo en orden de bondad, sino del propio estado ideal.

No es necesario extenderse mucho acerca del estado ideal aristotélico. A decir verdad, su finalidad de construir un estado ideal no llegó nunca a cristalizar y el lector siente que, en realidad, la tarea le disgustaba. Lo que escribe no es un libro acerca de un estado ideal, sino acerca de los ideales del estado. Al parecer, el bosquejo de un estado ideal, iniciado en los libros VII y VIII, no se concluyó nunca, lo que es significativo, en especial si es correcta la suposición de que esos libros pertenecen a la primera redacción de la *Política*. La vida buena exige condiciones tanto físicas como mentales, y es en esas condiciones en las que se detiene la atención de Aristóteles. La lista de esas condiciones deriva de *Las leyes*. Especifica detalles respecto a la población que se necesita —tanto por lo que se refiere a su número, como en lo relativo a su carácter— y al territorio más adecuado en tamaño, naturaleza y situación. Esto no implica que Aristóteles coincida siempre con Platón. Por ejemplo, se muestra mucho más partidario que su maestro de una situación sobre el mar o cercana a él, pero las diferencias se refieren a cuestiones de detalle, y la lista de condiciones importantes es sustancialmente la que había propuesto Platón. Aparte de las condiciones físicas necesarias para la vida buena, la fuerza más importante para el moldeamiento de los ciudadanos es para Aristóteles, como para Platón, un sistema de educación obligatoria. Como podría esperarse, Aristóteles discrepa de Platón en su teoría general de la educación al atribuir mayor peso a la formación de hábitos buenos. De este modo coloca el hábito, entre la naturaleza y la razón, como las tres cosas que hacen virtuosos a los hombres. Tal cambio era necesario dada la importancia que tiene que tener la costumbre en un estado sometido al derecho. El estudio de Aristóteles se dedica por entero a la educación liberal y muestra, en grado mucho mayor que el de Platón, un verdadero desprecio por lo útil. Es notable la ausencia de un plan de educación superior tal como el que había constituido una parte importante de la *República* —omisión que puede deberse, desde luego, al hecho de que el libro esté sin acabar. El gobierno del estado ideal sugiere también la influencia de *Las leyes*. La propiedad debe ser poseída en privado, pero utilizada en común. El suelo ha de ser trabajado por esclavos y se excluye de la ciudadanía a los artesanos, basándose en que la virtud es cosa imposible para hombres cuyo tiempo se dedica por entero al trabajo manual.

EL CONFLICTO ENTRE LO IDEAL Y LO REAL

Hasta ahora he bosquejado los ideales políticos de Aristóteles sin plantear ningún problema respecto a las discrepancias y dificultades que aparecerían en caso de que tales ideales se pusieran en relación con las instituciones y prácticas reales de las ciudades. El ideal es en sí casi tan deductivo como el de Platón y al parecer se formó mediante una especie de análisis dialéctico de los defectos de la teoría anterior. Pero es evidente que las discrepancias entre la práctica y los fines realmente perseguidos por el gobierno son mucho más importantes en Aristóteles que en Platón. Éste no había supuesto nunca que un ideal necesitase, para ser válido, encarnar en la práctica y nunca aceptó que la costumbre como tal tuviese el título de sabiduría que le adjudicaba la doctrina aristotélica. Si los hechos no pueden cuadrar con los ideales, Platón podría decir siempre, como el matemático o el místico, tanto peor para los hechos. Aristóteles, que siente un gran respeto por el sentido común y la sabiduría de los siglos pasados, no puede ser tan radical. Podía ser reformista, pero nunca revolucionario. Su pensamiento tiene que inclinarse hacia la opinión de que, aunque el ideal sea una fuerza efectiva, tiene que ser una fuerza que se encuentre dentro de la corriente real de los hechos y no en tenaz oposición contra ella. El saber inherente a la costumbre tiene, por así decirlo, que ser un principio guía que utilice la plasticidad ofrecida por las condiciones reales para elevar a éstas gradualmente, dándoles una conformación mejor. Ésta es la concepción de la naturaleza a la que acabó por llegar Aristóteles como resultado de su reflexión, tanto sobre problemas sociales como sobre cuestiones biológicas.

Que a Aristóteles no dejaba de preocuparle este problema, ni siquiera cuando escribió el tratado sobre el estado ideal, se deduce claramente de las complejidades del libro III, en el que se estudian los problemas cruciales de toda la obra. La conclusión del libro muestra que estaba destinado a servir de introducción al estudio de un estado ideal. Sin embargo, los libros VII y VIII prueban que Aristóteles quedó tan poco satisfecho de la ejecución de su proyecto que no lo completó nunca, y cuando amplió la primera redacción, no lo hizo continuando el esquema del estado ideal, sino insertando los libros IV a VI. Esos libros tienen una finalidad claramente realista y lo mismo puede decirse de su tono, pero el pensamiento sigue unas líneas iniciadas en el libro III. Podemos concluir que la construcción de un estado ideal fue siendo cada vez menos simpática al modo de pensar de Aristóteles conforme iba éste aumentando en edad, y también que el Estagirita acabó por encontrar en el libro III una introducción a una investigación que no había intentado hacer en un principio. La lectura del propio libro III apoya esta conclusión. Sus complejidades se deben, al menos en parte, al hecho de que una introducción al problema del estado ideal implica, para la mente de Aristóteles, un estudio bastante extenso de las clases de estados existentes. Con frecuencia tiene evidentemente más interés en el estudio empírico que en la finalidad que se ha propuesto. En resumen, las razones que llevaron a Aristóteles a insertar los libros IV a VI después del III eran sólidas, aunque todo hace presumir que no eran las mismas que le llevaron a escribir en primer lugar el libro III. El plan excedió de su objetivo primero, pero ello fue resultado de intereses que se daban desde un principio.

No es difícil ver la naturaleza general de la dificultad con que se enfrenta Aristóteles. El ideal político transmitido por Platón presumía que ciudad y ciudadano son términos estrictamente correlativos. Eso explica las tres preguntas

que plantea al comienzo del libro III: ¿Qué es un estado? ¿Quién es ciudadano? ¿Es la virtud de un hombre bueno la misma que la de un ciudadano bueno? Un estado es una asociación de hombres encaminada a conseguir la mejor vida moral posible. El tipo de vida que un grupo de hombres viva en común depende de qué clase de hombres sean y qué fines se propongan realizar y, recíprocamente, el fin del estado determinará quiénes pueden ser miembros y qué clase de vida pueden vivir individualmente. Desde este punto de vista una constitución es, como dice Aristóteles, una organización de ciudadanos o, como dice en otra parte, un modo de vida, y una forma de gobierno es la expresión del modo de vida que el estado trata de fomentar. La naturaleza ética del estado no sólo domina, sino que, por así decirlo, se sobrepone por entero a su naturaleza política y jurídica. De este modo concluye Aristóteles que un estado dura únicamente lo que dura su forma de gobierno, ya que un cambio en la forma de gobierno significaría un cambio de constitución o del "modo de vida" latente que los ciudadanos estén tratando de llevar a la práctica. Derecho, constitución, estado, forma de gobierno, tienden todos a coincidir, ya que desde un punto de vista moral todos ellos son igualmente relativos a los fines que son la causa de que exista la asociación.

En la medida en que se trate de formular el modelo de un estado ideal, esto no constituye una objeción insuperable. En efecto, tal estado se hallaría dominado por el modo de vida más alto posible y, al menos Platón, había supuesto que una comprensión de la idea del bien mostraría qué fuera éste. Pero llegar a la idea del bien, primero, y utilizarla después como pauta para la crítica y la valoración de las vidas reales y de los estados reales, era precisamente lo que provocaba la desesperación de Aristóteles. Si, por el contrario, se comienza con la observación y descripción de los estados reales, hay evidentemente que hacer distinciones. Como señala Aristóteles, el hombre bueno y el ciudadano bueno no pueden ser por completo idénticos, más que en un estado ideal. En efecto, a menos que las finalidades del estado sean las mejores posibles, su realización exigirá en los ciudadanos un modo de vida inferior al mejor posible. En los estados reales tiene que haber diferentes especies de ciudadanos con diferentes clases de "virtud". De modo semejante, cuando Aristóteles define al ciudadano como el hombre que puede tomar parte en la asamblea y actuar como jurado —definición basada en la práctica ateniense—, se ve obligado a señalar al punto que la definición no puede encajar más que en un estado democrático. Y cuando concluye que la identidad del estado cambia con su forma de gobierno, tiene que añadir la advertencia de que no por ello está justificado el nuevo estado si deja de pagar sus deudas y de hacer honor a las obligaciones contraídas por el estado anterior. En la práctica hay que hacer distinciones. Una constitución no es sólo un modo de vida de los ciudadanos, sino también una organización de magistrados para llevar adelante los negocios públicos y, en consecuencia, no es posible identificar de golpe sus aspectos políticos con su finalidad ética. El mero hecho de observar estas complejidades es percibir la dificultad de construir un estado ideal que sirva de pauta para todos los estados.

Un sentido semejante de las complejidades de su problema aparece cuando Aristóteles entra a estudiar la clasificación de las formas de gobierno. Adopta aquí la clasificación de seis términos ya utilizada por Platón en el *Político*. Habiendo distinguido el gobierno con arreglo a derecho del despótico, por el principio de que aquél se ejerce para bien de todos y el último sólo para el bien de la clase gobernante, entrecruza esta división con la tradicional clasificación tripartita y

con ello obtiene un grupo de tres formas puras (o estados sujetos a la ley) —monarquía, aristocracia y democracia moderada (πολιτεία)— y tres formas impuras (o estados despóticos) —tiranía, oligarquía y democracia extremada o demagogia (δημοχρατία).* La única diferencia entre la exposición platónica y la aristotélica consiste —y ello no parece tener importancia— en que la primera presenta a las formas puras como estados sometidos a la ley, en tanto que la última las presenta como estados gobernados para el bien general. Dado su análisis de lo que significa el gobierno con arreglo a derecho, Aristóteles tiene que haber pensado que las dos descripciones significaban prácticamente la misma cosa. Sin embargo, en cuanto ha acabado de formular su clasificación de seis formas de gobierno, señala que presenta serias dificultades. La primera de ellas consiste en que la clasificación popular basada en el número de gobernantes es superficial y no dice, salvo por accidente, cómo la interpretan quienes la usan. Lo que todo el mundo entiende por oligarquía es el gobierno de los ricos, así como por democracia se entiende el gobierno de los pobres. Es cierto que hay muchos pobres y pocos ricos, pero ello no hace que los números relativos a ambos grupos describan las dos clases de estado. La esencia de ello consiste en que hay dos títulos diferentes de poder, basado el uno en los derechos de la propiedad y el otro en el bienestar del mayor número posible de seres humanos.

LOS DIVERSOS Y CONTRAPUESTOS TÍTULOS DE PODER

La corrección de la clasificación formal lleva a Aristóteles muy lejos, ya que plantea el problema de cuáles son los títulos de poder justificables en el estado y la de cómo, caso de ser más de uno, pueden acomodarse de tal modo que todos resulten compatibles. Como ya se ha dicho, a Platón se le habían presentado problemas semejantes.[11] Hay que notar que esos problemas no se refieren a un estado ideal —y Platón no suponía que así ocurriera—, sino a los méritos relativos de los estados reales y los títulos relativos de las diversas clases dentro del mismo estado. Puede decirse que la sabiduría y la virtud tienen un título absoluto; al menos así lo había pensado Platón, y Aristóteles no lo negó. Pero esto es un punto de interés meramente académico. Lo que se discute no es un principio moral general, sino el modo de aproximarse a él en la práctica. Todo el mundo admitirá, dice Aristóteles, que el estado debe realizar la justicia en la mayor medida posible y también que la justicia significa alguna forma de igualdad. Pero ¿significa la igualdad que todo el mundo deba contar como uno y nadie como más de uno, como supone el demócrata? ¿O significa que un hombre poseedor de grandes propiedades y situado acaso en una buena posición social y dotado de una buena educación debe contar como más de uno, como cree el oligarca? Admitido que el gobierno debe ser ejercido por gobernantes sabios y virtuosos, ¿dónde habrá de colocarse el poder para conseguir la sabiduría y la virtud, o al menos la máxima aproximación posible a ambas cosas?

Planteado así el problema, Aristóteles percibe inmediatamente que una pregunta relativa exige una respuesta relativa. Muestra con bastante facilidad que la riqueza no tiene un título moral absoluto que la autorice a ejercer el poder, ya que el estado no es una sociedad de mercaderes ni un contrato, como había dicho el sofista Licofrón. También es fácil demostrar que contar a cada uno como uno,

* Los traductores españoles han solido denominar simplemente democracia a la πολιτεία y demagogia a la δημοχρατία. [T.]

11 *Leyes*, 690 a ss.

es —en el mejor de los casos— una ficción útil. Pero, por otra parte, ¿puede decirse que la propiedad no tenga derechos? Aristóteles estaba convencido de que la aventura emprendida por Platón en esa dirección había resultado desastrosa y, en cualquier caso, como él señala, una democracia que saquea no es más honrada que una oligarquía que explota. La propiedad tiene consecuencias morales y por esta razón es demasiado importante para que nadie que quiera ser realista pueda dejarla enteramente de lado. La buena cuna, la buena educación, las buenas relaciones, el ocio —y todas estas cosas acompañan hasta cierto punto a la riqueza— no son títulos despreciables de influencia política. También el demócrata tiene algo que decir en favor de su título. El número de personas afectadas por una medida es, sin duda, una consideración moral importante al estimar sus consecuencias políticas, y además Aristóteles está convencido de que una opinión pública desapasionada tiene a menudo razón cuando personas a las que se considera sabias se equivocan. El resultado del estudio es que hay objeciones válidas contra todo título de poder que se pueda presentar y también que todos los títulos usuales tienen un cierto mérito. Es difícil ver hasta qué punto pueda servir esta conclusión para constituir un estado ideal, pero es también evidente que Aristóteles se ha ocupado de una disputa perenne en la ética política con incomparable sentido común. Fue este examen de los títulos contrapuestos de la democracia y la oligarquía lo que llevó posteriormente a Aristóteles a abandonar la búsqueda de un estado ideal y a ocuparse del problema, más modesto, de la mejor forma de gobierno que fuera posible encontrar en la mayor parte de los estados.

La conclusión de que ninguna clase tiene un título absoluto de poder refuerza el principio de que la ley debe ser suprema, ya que su autoridad impersonal está menos sujeta a la pasión de lo que pueden pretender estarlo los hombres. Pero Aristóteles reconoce que ni siquiera esto, que constituye una de sus convicciones más profundas, puede afirmarse en términos absolutos. En efecto, la ley es relativa a la constitución y, en consecuencia, es probable que un estado malo tenga leyes malas. La legalidad no es, pues, sino una relativa garantía de bondad, mejor que la fuerza o el poder personal, pero muy posiblemente mala. Un estado bueno tiene que ser gobernado con arreglo a derecho, pero esto no es lo mismo que decir que todo estado gobernado con arreglo a derecho sea bueno.

Al parecer, Aristóteles creía que sólo la monarquía y la aristocracia tienen algún título que pueda permitir que se les considere como estados ideales. Dice poco respecto a la aristocracia, pero se ocupa de la monarquía con alguna extensión. Es precisamente este estudio de un estado que se supone ideal, lo que muestra con mayor claridad lo poco que tiene que decir acerca del tema y lo que une de modo más claro con el nuevo estudio enteramente realista de la democracia y la oligarquía que aparece en el libro IV. La monarquía debe ser teóricamente la mejor forma de gobierno, si se da por supuesto que es posible encontrar un rey sabio y virtuoso. El filósofo-rey de Platón sería quien se aproximaría más a tener un título absoluto que le autorizase a ejercer el poder. Pero se trataría de un dios que viviera entre los hombres. Sería ridículo permitir que los demás hombres hicieran leyes para un dios mortal y no sería enteramente justo aplicarle el ostracismo. La única alternativa posible es autorizarle a gobernar. Y, sin embargo, Aristóteles no está del todo seguro de que ni siquiera tal hombre tuviera un derecho indiscutible a gobernar. Atribuye tanta importancia a la igualdad que debería existir entre los ciudadanos del mismo estado, que discute si aun la vida perfecta podría constituir una excepción. El problema de la igualdad se plantea en todas las formas de gobierno tanto puras como impuras.

Sin embargo, Aristóteles se inclina a admitir que la monarquía sería adecuada a una sociedad en la que una familia fuese muy superior a todas las demás en virtud y en capacidad política. La verdad es que la monarquía ideal es para Aristóteles algo perfectamente académico. Es probable que, a no ser por la autoridad de Platón, nunca la hubiese mencionado. Observa que la monarquía sometida a la ley no es, en realidad, una forma de gobierno y, si esto se toma literalmente, el hecho de que el gobierno bueno tenga que reconocer la supremacía de la norma jurídica excluye en realidad a la monarquía de las formas puras de gobierno. Una monarquía de tipo local corresponde más bien a la autoridad doméstica que a la política. Nada sino el hecho de que acepta la clasificación platónica de seis formas de gobierno hace que la tome en cuenta.

Cuando Aristóteles pasa al examen de las monarquías existentes, abandona en absoluto la consideración de un estado ideal. Conoce dos formas puras de monarquía, la espartana y la dictadura, pero ninguna de ellas es una constitución, y dos clases de constitución monárquica, la monarquía oriental y la de los tiempos heroicos. Esta última es, desde luego, cuestión de conjetura y se encuentra en realidad fuera de la experiencia de Aristóteles. La monarquía oriental es más bien una forma de tiranía, aunque es legítima para los bárbaros, ya que los asiáticos son esclavos por naturaleza y no se oponen al gobierno despótico. Por consiguiente, la monarquía real, tal como la conoce Aristóteles, equivale en sustancia a un gobierno como el de Persia. Sin embargo, la importancia que tiene este estudio de la monarquía consiste en el hecho de distinguir varias clases de monarquía, más bien que en lo que dice acerca de ella. Es evidente que la clasificación de seis formas de gobierno había perdido ya sentido para Aristóteles en relación con un estudio empírico del funcionamiento real de los gobiernos. Fue precisamente en este punto donde volvió a emprender el examen de la oligarquía y la democracia —es decir, las formas de gobierno griegas— en el libro IV de la *Política*.

Deben ser ya claras para el lector las razones por las que los ideales políticos de Aristóteles no dieron por resultado la construcción de un estado ideal. El estado ideal representaba una concepción de la filosofía política heredada de Platón y poco acorde con el espíritu aristotélico. Cuanto más se aproximaba el Estagirita a un pensamiento y una línea de investigación independientes, tanto más se inclinaba al análisis y descripción de las contituciones reales. La gran colección de ciento cincuenta y ocho historias constitucionales hecha por él y sus discípulos, señala el momento en que cambia su pensamiento, y sugiere una concepción más amplia de la teoría política. Esto no significa que Aristóteles se dedicase únicamente a la descripción. La esencia de la nueva concepción consistía en unir la investigación empírica con la consideración, más especulativa, de los ideales políticos. Los ideales morales —supremacía de la ley, la libertad e igualdad de los ciudadanos, el gobierno con arreglo a derecho, el perfeccionamiento de los hombres en una vida civilizada— son siempre para Aristóteles los fines para los que debe existir el estado. Lo que descubrió fue que la realización de esos ideales era infinitamente complicada y requería infinitos ajustes a las condiciones del gobierno real. Los ideales tienen que existir, no como el paradigma celestial de Platón, sino como fuerzas que operen por medio de instrumentos en modo alguno ideales.

VI. ARISTÓTELES: REALIDADES POLÍTICAS

Los párrafos iniciales del libro IV de la *Política* muestran una significativa ampliación de la concepción aristotélica de la filosofía política. Toda ciencia o arte —dice— debe abarcar la totalidad de una materia. Un maestro de gimnasia debe ser capaz de hacer de sus discípulos atletas acabados, pero debe ser también capaz de vigilar la educación física de quienes no pueden llegar a ser atletas o escoger ejercicios adecuados para quienes necesitan un entrenamiento especial. Lo mismo debe ser cierto de quien se dedica a la ciencia política. Tiene que saber cuál sería el mejor gobierno si no hubiese obstáculos que superar o, en otros términos, cómo construir un estado ideal. Pero debe también saber qué es lo mejor dadas las circunstancias y qué es lo que podrá prosperar en unas condiciones dadas, aunque no sea ni lo mejor abstractamente considerado, ni lo mejor en las circunstancias del caso. Por último, debe ser capaz de juzgar qué forma de gobierno es más adecuada a la generalidad de los estados y resulta, a la vez, posible alcanzar, sin dar por supuestas mayor virtud ni mayor inteligencia de las que poseen por lo general los hombres. Con este conocimiento puede sugerir las medidas que tienen mayores probabilidades de corregir los defectos de los gobiernos existentes. En otras palabras, el arte completo del político tiene que tomar los gobiernos tal como son y hacer lo mejor que pueda con los medios a su alcance. Podría incluso prescindir por entero de toda consideración moral y decir al tirano cuáles son los medios para que una tiranía logre sus propósitos, como hace Aristóteles posteriormente.

No intentaba hacer una separación tan radical de la política y la ética, pero, con todo, la nueva concepción del arte del político hace de él un tema de investigación distinto de la ética del individuo y de la moralidad personal. Al comienzo del libro III de la *Política* había estudiado Aristóteles la virtud de un hombre bueno y la de un ciudadano bueno y había tratado su no-identidad como problema. En las páginas finales de la *Ética nicomaquea* da por sentado que no son idénticas y presenta el problema de la legislación como rama de investigación distinta del estudio de la forma más noble de ideal ético. El tema —dice— ha sido poco estudiado, pero es necesario examinarlo para completar una filosofía de la naturaleza humana. Es significativo que se refiera también a su colección de constituciones como fuente para el estudio de las causas que mantienen o destruyen los estados y producen el bueno y el mal gobierno; apenas puede dudarse de que el estudio propuesto es el que acabó por cristalizar en los libros IV a VI de la *Política*.

> Una vez estudiadas estas cosas, acaso estemos en mejores condiciones de ver de modo más comprensivo qué constitución es la mejor y cómo debe ordenarse cada una de ellas y qué leyes y costumbres debe utilizar para funcionar del mejor modo posible.[1]

Esta diferenciación entre la ética y la política que señala el comienzo de las dos disciplinas como objetos de investigación distintos, pero conexos, es un ejemplo del asombroso poder de organización lógica que representa en conjunto la filosofía aristotélica. Por virtud de esta capacidad, en la que superó con mucho a Platón, pudo Aristóteles hacer el bosquejo de las principales ramas del conocimiento científico en la forma en que éstas han permanecido incluso hasta la época moderna.

[1] *Ética nicomaquea*, x, 9; 1181 b 20 (trad. ingl. de Ross).

FORMAS DE GOBIERNO POLÍTICAS Y ÉTICAS

El análisis de las formas reales del gobierno griego emprendido en el libro IV se une a la clasificación de las formas de gobierno en seis grupos que encontramos en el III. Acaso tiene una conexión más real con el estudio de la monarquía que se encuentra en la última parte de ese libro. Aristóteles se refiere aquí a la monarquía y la aristocracia como pertenecientes a la clase de estados ideales, aunque esto no corresponde con mucha exactitud al estudio que ha hecho de ellas en el libro III, y se propone hacer un examen más detenido de la oligarquía y la democracia. Se supone por lo común —dice— que no hay más que una clase de cada una de estas formas de gobierno, pero ello es una falacia, observación que recuerda su comentario acerca de la dificultad de ver que existen diferentes clases de monarquía.[2] Lo que el estadista práctico necesita saber, para poder operar en el gobierno real, es cuántas clases existen de oligarquía y democracia y qué leyes son adecuadas a cada uno de esos tipos de constitución. Esto le permitirá decir qué clase de forma de gobierno es mejor para la mayoría de los estados, cuál es mejor para un estado que tiene que existir sometido a alguna condición especial, qué es lo que se necesita para hacer que una determinada forma de gobierno sea practicable y qué causas favorecen la estabilidad o la inestabilidad de las diferentes especies de estado.

Volver a plantear el problema de la clasificación por lo que se refiere a la oligarquía y la democracia, exige un nuevo examen de la naturaleza general de la constitución. La concepción que había prevalecido en términos generales en el libro III consistía en que la constitución era una "ordenación de los ciudadanos" o modo de vida que dictaba en mayor o menor medida la organización exterior del estado. Mientras predominase en la mente de Aristóteles el aspecto ético del estado, éste era un punto de vista normal. En efecto, el factor determinante en cualquier estado se hallaría constituido por los valores éticos que estuviese destinada a realizar la asociación de ciudadanos; las finalidades morales de los ciudadanos en su vida común serían la cosa esencial que aquéllos tuvieren en común y, por ende, por así decirlo, "la vida del estado". Pero Aristóteles había definido también una constitución como la ordenación de cargos o magistraturas, lo que se aproxima más a una concepción política del estado en el sentido moderno. En el libro IV se vuelve a exponer la última definición y se distingue la constitución de la ley, que es el conjunto de normas que deben seguir los magistrados en la práctica, de los deberes de sus cargos. Aristóteles añade un tercer análisis de los estados basado en las clases sociales, o grupos unidos, menores que el propio estado, tales como las familias o los ricos y los pobres o los grupos profesionales tales como los de agricultores, artesanos y mercaderes. No se habla de la estructura económica del estado como de una constitución, pero su influencia es decisiva en muchos casos para determinar qué forma de constitución política (ordenación de magistraturas) es adecuada o posible. Aristóteles compara las clases económicas a los órganos de un animal y dice que hay tantas clases de estado como formas de combinar las clases para conseguir una vida social.

Así, pues, Aristóteles ha introducido desde el primer momento en el estudio de los estados reales varias distinciones importantes, que no ha elaborado de modo explícito, pero que muestran claramente hasta qué punto ha avanzado en la comprensión de las fuerzas políticas reales. En primer lugar, ya se ha hecho

[2] III, 14; 1285 a 1.

referencia a la discriminación entre política y ética. Esto iba implícito en el plan de estudiar la constitución real aparte de la ideal, y se destaca por la mayor importancia que se da a la definición de constitución como ordenamiento de magistraturas. Ahora distingue también la ley de la estructura política del gobierno organizado. Aún más importante es la discriminación entre la estructura política y la estructura social y económica que hay tras ella. La distinción moderna entre estado y sociedad es algo que ningún pensador griego hizo nunca de modo claro y conveniente y que acaso no se pudiera hacer en realidad hasta que se concibiera el estado como una estructura jurídica, pero Aristóteles alcanzó, por lo menos, una buena aproximación a tal concepto. Además, pudo utilizar la distinción de modo muy realista cuando observó agudamente que una cosa es una constitución y otra la forma en que realmente opera. Un gobierno democrático en la forma puede gobernar oligárquicamente, en tanto que un gobierno oligárquico puede gobernar en forma democrática.[3] Así, pues, una democracia de población predominantemente agrícola puede cambiar totalmente por la adición de una gran clase urbana comercial, aunque la estructura política del estado —los cargos y los derechos políticos de sus ciudadanos— no sufra ninguna alteración.

El uso hecho por Aristóteles de este doble análisis del estado —órganos políticos y clases unidas por la semejanza de interés económico— habría sido más fácil de seguir si hubiese distinguido siempre cuándo se refiere al uno o al otro, y si hubiese distinguido también la acción recíproca de cada uno de ellos sobre el otro. A veces resulta difícil ver cuál es el principio que sigue en la enumeración de las formas de democracia y oligarquía; en realidad, ofrece dos listas de cada una de ellas[4] sin explicar en qué difieren ambas, aunque en una parece estar pensando principalmente en la constitución política y en la otra en la económica. Además, la clasificación se complica por la distinción entre los gobiernos que acatan o no la ley, aunque esto no debería aplicarse en ninguna ocasión a la oligarquía y, en todo caso, debería considerarse como resultado derivado de la ordenación de magistraturas o clases. Pero aunque el estudio no sea esquemático, es sustancialmente claro y representa indiscutiblemente un dominio de su tema —el funcionamiento interno de las ciudades-estados griegas— de un tipo tal que raramente ha llegado a nada semejante ningún cultivador posterior de la ciencia política respecto a ninguna otra forma de gobierno. Sustancialmente, su pensamiento es como sigue: Hay ciertas regulaciones políticas —como, por ejemplo, las cualificaciones para el ejercicio del sufragio activo y pasivo— que son características de la democracia y otras que lo son de la oligarquía. Hay también condiciones económicas —tales como la forma en que se distribuye la riqueza o el predominio de una u otra clase económica— que predisponen a un estado a la democracia o la oligarquía y determinan qué clase de constitución política tiene mayores probabilidades de funcionar con éxito. Tanto los arreglos políticos como los económicos presentan variaciones de grado, y mientras que unos tienden a una forma más extrema, los otros se inclinan a una forma menos extrema de alguno de los dos tipos. El número posible de combinaciones es muy grande, ya que pueden formarse estados no sólo con elementos democráticos u oligárquicos, sino también con elementos de ambos tipos, tal como ocurriría si estuviera la asamblea organizada democráticamente y los órganos judiciales fueran elegidos mediante alguna cualificación oligárquica. La forma en que opera en realidad un

[3] IV, 5; 1292 b 11 ss.

[4] De la democracia, IV, 4; 1291 b 30 ss.; IV, 6; 1292 b 22 ss. De la oligarquía, IV, 5: 1292 a 39 ss.; IV, 6; 1293 a 12 ss.

gobierno depende, en parte, de la combinación de factores políticos, y en parte de los económicos, así como del modo en que ambos grupos de factores se combinan entre sí. Por último, algunos de los factores económicos tienden a producir un estado sometido a las leyes y otros uno del tipo opuesto, y lo mismo puede afirmarse de los factores políticos. Es difícil incorporar esa conclusión a una clasificación formal, pero tiene el mérito de tomar en cuenta una gran masa de complejidad política y social.

LOS PRINCIPIOS DEMOCRÁTICO Y OLIGÁRQUICO

Bastará con indicar cómo sigue Aristóteles en general esos criterios de clasificación, sin dar en detalle todas las subdivisiones de la oligarquía y la democracia que menciona. Así, por ejemplo, las democracias difieren, por lo que respecta a sus constituciones políticas, con arreglo a su mayor o menor amplitud y ello depende, por lo general, de la forma en que usen o dejen de usar una cualificación basada en la propiedad. Puede no existir ninguna cualificación, ya sea para votar en la asamblea o para ejercer algún cargo, y la cualificación puede ser elevada o baja, o puede aplicarse a algunos cargos, pero no a otros. Por otra parte, una democracia puede no sólo abstenerse de imponer ninguna cualificación, sino pagar a sus ciudadanos (como ocurría en Atenas) una gratificación por el cumplimiento de los deberes de jurado y aun por la asistencia a la asamblea de la ciudad, lo que implica dar una prima a la asistencia de los pobres. Las democracias difieren también según cuál sea la estructura económica del estado. Una democracia compuesta por agricultores puede no imponer ninguna cualificación y, sin embargo, estar la administración de los negocios públicos enteramente en manos del patriciado, pues la masa del pueblo tiene poca disposición y poco tiempo para ocuparse de los asuntos públicos. Aristóteles considera que ésa es la mejor especie de democracia, ya que el pueblo tiene un poder considerable y enfrena a la clase gobernante con la posibilidad de utilizarlo, pero en la medida en que los gobernadores actúan con moderación, el pueblo les deja en libertad de hacer lo que les parezca mejor. Cuando hay una gran población urbana que no sólo tiene poder, sino que lo usa tratando de resolver los asuntos públicos en la asamblea, se produce una forma muy distinta de democracia. Esto abre campo libre a los demagogos y tal democracia acabará casi seguramente por ser desordenada y no sometida a leyes. En la práctica, apenas se diferencia de la tiranía. El problema de la democracia consiste en unir el poder popular con una administración inteligente y no es posible tener ésta en una asamblea grande.

Las clases de oligarquía se diferencian siguiendo las mismas líneas generales. Es normal en la oligarquía una cualificación basada en la propiedad o la exigencia de alguna condición de capacidad, tanto para la ciudadanía como para el ejercicio de las magistraturas, pero la cualificación puede ser más o menos elevada. La oligarquía puede tener una base amplia en la población o limitar el poder a una pequeña facción. Tal facción puede constituir un grupo cerrado que confía los cargos públicos a sus miembros sin aparentar siquiera que se hace una elección, y aun en casos extremos limitarse a unas pocas familias e incluso a una sola que tenga prácticamente poder hereditario. Qué especie de gobierno oligárquico sea posible dependerá a su vez de la distribución de la propiedad. Si hay una clase relativamente amplia de propietarios, sin grandes extremos de riqueza, es probable que la oligarquía tenga una base amplia, pero si existe una clase pequeña de gentes muy ricas, es probable que el gobierno caiga en manos de una camarilla re-

ducida y cuando esto ocurra será difícil impedir los abusos del gobierno de facción. En su forma extrema, la oligarquía, como la democracia, resulta imposible de distinguir en la práctica de la tiranía. En una oligarquía el problema es inverso del que se presenta en una democracia: consiste en mantener el poder en manos de una clase relativamente pequeña, impidiendo que esa clase oprima demasiado a las masas, ya que la opresión producirá casi seguramente desórdenes. A juicio de Aristóteles, la agresión por parte de los ricos es más probable que la agresión de las masas y, en consecuencia, es más difícil regular la oligarquía que la democracia. A la vez, una oligarquía que tenga una amplia base de población en la que la riqueza esté repartida con cierta igualdad puede ser una forma de gobierno sometida a la ley.

Aristóteles desarrolla más adelante este examen de las clases de democracia y oligarquía convirtiéndolo en un análisis más sistemático de la constitución política o de los órganos políticos de gobierno. Distingue tres ramas que se dan, hasta cierto punto, en todo gobierno. Se da en primer lugar la rama deliberante que ejerce el poder jurídico final del estado en materias tales como declarar la guerra y hacer la paz, concluir tratados, examinar las cuentas de los magistrados y legislar. En segundo término, hay varios magistrados o funcionarios administrativos y por último se encuentra la judicatura. Cada una de esas ramas puede estar organizada de modo democrático u oligárquico, o más o menos democrático u oligárquico. El cuerpo deliberante puede ser más o menos amplio y ejercer un número mayor o menor de funciones. Los magistrados pueden ser elegidos por un cuerpo electoral mayor o menor o, en los gobiernos más democráticos, designados por sorteo; pueden ser elegidos por un plazo mayor o menor; pueden ser más o menos responsables ante la rama deliberante y tener más o menos poder. Del mismo modo, los tribunales pueden ser populares —designados por suerte entre los comprendidos en una lista larga, y ejercer poderes coordinados con la propia rama deliberante, como en Atenas— o tener restringido su poder o limitado su número y ser escogidos en forma más selectiva. Cualquier constitución determinada puede estar organizada de modo más democrático en una de sus ramas y más oligárquico en otra.

EL MEJOR ESTADO POSIBLE EN LA PRÁCTICA

El análisis de los factores políticos de la democracia y la oligarquía ha llevado a Aristóteles a una posición en la que puede considerar el problema que viene ahora a ocupar el lugar de la construcción del estado ideal, es decir, el de qué forma de gobierno es mejor para la mayoría de los estados, dejando aparte las circunstancias especiales que puedan ser peculiares de un caso dado y suponiendo que no se puede disponer de mayor virtud o habilidad política de la que los estados pueden utilizar ordinariamente. Tal forma de gobierno no es, en ningún sentido, ideal; no es sino la mejor que, en conjunto, es posible practicar y que resulta de evitar los extremos de la democracia y la oligarquía que la experiencia ha demostrado ser peligrosos. Esta forma de estado es la que Aristóteles denomina πολιτεία, o gobierno constitucional, nombre aplicado en el libro III a la democracia moderada; Aristóteles no se opondría a adoptar la palabra aristocracia (utilizada anteriormente en su sentido etimológico con referencia al estado ideal) en aquellos casos en que la constitución se aparta demasiado del gobierno popular para que se la pueda denominar democracia moderada.

En cualquier caso, la característica distintiva de este mejor estado posible en la práctica consiste en que es una forma mixta de gobierno en la que se combinan

prudentemente la oligarquía y la democracia. Su fundamento social es la existencia de una gran clase media compuesta de quienes no son muy ricos ni muy pobres. Es esta clase la que, como había dicho Eurípides algunos años antes, "salva las ciudades". En efecto, está compuesta por quienes no son lo suficientemente pobres para estar degradados, ni lo bastante ricos para ser facciosos. Cuando existe esa clase de ciudadanos, forma un grupo lo bastante grande para dar al estado una base popular, lo bastante desinteresado para hacer responsables a los magistrados y lo bastante selecto para evitar los males del gobierno de las masas. Sobre tal cimiento social es posible construir una estructura política que se apoye en instituciones típicas de la democracia y de la oligarquía. Puede existir una cualificación basada en la propiedad, pero sólo una cualificación moderada, o puede no existir cualificación basada en la propiedad y no emplearse el sorteo en la selección de magistrados. Aristóteles consideraba el sistema de Esparta como forma de gobierno mixta. Probablemente pensaba también en el gobierno intentado en Atenas el año 411 —en realidad una constitución de papel— que aspiraba a formar un cuerpo de ciudadanos limitado a cinco mil hombres capaces de costearse una armadura pesada y de la que decía Aristóteles en la *Constitución de Atenas* que era el mejor gobierno que había tenido nunca aquella ciudad. Como Platón, Aristóteles se ve obligado, por consideraciones prácticas, a recurrir a la propiedad como sustituto de la virtud. Ninguno de los dos pensadores creía en principio que la propiedad fuese signo de bondad, pero ambos llegaban a la conclusión de que, para fines políticos, ofrece la mejor aproximación posible.

El principio del estado de clase media es el equilibrio, equilibrio entre dos factores que tienen forzosamente que influir en todo sistema político. Esos factores derivan de los títulos de poder estudiados en el libro III, pero Aristóteles los considera aquí más bien como fuerzas que como títulos. Los describe como calidad y cantidad. El primero incluye las influencias políticas derivadas del prestigio de la riqueza, el nacimiento, la posición y la educación; el segundo es el mero peso de los números. Si predomina el primero, el gobierno se convierte en oligárquico; si el segundo, en democracia. Para producir la estabilidad es deseable que la constitución contenga a ambos y contrapese el uno con el otro. Porque esto se consigue con mayor facilidad allí donde existe una clase media grande, ese tipo de estado constituye la más segura y la más respetuosa de la ley de todas las formas de gobierno que es posible llevar a la práctica. En algunos aspectos, Aristóteles encuentra la seguridad en los números, ya que cree en la sabiduría colectiva de una opinión pública moderada y piensa que no es fácil corromper a un número grande de personas. Pero especialmente para las obligaciones administrativas son mejores los hombres de posición y experiencia. Un estado que pueda combinar esos dos factores ha resuelto los principales problemas del gobierno estable y ordenado. Indudablemente, la historia griega apoya ese diagnóstico de las dificultades internas a las que tenía que hacer frente la ciudad-estado. Por otra parte, Aristóteles dice muy poco acerca de una dificultad igualmente apremiante que le debió haber sugerido el curso de la historia durante su vida —la dificultad de la política exterior y el hecho de que la ciudad-estado era demasiado pequeña para poder gobernar con éxito un mundo en el que había que hacer frente a potencias como Macedonia y Persia.

En el libro V Aristóteles estudia *in extenso* las causas de las revoluciones y las medidas políticas que pueden emplearse para impedirlas, pero hay que pasar por encima los detalles. Su penetración política y su perfecto conocimiento del gobierno griego son manifiestos en cada una de las páginas. Pero la teoría acerca de esta

materia se encuentra ya en el estudio del estado de clase media. Tanto la oligarquía como la democracia se encuentran en una situación de equilibrio inestable y, como resultado de ello, ambas corren el riesgo de arruinarse por ser demasiado oligárquica o democrática, respectivamente. Un estadista cuyo problema práctico consiste en gobernar un estado de cualquiera de esas clases tiene que impedirle que lleve a sus últimas consecuencias la lógica de sus propias instituciones. Cuanto más oligárquica tiende a ser una oligarquía, tanto más tiende a ser gobernada por una facción opresora y, análogamente, cuanto más democrática llega a ser una democracia, en mayor medida tiende a estar gobernada por el populacho. Ambas formas tienden a degenerar en tiranía, que es mala en sí misma y tiene pocas probabilidades de lograr éxito. La libertad casi cínica con que Aristóteles aconseja al tirano, hace presentir a Maquiavelo. La táctica tradicional consiste en degradar y humillar a todos los que pueden ser peligrosos, en mantener a los súbditos en la impotencia y en crear divisiones y desconfianza entre ellos. Es mejor procedimiento de gobernar tener las menores apariencias posibles de tiranía, fingir, al menos, un interés por el bienestar público y, en cualquier caso, evitar la exhibición pública de los vicios del tirano. A la larga, ninguna forma de gobierno puede ser permanente, a menos que tenga el apoyo de las fuerzas políticas y económicas más importantes del estado —tanto por lo que se refiere a la calidad como a la cantidad— y por esta razón es, por lo general, buena política ganarse la lealtad de la clase media. Lo que arruina a los estados son los extremos, en cualquier sentido. En resumen, si no un gobierno de clase media, el estado tiene que ser lo más parecido posible a un gobierno de clase media, aun dejando, desde luego, espacio para cualesquiera circunstancias especiales que puedan ser decisivas en cada caso determinado.

EL NUEVO ARTE DEL ESTADISTA

La concepción aristotélica de un tipo nuevo y más general de ciencia política que comprenda no sólo un estudio del significado ético del estado, sino también un estudio empírico de los elementos, tanto políticos como sociales, de las constituciones reales, de sus combinaciones y de las consecuencias que siguen a esas combinaciones, no representaba en ningún sentido el abandono de las ideas fundamentales que Aristóteles había recibido de Platón. Representaba, sin embargo, una modificación y un reajuste importantes de esas ideas. El objetivo sigue siendo el mismo en la medida en que pretende encontrar un arte del hombre de estado capaz de dirigir la vida política hacia fines moralmente valiosos por medios racionalmente escogidos. El estado tiene que realizar aún su verdadero sentido como factor de una vida civilizada, y el descubrimiento de ese sentido sigue siendo, en consecuencia, de importancia fundamental. La dirección de la vida política siguiendo las líneas mejor adaptadas para dar al estado su verdadero sentido es obra que hay que realizar mediante la inteligencia; es la materia de una ciencia y un arte y, en consecuencia, tan diferente para Aristóteles como para Platón de la mera agudeza del político astuto, la tosquedad de una asamblea popular o la habilidad retórica de un demagogo o un sofista. Lo que hizo Aristóteles no fue abandonar el ideal, sino elaborar una nueva concepción de la ciencia y el arte basado en él. Platón había creído que podía hacerse que la política fuese materia de libre construcción intelectual o especulativa, captando de una vez para siempre la idea del bien, aunque el hecho de haber escrito *Las leyes* es bastante para mostrar que acabó por verse obligado a ir mucho más allá de esa concepción de la tarea. El contacto de Aris-

tóteles con Platón ocurrió en los años en que se estaba produciendo ese reajuste de su pensamiento político y en cualquier caso es probable que la inclinación innata de la mente de Aristóteles le hubiere hecho seguir una línea diferente de la que había iniciado Platón.

El método de libre construcción intelectual —bastante adecuado para una filosofía que adoptaba las matemáticas como tipo de todo conocimiento— le estaba, pues, cerrado a Aristóteles desde el comienzo. Esto se demuestra por su incapacidad de acabar el proyecto de estado ideal. Pero la tarea de adaptar los ideales de la filosofía platónica a un método diferente era lenta y difícil, y eso fue lo que tuvo que realizar Aristóteles. Toda la historia de esa readaptación está escrita en la formulación hecha por Aristóteles de su propio sistema filosófico del que la ciencia y el arte de la política no constituían sino un capítulo, aunque un capítulo importante. Incluir el gobierno con arreglo a derecho entre los ideales del estado —el reconocimiento de la ley, el consentimiento y la opinión pública como partes intrínsecas de una vida política buena— fue un primer paso importante, pero un primer paso que obligaba a Aristóteles a ir más adelante. Tuvo que continuar analizando los elementos políticos de la ciudad-estado, para estudiar después la influencia que sobre ellos ejercían las fuerzas sociales y económicas subyacentes y para tales estudios era a todas luces inapropiado un método especulativo. La colección de constituciones fue el intento hecho por Aristóteles de reunir los datos necesarios para tratar de esos problemas y la solución que les dio fue la teoría, más empírica y realista, de los libros IV a VI. Pero un método más empírico comportaba un cambio en la concepción del arte a que había de servir. Ya no podía bastar un fin extraño al proceso político, fin mediante el cual podía modelarse un estado. El estadista del arte político de Aristóteles se encuentra, por así decirlo, inmerso en los asuntos. No puede modelarlos con arreglo a su voluntad, pero puede aprovechar las posibilidades que los acontecimientos le ofrecen. Hay consecuencias necesarias que no pueden eludirse; hay oportunidades producidas por circunstancias contrarias que pueden hacer fracasar incluso un buen plan; pero hay también un arte, el uso inteligente de los medios disponibles, para llevar los asuntos públicos a un fin digno y deseable.[5]

Así, pues, para Aristóteles la ciencia política pasó a ser empírica, aunque no exclusivamente descriptiva; y el arte incluía la mejora de la vida política, aunque tal cosa tuviera que hacerse en escala modesta. Era natural que este avance de sus ideas le hiciese volver a prestar atención a los primeros principios y le llevase a reconsiderar los problemas subyacentes, de los que tanto Platón como él habían partido. Hizo esto brevemente en la introducción que escribió para completar la *Política*, el libro I del texto actual. Gran parte de este libro no hace sino extenderse en consideraciones sobre la teoría de la autoridad doméstica, incluyendo la economía, y recapitular la distinción entre esa autoridad y la política. No acabó de estudiar por entero la cuestión, probablemente porque al reexaminar la comunidad doméstica Aristóteles se enfrentó con problemas que ya había considerado en el libro II como parte de la crítica del comunismo. No llegó a emprender la tarea de nueva redacción que habría sido necesaria para fundir los dos estudios. En la parte primera del libro I volvió, sin embargo, al problema fundamental de naturaleza y convención, ya que para su teoría, como para la de Platón, era necesario mostrar que el estado tiene un valor moral intrínseco y no es sólo una imposición de la fuerza arbitraria.

[5] *Metafísica*, VII, 7; 1032 a 12 ss.; cf. Platón, *Leyes*, 709 b-c.

Para ocuparse de este problema, Aristóteles elabora de modo más sistemático la definición del estado, partiendo sustancialmente del mismo punto de que había partido Platón al comienzo de la *República*. Su procedimiento sigue la teoría de la definición por género próximo y diferencia específica que desarrolla en sus obras sobre lógica. La *polis*, dice, es una forma de comunidad. Una comunidad es una unión de personas desemejantes que, a causa de sus diferencias, pueden satisfacer sus necesidades mediante el cambio de bienes y servicios. Esto es sustancialmente idéntico a la creencia platónica de que el estado se basa en la división del trabajo, pero Aristóteles difiere de Platón, ya que distingue varias especies de comunidad y la *polis* no es más que una de ellas. El objeto de esta distinción es diferenciar la autoridad familiar —sobre la esposa, los hijos y los esclavos— de la autoridad política. En otros términos, Platón ha confundido el género con la especie. El problema consiste, por ende, en determinar qué clase de comunidad es un estado. En el libro I, el estudio se dedica de tal manera al examen crítico de las opiniones platónicas, que Aristóteles no parece haber desarrollado todo su pensamiento. En otro sitio [6] señala que el cambio de mercancías mediante la compra y la venta, o las puras relaciones contractuales, crean una comunidad, pero no un estado, porque no hay en ellos necesidad de un gobernante común. En el libro I subraya, por así decirlo, las comunidades situadas en el otro extremo, aquellas en las cuales existe una distinción entre gobernante y gobernados, pero no un gobernante que se ajusta a las leyes o político. Ejemplo de esto es la relación de amo y esclavo en la que este último existe enteramente en provecho de su amo. El estado se encuentra, pues, en una posición intermedia, distinta por una parte del contrato y por otra de la propiedad. Este método de definición por aproximación, de discriminación de lo que podrían denominarse casos límites, lo utiliza Aristóteles con bastante frecuencia en sus obras científicas. Desgraciadamente, en la *Política* no considera todo lo sistemáticamente que hubiera podido esperarse las diferencias entre las relaciones de la comunidad doméstica distintas de la esclavitud, por ejemplo, la relación entre el cabeza de familia y su esposa, que creía de especie diferente, tanto de la relación de aquél con el esclavo como de las relaciones de un gobernante político con sus súbditos.

Sin embargo, propone un principio general para definir el estado en contraste con la comunidad doméstica. Se trata de la referencia al crecimiento o desarrollo histórico. "Quien considera las cosas en su origen y principio, tanto si se trata de una *polis*, como de cualquier otra cosa, es quien obtendrá una visión más clara de ellas." [7] Aristóteles recurre, en consecuencia, a la historia tradicional de la ciudad griega, que Platón había utilizado ya en *Las leyes* como introducción al estado segundo en orden de bondad. Así, por ejemplo, la historia muestra que la familia es la forma más primitiva de comunidad, hija de necesidades tan elementales como la habitación, el alimento y la propagación de la especie. Mientras los hombres no habían progresado más allá de la satisfacción de esas necesidades, vivieron en familias aisladas, bajo un régimen patriarcal. La aldea representa un estadio superior del desarrollo, ya que es una unión de varias familias, y la *polis*, que es una unión de aldeas, un estadio aún más alto.

El crecimiento no es sólo de tamaño. En determinado momento surge una comunidad que es de especie distinta a los grupos más primitivos. Llega a ser lo que Aristóteles denomina "autárquica". Esto se refiere en parte a su territorio y sus

[6] III, 9; 1280 b 17 *ss.*
[7] I, 2; 1252 a 24 *s.*

medios económicos, así como a su independencia política, pero no se refiere de modo primordial a ellos. Lo que distingue al estado, para Aristóteles, es que produce por primera vez las condiciones necesarias para una vida realmente civilizada. Tiene su origen, como dice, en las necesidades elementales de la vida, pero perdura con el fin de permitir una vida buena. Para ello es tan importante que el estado no sea demasiado grande como que no sea demasiado pequeño. En efecto, Aristóteles no considera nunca que ninguna unidad social distinta de la ciudad-estado griega llene las necesidades de una vida civilizada. Incluye la familia como uno de sus elementos necesarios —y Platón se equivoca cuando quería abolir la unidad más primitiva—, pero es una clase de comunidad más desarrollada y, por ende, más perfecta. Esto se demuestra por el hecho de que las necesidades que satisface el estado son las necesidades más típicamente humanas. Aun la familia, que en su forma más primitiva se basa en las necesidades físicas que el hombre tiene en común con todos los animales, exige capacidades que están claramente más allá de las que unen a los animales gregarios. En efecto, requiere el lenguaje y el poder distinguir lo justo de lo injusto, que son características únicamente del animal racional. Pero el estado ofrece la oportunidad de un desarrollo superior aun de esas facultades racionales. El hombre es el animal político, el único ser que habita en ciudades, se somete a la ley y produce la ciencia, el arte, la religión y todas las múltiples creaciones de la civilización. Representan éstas la perfección del desarrollo humano y sólo es posible alcanzarlas en la sociedad civil. Quien viva sin ellas tiene que ser una bestia o un dios; es decir, tiene que encontrarse por debajo o por encima del plano medio en el que vive la humanidad. Dominado como está Aristóteles por una creencia en la capacidad humana única de los griegos, piensa que la forma más elevada de las artes de la civilización sólo se puede conseguir en la ciudad-estado.

LA NATURALEZA COMO DESARROLLO

El sentido y valor del estado surgen del hecho de que, como dijo Edmund Burke, el estado es una sociedad de toda ciencia y todo arte, y éste es el argumento final de Aristóteles contra quienes sostienen que la ley y la moral son cuestiones convencionales. El argumento, tal como lo emplea Aristóteles, representa una cuidadosa redefinición del término "naturaleza", redefinición que puede adaptarse a todas las ramas de la ciencia y convertirse en principio general de una filosofía. Es una regla práctica para guía de la investigación la de que lo más sencillo y primitivo aparece primero en el tiempo, en tanto que lo más completo y perfecto sólo adviene después de haberse producido el desarrollo. Sin embargo, esta última etapa muestra de modo más adecuado que la anterior cuál sea la verdadera "naturaleza" de una cosa. Aristóteles había encontrado que esta regla era útil en sus estudios biológicos, en los que la empleó en gran escala. Por ejemplo, una semilla sólo descubre su naturaleza cuando germina y la planta crece. Son necesarias las condiciones físicas, tales como el suelo, el calor y la humedad, pero aunque sean idénticas para dos semillas diferentes —como una bellota o un grano de mostaza—, las plantas que resultan son totalmente distintas. Aristóteles infiere que la causa real de la diferencia se encuentra en las semillas; cada una de las plantas contiene su propia "naturaleza", cual va apareciendo a medida que aquélla se desarrolla gradualmente y que llega a ser de modo explícito lo que estaba implícito en las semillas. La misma explicación es aplicable al desarrollo de la comunidad. En su forma primitiva, como la familia, muestra su naturaleza intrínseca, como división

del trabajo, pero en sus formas superiores, sin dejar de satisfacer las necesidades primitivas, se muestra capaz de permitir el desarrollo de capacidades superiores que si sólo existiera la familia quedarían latentes. La familia, dice Aristóteles, es anterior en el tiempo, pero la *polis* es anterior "por naturaleza"; es decir, es la comunidad de desarrollo más completo y, por consiguiente, es la que mejor muestra lo que hay implícito en la comunidad. Por la misma razón la vida de la *polis* muestra lo que es intrínsecamente la naturaleza humana. Nadie podría haber adivinado que eran posibles las artes de la civilización, de no haber progresado la vida más allá de las clases de cambio exigidas para satisfacer las necesidades primitivas.

Así, pues, el uso que hace Aristóteles de la palabra naturaleza con referencia a la sociedad tiene un significado doble. Es cierto que los hombres son instintivamente sociables porque se necesitan recíprocamente. La comunidad primitiva se basa en impulsos existentes en toda vida, tales como el sexo y el apetito de alimentos. Son indispensables, pero no características distintivas de la vida humana, ya que no son muy diferentes en el hombre y en los animales inferiores. La naturaleza humana se despliega de modo más característico en el desarrollo de aquellos poderes que pertenecen exclusivamente al hombre. Y como el estado es el único medio en el que se pueden desarrollar esas facultades, es "natural" en un sentido que en ciertos aspectos es lo contrario de lo instintivo. Es tan "natural" para una bellota convertirse en roble, como que la naturaleza humana ponga de manifiesto sus facultades más altas en el estado. Ello no significa que el desarrollo tenga que producirse inevitablemente, ya que la ausencia de las condiciones físicas necesarias impedirá en ambos casos el desarrollo. Aristóteles cree en realidad que sólo en el caso muy limitado de la ciudad-estado se produce el desarrollo superior, y atribuye esto al hecho de que, entre todos los hombres, sólo los griegos tienen la facultad de tal desarrollo. Donde ocurre, ese desarrollo muestra de qué es capaz la naturaleza humana, así como un roble bien regado y nutrido muestra lo que realmente tiene en sí una buena bellota. El estado es natural porque contiene la posibilidad de una vida plenamente civilizada, pero como requiere condiciones físicas y de otros tipos para poderse desarrollar, presenta un campo de acción para el arte del estadista. La aplicación del entendimiento y la voluntad no crea aquélla, pero puede conducir a un despliegue más perfecto de sus posibilidades innatas.

Una teoría de la naturaleza tal como ésta —derivada tanto de estudios biológicos como de estudios sociales— da, según Aristóteles, un fundamento lógico para su concepción más amplia de una ciencia y un arte de la política. En el fondo, la naturaleza es un sistema de capacidades o fuerzas de desarrollo dirigidas por su naturaleza inherente hacia fines característicos. Tales capacidades requieren para su desarrollo lo que podría denominarse, en términos generales, condiciones materiales, las cuales no producen los fines hacia los que se dirige el desarrollo, pero pueden fomentarlo o impedirlo según que sean favorables o adversas. Los acontecimientos y cambios que se producen continuamente son los procesos de apropiación mediante los cuales los poderes de desarrollo se posesionan de las condiciones materiales de que pueden disponer. Estos tres factores, denominados por Aristóteles forma, materia y movimiento, son los elementos fundamentales que constituyen la naturaleza. Ofrecen campo de acción a las artes porque, dentro de ciertos límites no fáciles de descubrir, los planes del artista pueden servir como formas hacia las que se puede hacer que converja el material de que se disponga. Así, por ejemplo, en política, el estadista no puede hacer todo lo que se le ocurra, pero puede escoger aquellos caminos que tienden, al menos, a un desarrollo mejor y más deseable de las instituciones sociales y de la vida humana. Para hacer esto necesita comprender

tanto lo posible como lo real. Tiene que conocer qué posibilidades de desarrollo hay presentes en la situación que tiene ante sí y qué condiciones materiales darán a esas fuerzas ideales los medios de abrirse camino de la mejor manera posible. Sus investigaciones combinan siempre dos finalidades. Tienen que ser empíricas y descriptivas, porque sin el conocimiento de lo real no puede decir de qué medios dispone o cómo operarán tales medios caso de ser utilizados. Pero tienen que considerar también la dimensión ideal de los hechos, ya que, en otro caso, el estadista no podría conocer la forma en que debía utilizar sus medios para conseguir el mejor resultado que le permitiera lograr su material.

La concepción aristotélica de la ciencia y el arte de la política representa el tipo de investigación que ofrecía mayor campo de acción a su genio intelectual maduro. Por lo que hace a originalidad y audacia en la construcción especulativa, no puede comparársele a Platón, y todos los principios latentes de su filosofía derivan de su maestro. Pero por lo que hace a poder de organización intelectual, y en especial a capacidad para captar un tipo o una tendencia a través de una masa vasta y complicada de detalles, no sólo era superior a Platón, sino que en la historia de la ciencia no le ha superado otro pensador posterior. El uso de esta capacidad, tanto en los estudios sociales como en biología, nos muestra a Aristóteles en la cumbre de su personalidad, después de haberse liberado en cierta medida de Platón y de haber concebido una línea de pensamiento acorde con su propia originalidad. Fue el tomar esa dirección lo que le hizo apartarse del propósito de bosquejar un estado ideal y llevar su investigación primero hacia la historia constitucional y después hacia conclusiones generales acerca de la estructura y funcionamiento de los estados, conclusiones basadas en la observación y la historia. Aristóteles fue el fundador de este método que, en conjunto, ha sido el más sólido y más fructífero de todos los que ha desarrollado el estudio de la política.

BIBLIOGRAFÍA ESCOGIDA

D. J. Allan, *The Philosophy of Aristotle*. Londres, 1952, cap. XIV.

Ernest Barker, *The Political Thought of Plato and Aristotle*. Londres, 1906, caps. V-XI.

Ernest Barker (trad.), Introducción a *The Politics of Aristotle*. Oxford, 1946.

Theodor Gomperz, *Greek Thinkers: A History of Ancient Philosophy*. Vol. IV, trad. inglesa de G. G. Berry. Nueva York, 1912, libro VI, caps. XXVI-XXXIV.

Max Hambuerger, *Morals and Law: The Growth of Aristotle's Legal Theory*. New Haven, Conn., 1951.

Werner Jaeger, *Aristóteles: bases para la historia de su desarrollo intelectual*, trad. española de José Gaos. México, Fondo de Cultura Económica, 1946.

W. L. Newman, *The Politics of Aristotle*, 4 vols. Oxford, 1887-1902. Vol. I, "Introduction"; vol. II, "Prefatory Essays".

John Hernan Randall, *Aristotle*. Nueva York, 1960.

W. D. Ross, *Aristotle*, tercera edición revisada. Londres, 1937, cap. VIII.

Sir John Edwin Sandys (ed.), *Aristotle's Constitution of Athens*, segunda edición revisada y aumentada. Londres, 1912. Introducción.

Franz Susemihl y R. D. Hicks (eds.), *The Politics of Aristotle*. Londres, 1894. Introducción.

Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf, *Aristoteles und Athen*, 2 vols. Berlín, 1893.

Francis D. Wormuth, "Aristotle on Law", en *Essays in Political Theory*, ed. por Milton R. Konvitz y Arthur E. Murphy. Ithaca, N. J., 1948.

VII. EL OCASO DE LA CIUDAD-ESTADO

La filosofía política de Platón y Aristóteles no ejerció influencia inmediata —y ello es singular— en el terreno práctico ni en el teórico. En realidad, a juzgar por el papel que desempeñó en los dos siglos siguientes a la muerte de Aristóteles, sólo podría ser calificada de magnífico fracaso. La razón de ello es que entre ambos filósofos habían expuesto de modo más completo y perfecto que podía esperar hacerlo ninguno de sus sucesores inmediatos los ideales y principios del tipo de institución política de que se habían ocupado, la ciudad-estado. No había, en verdad, ulterior progreso que hacer por ese camino. Esto no quiere decir que lo escrito por Platón y Aristóteles sólo tuviera valor aplicado a la ciudad-estado. La presunción en la que se basaba la obra de Platón —que las relaciones humanas pueden ser objeto de estudio racional y ser sometidas a una dirección inteligente— es una condición *sine qua non* de cualquier ciencia social. Y los principios éticos más generales de la teoría política de Aristóteles —la convicción de que el estado debe ser una relación entre ciudadanos libres moralmente iguales, mantenida con arreglo a la ley y basada en el consentimiento y la discusión más que en la fuerza— no han desaparecido nunca de la filosofía política europea. Esas grandes cualidades explican por qué pensadores posteriores, incluso hasta nuestros días, han vuelto repetidas veces a Platón y Aristóteles. Pero aunque mucho de lo que escribieron ha tenido significado permanente, es un hecho que Platón y Aristóteles creían que era aplicable a la ciudad-estado y sólo a ella. Nunca concibieron que fuese posible realizar éstos o cualesquiera otros ideales políticos en ninguna otra forma de sociedad civil. Su supuesto estaba justificado por los hechos hasta entonces producidos, ya que es difícil imaginar que la filosofía política hubiese podido tener su origen en ninguna de las sociedades entonces existentes, con excepción de las ciudades griegas.

Platón y Aristóteles se daban, desde luego, perfecta cuenta de que ninguna ciudad griega había realizado los ideales que ellos creían implícitos en la ciudad-estado. De no haber tenido presente con toda claridad en sus pensamientos la necesidad de crítica y corrección, nunca habrían intentado analizar la sociedad en que vivían, ni distinguir sus perversiones de sus éxitos. Pero aunque criticaban —y a veces lo hacían con dureza—, seguían creyendo que en la ciudad-estado se daban en cierta medida las condiciones necesarias para una vida buena. Y aunque hubiesen visto con agrado un cambio en muchas de sus prácticas, no dudaron nunca de que la ciudad-estado era fundamentalmente sana y constituía el único fundamento sólido de las formas superiores de civilización. En consecuencia, su crítica era fundamentalmente amistosa. Hablaban en nombre de la clase de griegos que había encontrado que la vida en la ciudad-estado era satisfactoria en lo sustancial, aunque en modo alguno perfecta. Pero es un síntoma preñado de malos augurios el hecho de que ambos hombres, que no tenían sin duda la intención de ser portavoces de una clase, se vieran obligados a hacer de la ciudadanía un privilegio —y ello de modo cada vez más explícito— y, en consecuencia, prerrogativa de quienes tenían la propiedad suficiente y disponían del ocio necesario para poder gozar del lujo de una posición política. Cuanto más profundamente penetran Platón y Aristóteles en el sentido ético latente en la ciudad-estado, tanto más se ven obligados a aceptar la conclusión de que ese sentido existe sólo para unos pocos y no para toda la masa de artesanos, labradores y jornaleros, como había imaginado la era de Pericles. Esto sugiere por sí sólo —y así ocurría en realidad— que gentes con menos posibilidades de expresarse o situadas en posición menos favorable, po-

dían ver en la ciudad-estado una forma de sociedad que no sólo necesitaba mejoras, sino que debía ser superada; por lo menos podían considerarla como algo de que podían prescindir los hombres que buscasen una vida buena. Tal crítica de protesta, o al menos de indiferencia, existía de modo un tanto oscuro en la época de Platón y Aristóteles. Pero las circunstancias históricas fueron de tal tipo que el futuro inmediato vino a dar la razón a esa crítica y no a las teorías más importantes de aquellos hombres más grandes, y ello explica el eclipse temporal de su filosofía política después de la muerte de Aristóteles. Cuando la ciudad-estado hubo sido relegada a la historia y dejó de ser posible presentar los valores políticos como algo que sólo podía realizarse en aquella forma política, pudieron los hombres volver a explorar la infinita fecundidad de la *República*, *Las leyes* y la *Política*.

La forma común adoptada por esas diversas filosofías de protesta o indiferencia —y su significación alarmante en los siglos IV y III— sólo puede ser comprendida teniendo presente con toda claridad la presunción ética que había tras de todo lo que Platón y Aristóteles escribieron acerca del estado. Tal presunción consiste en que una vida buena implica la participación en la vida del estado. Fue esto lo que permitió a Platón partir de la proposición de que, en el fondo, el estado consiste en una división del trabajo en la cual hombres de diferente capacidad satisfacen sus necesidades mediante un intercambio mutuo. El análisis aristotélico de la comunidad no hizo sino completar la concepción platónica. Esa presunción hizo que ambos filósofos considerasen la participación como un concepto de mayor importancia ética que los deberes o los derechos y que vieran en la ciudadanía una participación en la vida común. Desde este punto de vista, la ciudadanía ocupa la cumbre de los bienes humanos o, por lo menos, debería ocurrir así cuando la ciudad y la naturaleza humana estuviesen desarrolladas hasta el punto más alto que pudieran alcanzar. Esa presunción representa el meollo de la ética y la política de la ciudad-estado. Y por esa razón la esencia de la protesta consiste en negarla. Afirmar que para vivir una vida buena un hombre tiene que vivir fuera de la ciudad-estado o que, caso de estar en ella, no debe ser de ella, equivale a establecer una escala de valores no sólo distinta, sino esencialmente contraria a la que habían dado por supuesta Platón y Aristóteles. Si se dice que el sabio debe tener tan poca relación como sea posible con la política, que no debe asumir voluntariamente las responsabilidades ni los honores de los cargos públicos, sino que debe rehuir ambas cosas como motivos innecesarios de preocupación, ello equivale a decir que Platón y Aristóteles habían establecido una noción totalmente errónea de la sabiduría y la bondad. En efecto, tal bien es privado, algo que un hombre gana o pierde por sí y para sí y no algo que exija una vida común. La autarquía que Platón y Aristóteles habían concebido como atributo del estado, pasa a serlo del ser humano considerado como individuo. El bien se convierte en algo que no es estrictamente concebible dentro de los confines de la ciudad-estado —un bien de intimidad y retraimiento—. El desarrollo de este tipo de teoría ética es lo que señala el ocaso de la ciudad-estado.

Es significativa la actitud de Platón y Aristóteles respecto a esa ética de retraimiento. Conocen su existencia, pero no pueden tomarla en serio. Así, por ejemplo, es posible que la "ciudad de los cerdos" de la *República*,[1] en la cual la vida se reduce a las necesidades mínimas y elementales, sea una sátira de la concepción cínica de la vida. Hay casi seguramente un sarcasmo en la observación de Aristóteles de que el hombre que puede vivir sin estado es una bestia o un dios. El moralista que establece el ideal de la autarquía individual pretende los atributos de

1 372 d.

un dios, pero es probable que viva como una bestia. Sólo en la introducción a su estado ideal se propone Aristóteles discutir los relativos méritos de la vida del estadista y la del filósofo, y en realidad no lo hace. Se limita a afirmar que "la felicidad es actividad" y que "quien no hace nada, no puede hacer nada noble".[2] Está pensando casi con seguridad en los cínicos y no es improbable, como sugiere Jaeger, que algunos de los discípulos de Platón hubiesen ampliado el ideal de la vida contemplativa dentro del espíritu de la observación de Platón, según la cual el filósofo podría verse obligado a volver a la caverna. En todo caso, una generación más tarde la Academia había oscilado hacia esa dirección. Pero para Aristóteles el argumento no iba más allá del nivel del epigrama. Toda la estructura de su pensamiento político supone que la actividad de los ciudadanos es el principal bien y el Estagirita nunca toma en serio ninguna otra opinión.

EL FRACASO DE LA CIUDAD-ESTADO

Aparte del supuesto teórico de que sólo la ciudad-estado es moralmente autárquica, hay también en la filosofía política reformista de Platón y Aristóteles un supuesto práctico de gran importancia, que tuvo la desgracia de no ser enteramente cierto en las circunstancias existentes. La mejora de la ciudad-estado dentro de los límites impuestos por aquella forma política daba por sentado que sus gobernantes eran agentes libres, capaces de corregir sus defectos internos mediante la elección de políticas sabias. La completa aceptación de ese estado como institución moral por Platón y Aristóteles significaba, en realidad, que su horizonte político estaba limitado por él. En consecuencia, ninguno de ellos percibió con la claridad debida el papel que los asuntos exteriores desempeñaban incluso en la economía interna de la ciudad-estado. Es cierto que Aristóteles criticó esta omisión de su maestro,[3] pero no puede decirse que le superara en este punto. Si Platón hubiese tenido con Macedonia el contacto íntimo que tuvo el Estagirita, sería difícil que hubiera dejado de percibir la importancia que la carrera de Alejandro tenía como iniciación de una nueva época. Es interesante hacer conjeturas sobre lo que hubiera podido acontecer caso de habérsele ocurrido a Aristóteles considerar la hipótesis de que la ciudad-estado tenía que ser absorbida por una unidad política aún más autárquica, de la misma manera que la *polis* había absorbido la familia y la aldea. Pero tal cosa excedía de su capacidad de imaginación política. Sin embargo, el destino de la ciudad-estado no dependía de la sabiduría con la que dirigiera sus asuntos internos, sino de sus interrelaciones con el resto del mundo griego y de las relaciones de Grecia con Asia por Oriente y con Cartago e Italia por Occidente. El supuesto de que la ciudad-estado podía elegir su modo de vida sin tomar en cuenta los límites fijados por esos asuntos exteriores era fundamentalmente falso. Aunque Platón y Aristóteles deplorasen, como otros muchos griegos inteligentes, la pugnacidad y beligerancia de las relaciones entre las ciudades griegas, como demostraron los acontecimientos, esos vicios eran imposibles de desarraigar mientras las ciudades siguieran siendo independientes.

Como ha señalado el profesor W. S. Ferguson,[4] la ciudad-estado griega se enfrentó desde fecha muy temprana de su historia a un dilema político que nunca pudo superar. No podía alcanzar la autarquía en su economía ni en su política sin adoptar una política de aislamiento y no podía aislarse sin sufrir el estancamiento

[2] VII, 3; 1325 a 16 ss.
[3] *Política*, II, 6; 1265 a 20.
[4] *Hellenistic Athens* (1911), pp. 1 ss.

en las mismas cultura y civilización que Aristóteles consideraba como su corona de gloria. Por otra parte, si decidía no aislarse, se veía obligada, por necesidad política, a buscar alianzas con otras ciudades, alianzas que no podían tener buen éxito sin disminuir la independencia de sus miembros. El dilema debe ser comprensible para un observador político moderno, ya que sustancialmente es semejante a aquel en el que una economía más amplia ha colocado a la nación-estado. La nación moderna no puede aislarse ni, por ahora al menos, doblegar su independencia en forma suficiente para constituir una unidad política más viable. Todas las ficciones modernas acerca de la soberanía nacional absoluta unida a la regulación internacional encuentran su paralelo en las alianzas griegas de ciudades a las que se suponía independientes. A mediados del siglo IV esas confederaciones constituían la forma de gobierno predominante en el mundo griego, pero no consiguieron crear estados permanentes y estables. Aun en fecha tan tardía como el año 338, en que Filipo formó en Corinto la liga panhelénica, si las ciudades hubiesen sido capaces de colaborar, habrían podido influir y aun dominar la política de Macedonia, pero el particularismo inherente a la ciudad-estado fue incapaz de elevarse a la altura de la situación. Cabe especular sobre si, de haber quedado dejadas a sí mismas las ciudades griegas, habrían conseguido producir una forma verdaderamente eficaz de gobierno federal. Pero lo esencial de la situación consistía en que no podían alentar la esperanza de verse dejadas a sí mismas.

El particularismo griego y los peligros que representaba para la vida política griega eran ya una historia antigua, aun en la época de Platón. Especialmente los oradores, desde el comienzo del siglo IV, les habían exhortado a unirse contra los bárbaros, tanto de Oriente como de Occidente. Gorgias de Leontini había hecho de este problema el tema de un discurso pronunciado en los juegos olímpicos, y lo mismo hizo Lisias un poco más tarde, en el año 388. Isócrates había defendido la unidad y vivió lo bastante para ver en Filipo de Macedonia el hombre a quien creía que el destino había encomendado la realización de esa tarea. Sin embargo, el tratado de Antálcidas (387-6) había establecido la soberanía de Persia sobre el mundo griego en materia de guerra y paz, y el poder persa perduró hasta que pasó a manos de Filipo con la formación de la liga en Corinto. Dos siglos más tarde el control de Grecia pasó al poder creciente de Roma. En consecuencia, en los asuntos exteriores la ciudad-estado había fracasado para siempre y tal cosa era más o menos evidente desde fecha muy temprana del siglo IV. Aunque la confederación hubiese conseguido estabilizar las relaciones entre las ciudades, éstas habrían tenido que lidiar con las grandes fuerzas políticas que rodeaban al mundo griego por el este, el norte y el oeste. Y eran doblemente incapaces de hacer tal cosa.

Sin embargo, la incapacidad de las ciudades para estabilizar sus relaciones recíprocas no fue únicamente un fracaso en una rama especial de la administración. Pero en realidad nunca fue posible separar en las ciudades-estados los asuntos exteriores y los interiores, ya que los intereses de clase que eran oligárquicos o democráticos en política interna, eran similares de ciudad en ciudad y hacían continuamente causa común. Ningún aspecto importante del gobierno local podía menos de resolverse sin atender de un modo u otro a los lazos políticos y económicos existentes entre las ciudades. Y esto es tan cierto de la intervención macedónica como de las relaciones entre las ciudades. Las clases acomodadas estaban por lo general al lado de Macedonia, y ésta es una razón importante de por qué los elementos más prósperos tendían a ver con complacencia el auge del poder de Filipo. Por razones obvias los grupos democráticos tenían mayor

patriotismo local. La trama inextricable de la política exterior e interior tiene un admirable ejemplo en los tratados hechos entre Alejandro y las ciudades de la liga de Corinto. Además de la dirección de los asuntos exteriores, Macedonia y la liga tenían la responsabilidad de reprimir en las ciudades de la liga todo movimiento en pro de la abolición de las deudas, la redistribución de la tierra, la confiscación de la propiedad o la liberación de los esclavos. Los tratados constitutivos de algunas ligas posteriores incluían disposiciones semejantes.[5] El viejo problema de ricos y pobres que Platón y Aristóteles consideraban como la diferencia esencial entre oligarquía y democracia, no disminuyó en modo alguno con el transcurso del tiempo. En todo caso se agudizó; aunque la intervención exterior trazase de nuevo las líneas divisorias, éstas subsistían siempre.

La verdad es que los problemas sociales y políticos del mundo griego no podían ser resueltos por las ciudades-estados. Sería falso suponer que los resolvieron las confederaciones y las monarquías que siguieron a las conquistas de Alejandro. Lo que cada vez se puso de manifiesto con mayor claridad fue que la política de la ciudad-estado ni siquiera planteaba los problemas. El auge de Macedonia obligó a reconocer dos hechos que ya existían, pero que Platón y Aristóteles habían pasado por alto en gran parte. Uno de ellos era el de que la ciudad-estado era demasiado pequeña y belicosa para gobernar aun el mundo griego y que ningún perfeccionamiento posible hubiera sido capaz de hacerla congruente con la economía del mundo en que vivía. El segundo hecho era el de que, dadas las relaciones económicas y culturales que habían existido desde hacía mucho tiempo entre las ciudades griegas y su *hinterland* asiático, la supuesta superioridad política de los griegos sobre los bárbaros no era viable en el Mediterráneo oriental. Cuando Alejandro adoptó deliberadamente la política de fundir sus súbditos griegos y sus súbditos orientales —política que tuvo que ser decididamente contradictoria con todo lo que Aristóteles le había enseñado en esta materia—, aceptó un hecho cuya importancia no había percibido el Estagirita y dio, a la vez, un paso que condenaba a todas las presunciones políticas de su maestro a quedar definitivamente anticuadas.

APARTAMIENTO O PROTESTA

Es, pues, evidente que no había nada accidental en la existencia y difusión de una filosofía política de actitud mucho más negativa hacia los valores originarios de la ciudad-estado que la sostenida por Platón y Aristóteles. Desde luego que la ciudad-estado continuó existiendo y la mayor parte de las *polis* continuaron durante largo tiempo dirigiendo sus asuntos locales por intermedio de los antiguos órganos de gobierno. No puede hacerse ninguna afirmación general que cubra todos los grados y formas del control ejercido sobre ellas en el periodo helenístico. Pero ningún observador inteligente que tuviera sentido del humor habría podido tomarlos tan en serio como para suponer que los cargos que en ellos había formaban la cúspide de una carrera importante. Bastaba con percibir el hecho de que el gobierno de la ciudad no era tan importante como se había imaginado, de que la vida de cualquier ciudad no estaba en su mayor parte dirigida por ella misma y de que el estadista más capaz no podía esperar tener mucho éxito en aquel campo de acción, para que surgiera una actitud negativa. El resultado tenía que ser una actitud derrotista, una desilusión y una tendencia a apartarse de la vida pública y crearse una vida privada en la que los intereses públicos tuviesen un

[5] W. W. Tarn, *Hellenistic Civilisation* (1927), p. 104.

papel pequeño y aun negativo; una carrera pública sería algo indiferente, o incluso una desgracia real. Este punto de vista tiene acaso su mejor ejemplo en los epicúreos o los escépticos. Por otra parte, en la medida en que los desafortunados y desposeídos consiguieran hacerse oír, podía surgir una negación mucho más categórica de la ciudad-estado y de sus valores. Podía esperarse que aquí el apartamiento habría de ir acompañado de una nota de protesta o de una mayor importancia atribuida al lado sombrío del orden social existente. Tal protesta podía no ser capaz de exponer un ideal propio y, como consecuencia, llegar a extremos fantásticos o aun indecorosos. El mejor ejemplo de esta tendencia estuvo constituido por la escuela cínica.

Como ya se ha dicho, es característica común de todas estas escuelas el hecho de que no siguieron las líneas establecidas por Platón y Aristóteles. Su importancia deriva del hecho de que inauguraron una nueva dirección e iniciaron corrientes intelectuales a las que el futuro había de dar mucha importancia. Por esta razón, se encuentran en ciertos aspectos en un nivel de perfección muy inferior al alcanzado por la obra de los grandes teóricos de la ciudad-estado. Ninguno de los autores que figuran en tales escuelas poseyó el genio trascendente de Platón y ninguno tuvo el incomparable dominio de la historia y el gobierno de las ciudades-estados conseguido por Aristóteles. Su importancia consiste en que presentan un punto de vista diferente, plantean problemas relativos a los principios primeros y abren el camino para una reexposición de tales principios en una situación muy distinta a la que habían imaginado Platón y Aristóteles. Visto con simpatía, el fracaso de la ciudad-estado tiene que interpretarse como un desastre moral de primera magnitud, al menos para aquellas clases principalmente afectadas por él. Significó infinitamente más de lo que puede significar el cierre de una carrera política en una época en la que, en cualquier caso, todo el sistema de valores es, en gran parte, privado y personal. Obligó por primera vez a los hombres a crear ideales de carácter personal y de felicidad privada de un tipo tal que un griego educado en los ideales de la ciudad-estado difícilmente podría considerar como otra cosa que un expediente y una renuncia. Esto puede percibirse considerando el desarrollo de gran número de sociedades privadas encaminadas a conseguir finalidades religiosas o sociales, de un tipo que no había necesitado la época clásica y que constituyen una tendencia característica de la era helenística.[6] Evidentemente se trata de un esfuerzo para compensar los intereses sociales que quedaban insatisfechos con la pérdida de importancia de la *polis*, que había dejado de ocupar el primer plano. Para Platón y Aristóteles los valores que ofrecía la ciudadanía eran aún fundamentalmente satisfactorios, o por lo menos susceptibles de llegar a serlo; para unos pocos de sus contemporáneos y, en proporción cada vez mayor, para sus sucesores, esto era falso. Fue esta profunda diferencia de puntos de vista lo que hizo necesario apartarse, por el momento, de la filosofía política por ellos legada.

Todas las escuelas que enseñaron el ideal de la autarquía individual pretendían derivar directamente de la enseñanza de Sócrates. Cuánta verdad pueda haber existido en esas pretensiones es algo imposible de decir y, una vez desaparecida la generación que había conocido al maestro en carne y hueso, sus supuestos discípulos conocían probablemente acerca de él poco más de lo que hoy se sabe. Sócrates se convirtió casi en un mito y siguió siéndolo después —el sabio y héroe filosófico ideal que toda escuela colocaba como supuesto ejemplo de sus enseñanzas. Sin embargo, en cierto sentido, el problema filosófico volvió en realidad

[6] Tarn, *op. cit.*, p. 81.

a la posición que había tenido antes de la obra platónica. Fue un nuevo planteamiento del viejo problema del significado de la naturaleza y de su relación con las normas consuetudinarias y convencionales de la moral popular. Ello fue, desde luego, cierto por lo que se refiere a la generación a la que pertenecía Platón, ya que todos los filósofos de ella comenzaron en realidad por donde había acabado Sócrates, pero también era cierto, en fecha posterior, de quienes no podían aceptar las complicadas soluciones que habían ofrecido Platón y Aristóteles. Cuanto más dudoso llegó a ser el hecho de si la ciudad-estado ofrecía en realidad las únicas condiciones en las que puede vivirse una vida civilizada, tanto más necesario se hizo volver a plantear la cuestión previa: ¿Cuáles son los factores esenciales y permanentes de la naturaleza humana de los que puede derivarse una teoría de la vida buena? Se volvió a estudiar algunas de las teorías consideradas y rechazadas por Platón.

Como ya se ha dicho, hubo dos formas principales de filosofía política que es preciso considerar en relación con esto. La primera tuvo su más pleno desarrollo en la escuela epicúrea aunque, por lo que se refiere a las negaciones contenidas en sus teorías políticas, las diferencias entre epicúreos y escépticos no sean muy importantes. La segunda está constituida por la filosofía política, muy distinta, de la escuela cínica. Será conveniente considerar esas dos formas de teoría por este orden.

LOS EPICÚREOS

La finalidad del epicureísmo[7] fue, en términos generales, la misma de toda la filosofía ética del periodo posterior a Aristóteles, es decir, producir en sus alumnos un estado de autarquía individual. Con este propósito enseñaba que una vida buena consiste en el goce del placer, pero interpretaba tal cosa en sentido negativo. La felicidad consiste realmente en la evitación de todo dolor, preocupación y ansiedad. Lo que formaba el contenido positivo de su doctrina de la felicidad eran los placeres de la amistad, que Epicuro trataba de conseguir dentro del círculo de sus discípulos, y ello implicaba un apartamiento de los cuidados inútiles de la vida pública. Por consiguiente, el sabio no debe tener nada que ver con la política, a menos que las circunstancias le obliguen a ello. La base filosófica de esta doctrina es un sistema de materialismo total, tomado de filosofías anteriores y escogido al parecer más bien por las consolaciones que se creía contenía que por la idea de que fuera ciertamente verdadero. El secreto de su poder de consolación residía en el hecho de que Epicuro consideraba los temores de la religión, de la retribución divina y los incomprensibles caprichos de dioses y espíritus entre los más serios que pesan sobre el hombre. Los dioses —y de ello podemos estar seguros— no se preocupan para nada de los hombres y, por ende, no se mezclan ni para bien ni para mal en el curso de sus vidas. Esto era en realidad la parte más viril de la doctrina epicúrea. La escuela hizo una crítica cáustica de toda clase de prácticas y creencias supersticiosas, tales como la adivinación y la astrología —mal realmente importante— y su historia presenta en este aspecto un honroso contraste con los estoicos, que estaban siempre dispuestos a encontrar rastros de verdad en creencias populares que eran a todas luces falsas.

Por lo que se refiere al mundo en general, la naturaleza significa, pues, algo físico, los átomos de que están hechas todas las cosas. Por lo que se refiere a los

[7] La escuela fue fundada por Epicuro en Atenas el año 306 y siguió siendo durante varios siglos una de las cuatro grandes escuelas atenienses. Entroncaba con Sócrates a través de Aristipo.

seres humanos, la naturaleza significa egoísmo, el deseo de cada hombre de alcanzar su propia felicidad individual. Todas las demás regulaciones de la conducta humana pertenecen a la clase de las convenciones y, en consecuencia, carecen de sentido para el sabio, salvo en la medida en que una norma convencional pueda ser útil al producir una mayor felicidad de la que pudieran alcanzar los hombres sin ella. Por lo tanto, no hay virtudes morales intrínsecas, ni valores intrínsecos de ninguna especie, salvo la felicidad.

No ha habido nunca justicia absoluta, sino sólo convenciones producidas de tiempo en tiempo en las diversas regiones como resultado del trato de los hombres entre sí y encaminadas a impedir que se infligiera o se sufriera daño.[8]

El argumento contra los valores intrínsecos se basa en la variedad de normas y prácticas morales que han prevalecido en diferentes tiempos y lugares, argumento que habían explotado originalmente algunos de los sofistas y que Platón había notado (y creído refutar) en la discusión acerca de la justicia que aparece en la *República*. En fecha posterior lo desarrolló extensamente el escéptico Carnéades contra los estoicos.[9] El punto fundamental de la argumentación consiste en el aserto de que el bien es un sentimiento que se goza privadamente y de que los arreglos sociales están justificados únicamente —si es que lo están de alguna manera— como artificios para conseguir el mayor bien privado que sea posible alcanzar.

En consecuencia, los estados se forman únicamente con el fin de conseguir seguridad, en especial contra las depredaciones de otros hombres. Todos los hombres son esencialmente egoístas y no buscan sino su propio bien. Pero con ello el bien de cada uno se ve amenazado por la acción igualmente egoísta de todos los demás hombres. En consecuencia, los hombres llegan a un acuerdo tácito de no infligirse daños unos a otros, ni sufrirlos. La mejor vida sería, sin duda, la que permitiera hacer injusticias sin sufrirlas, y la peor, sufrir injusticias sin ser capaz de hacerlas, pero como la primera es imposible y la segunda intolerable, los hombres adoptan, por vía de compromiso, el plan de respetar los derechos de los demás con objeto de conseguir de éstos igual respeto. De este modo el estado y el derecho nacen como un contrato encaminado a facilitar las relaciones entre los hombres. Si no existe tal contrato, no hay cosa semejante a la justicia. El derecho y el gobierno existen para la seguridad mutua y sólo son eficaces porque las penas establecidas por la ley hacen que la injusticia no resulte provechosa. El sabio actuará con justicia porque los frutos de la injusticia no merecen la pena de arriesgar el ser descubierto y castigado. La moral es idéntica a la utilidad.

Se sigue de ello, desde luego, que lo que los hombres consideran como conducta recta y justa variará con las circunstancias y con el tiempo y el lugar.

Todo lo que en el derecho convencional resulta útil para las necesidades que surgen del trato entre los hombres, es por naturaleza justo, sea o no lo mismo para todos, y en el caso de que se haga una ley y no resulte conveniente para la utilidad del trato mutuo, deja entonces de ser justa. Y si la utilidad que se expresa en la ley variase y sólo durante un tiempo correspondiera con la noción de justicia, es, sin embargo, justa durante ese tiempo, mientras no nos preocupemos de términos vacíos de sentido y nos encaremos con los hechos.[10]

8 *Regla de oro*, 33. Véase R. D. Hicks, *Stoic and Epicurean* (1910), pp. 177 ss.
9 Cicerón estudia extensamente el argumento de Carnéades en la *República*, libro III, 5-20.
10 *Regla de oro*, 37.

Por lo general la justicia es, sin duda, la misma en todos los pueblos, ya que la naturaleza humana es muy parecida en todas partes, pero con todo, es fácil ver que, al menos en sus aplicaciones prácticas, el principio de utilidad variará en mayor o menor medida según cuál sea la clase de vida que lleven los hombres. Lo que es injusto para algunos pueblos puede ser justo para otros. Por razones análogas, una ley que acaso fue originalmente justa porque facilitaba el trato entre los hombres, puede convertirse en injusta si cambian las condiciones. En cualquier caso, la prueba de la bondad de las leyes y las instituciones políticas reside únicamente en la utilidad; en la medida en que satisfacen la necesidad de seguridad y facilitan y aseguran el trato entre los hombres son justas en el único sentido inteligible de la palabra. En consecuencia, no dejaba de ser natural que, aunque los epicúreos no dieran mayor importancia a las formas de gobierno, tuvieran en términos generales preferencia por la monarquía, ya que era la forma más fuerte y, por lo tanto, más segura de gobierno. Sin duda que la mayor parte de los epicúreos pertenecía a las clases poseedoras, para las cuales la seguridad constituye siempre un bien político de primera importancia.

La filosofía social de los epicúreos estaba respaldada por una teoría realmente impresionante del origen y desarrollo de las instituciones humanas basada en principios puramente materialistas. Se ha conservado ésta en el libro v del poema de Lucrecio, *De rerum natura*, pero es de presumir que su origen se encuentra en Epicuro. Todas las formas de vida social, sus instituciones políticas y sociales, las artes y las ciencias, en resumen, toda la cultura humana, se han producido sin intervención de otra inteligencia que la del hombre. Los propios seres vivos son resultado de causas puramente físicas y Epicuro tomó de Empédocles una teoría que, de modo bastante tosco, sugiere la hipótesis moderna de la selección natural. El hombre no tiene ninguna tendencia instintiva a la sociedad ni otro impulso que la incesante búsqueda de su felicidad individual. En un principio llevaba una vida errante y solitaria, buscando refugio en las cuevas y luchando para mantenerse contra las bestias salvajes. El primer paso hacia la civilización fue el descubrimiento accidental del fuego. Gradualmente aprendió a abrigarse en chozas y a vestirse de pieles. El lenguaje tuvo su origen en los gritos con los que expresaba instintivamente sus emociones. La experiencia y la adaptación más o menos inteligente de sus actos a las condiciones de la naturaleza produjeron con el tiempo las diversas artes útiles, así como las instituciones y las leyes de la sociedad organizada. La civilización es en su totalidad creación de las facultades humanas naturales operando dentro de las condiciones establecidas por el medio físico. La creencia en los dioses surge de los sueños; el comienzo de la sabiduría estriba en darse cuenta de que los dioses no toman ninguna parte en los asuntos humanos.

Hasta la Edad Moderna no hubiera sido posible explotar todas las posibilidades de tal teoría de la evolución social y de una filosofía política basada en el egoísmo puro y en el contrato. En esa época resucitó, y la filosofía política de Hobbes —con su materialismo latente, su reducción de todos los móviles humanos al egoísmo y su construcción del estado sobre la necesidad de seguridad— se parece de modo notable al epicureísmo. En el mundo antiguo la corriente fue contraria a su elemento más importante —su ataque contra la religión y la superstición—, ya que estaba aumentando con mucha firmeza la importancia de la religión entre los intereses humanos. Sin embargo, es cierto que el epicureísmo constituyó, en términos generales, una filosofía de evasión. Las acusaciones de sensualismo que han dado a su misma denominación un significado peyorativo, son infundadas en su mayor parte, pero probablemente tendió a fomentar un tipo de esteticismo exangüe, in-

capaz de influir, o de desear influir, en el curso de los asuntos humanos. Para el hombre individualmente considerado, el epicureísmo era una fuente de paz y consuelo, pero por el momento no tuvo ninguna relación con el progreso de las ideas políticas.

LOS CÍNICOS

Acaso pueda decirse también con razón de los cínicos que postularon una filosofía de evasión, pero de tipo muy distinto. La escuela cínica, más que ninguna otra, formuló una protesta contra la ciudad-estado y las clasificaciones sociales en que se basaba ésta; su evasión consistió en renunciar a todo lo que por lo común denominan los hombres los bienes de la vida, en la nivelación de todas las distinciones sociales y en el abandono de las ventajas y aun a veces del decoro de las convenciones sociales. En apariencia sus miembros se reclutaron entre las filas de los extranjeros y desterrados, esto es, entre quienes se encontraban ya fuera de la ciudadanía del estado. Antístenes, el fundador de la escuela, era hijo de madre tracia; Diógenes de Sínope, su miembro más destacado, era un desterrado; y su representante más capaz, Crates, parece haber renunciado a su fortuna para adoptar una vida de pobreza filosófica como mendigo y maestro errante. Su esposa, Hiparquia, era una mujer de buena familia que fue primero su discípula y después la compañera de sus andanzas vagabundas. Los cínicos formaban un grupo un tanto vago y enteramente desorganizado de maestros errabundos y filósofos populares, que adoptaban en principio una vida de pobreza que recuerda algo a las órdenes mendicantes de la Edad Media. Su doctrina se dirigía de modo principal hacia los pobres; enseñaban el desprecio de todos los convencionalismos, y en su conducta adoptaban con frecuencia una rudeza desagradable y una absoluta falta de consideración por las formas decorosas. Hasta el punto en que pueda decirse que el mundo antiguo produjo tal fenómeno, cabe afirmar que los cínicos constituyen el primer ejemplo del filósofo proletario.

La base filosófica de su enseñanza era la doctrina de que el sabio debe bastarse enteramente a sí mismo. Para los cínicos, esto significaba que sólo es necesario para una vida buena lo que está dentro de sus facultades, su propio pensamiento y carácter. Entre las cosas indiferentes incluye el cínico la propiedad y el matrimonio, la familia y la ciudadanía, el saber y la buena reputación, y en una palabra todas las convenciones de la vida civilizada y todo lo que en ella se considera como digno de respeto. De este modo todas las distinciones acostumbradas en la vida social griega se vieron sometidas a una crítica demoledora. Ricos y pobres, griegos y bárbaros, ciudadanos y extranjeros, libres y esclavos, nobles y villanos, son todos iguales, ya que todos ellos se reducen a un nivel común de indiferencia. Sin embargo, la igualdad de los cínicos era la igualdad del nihilismo. La escuela no llegó nunca a constituir el medio apropiado para el desarrollo de una doctrina social filantrópica ni de mejora, sino que se inclinó siempre a formas ascéticas y puritanas. En efecto, la miseria y la esclavitud no tenían, a sus ojos, literalmente ninguna importancia; el hombre libre no era mejor que el esclavo, pero ni el uno ni el otro tenían ningún valor en sí mismos, y los cínicos no admitían que la esclavitud fuese un mal, ni la libertad un bien. Parecen haber estado movidos por un odio real hacia las discriminaciones sociales universales en el mundo antiguo, pero este odio les llevó a volver la espalda a la desigualdad y a ver en la filosofía la entrada a un reino espiritual en el que las abominaciones no habían de importar. Apenas constituye en menor grado que el epicureísmo una filosofía de renunciación, pero era la renunciación del asceta y el nihilista, no la del esteta.

La consecuencia de ello fue que la teoría política de los cínicos resultó utópica. Se dice que tanto Antístenes como Diógenes escribieron libros políticos y ambos parecen haber bosquejado una especie de comunismo idealizado, tal vez de anarquía, en la cual la propiedad, el matrimonio y el gobierno desaparecían. Tal como los cínicos lo concebían, el problema no afectaba a las vidas de la gran mayoría de los hombres. En efecto, la mayor parte de los hombres, cualquiera que sea su clase social, son estúpidos, y la vida buena sólo es para el sabio. De modo análogo una verdadera forma de sociedad es sólo para el sabio. La filosofía emancipa a sus devotos de las leyes y convenciones de la *polis*; el sabio se encuentra igualmente bien en todas partes y en ninguna. No necesita hogar ni patria, ciudad ni ley, ya que su propia virtud es para él ley. Todas las instituciones son igualmente artificiales e igualmente indignas de la atención del filósofo, ya que entre hombres que han logrado bastarse a sí mismos desde el punto de vista moral, todas estas cosas son innecesarias. El único verdadero estado es aquel en el que el requisito para la ciudadanía es la sabiduría, y tal estado no tiene lugar ni ley. Todos los sabios de todas partes del mundo forman una sola comunidad, la ciudad del mundo, y el sabio es, como dijo Diógenes, "cosmopolita", ciudadano del mundo. Esta concepción de una ciudadanía universal implicaba consecuencias importantes y tuvo una historia destacada en el estoicismo, pero ello se debió, sobre todo, al significado positivo que le dieron los estoicos. Lo que subrayaron los cínicos fue su aspecto negativo; el primitivismo, la abolición de los lazos cívicos y sociales y de todas las restricciones, excepto las que surgen del sentido del deber del sabio. La protesta del cínico contra las convenciones sociales era una doctrina de vuelta a la naturaleza en el sentido más nihilista de la palabra.

La principal importancia práctica de la escuela cínica consiste en el hecho de que fue la matriz de donde nació el estoicismo. Pero los cínicos presentan un interés acaso desproporcionado a su importancia. Después de un intervalo de más de dos mil años, no es fácil recuperar los elementos más oscuros del pensamiento político y que no concuerdan con las opiniones de las clases que tienen mayor posibilidad de expresar sus opiniones. El origen y difusión del cinismo muestra que, ya en la época de Sócrates, había gentes para las cuales las instituciones de la ciudad-estado resultaban muy pesadas y que no veían en modo alguno en aquélla un objeto que debiera idealizarse. Frente a Platón y Aristóteles, tales hombres tenían que ser profetas menores. Sin embargo, los cínicos percibieron a comienzos del siglo IV la decadencia de la ciudad-estado, que todos los hombres percibieron a fines de ese siglo.

BIBLIOGRAFÍA ESCOGIDA

Cyril Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus*. Oxford, 1928, cap. x.

Cyril Bailey (ed.), *Titi Lucreti Cari "De rerum natura"*, ed. con prolegómenos, ensayo crítico, traducción inglesa y comentario. 3 vols. Oxford, 1947. Prolegómenos, sección IV.

Donald R. Dudley, *A History of Cynicism from Diogenes to the 6th Century A. D.* Londres, 1937.

A. M. J. Festugière, *Epicurus and His Gods*, trad. inglesa de C. W. Chilton, Oxford, 1955.

R. D. Hicks, *Stoic and Epicurean*. Londres, 1911, cap.v.

J. A. O. Larsen, *Representative Government in Greek and Roman History*. Berkeley, Calif., 1955.

Farrand Sayre, *Diogenes of Sinope: A Study of Greek Cynicism*. Baltimore, 1938.

Farrand Sayre, *The Greek Cynics*. Baltimore, 1948.

W. W. Tarn, *Hellenistic Civilisation*, tercera edición revisada por el autor y G. T. Griffith. Londres, 1952, cap. x.

Parte Segunda

LA TEORÍA DE LA COMUNIDAD UNIVERSAL

VIII. EL DERECHO NATURAL

En la historia de la filosofía política, la muerte de Aristóteles, ocurrida el año 322 a. c., señala el fin de una era, del mismo modo que la vida de su gran discípulo, fallecido el año anterior, señala el comienzo de una nueva era en la política y en la historia de la civilización europea. El fracaso de la ciudad-estado se dibuja como una línea tajante que corta la historia del pensamiento político, en tanto que, desde esa fecha en adelante, su continuidad no se interrumpe hasta nuestros días. Como ha dicho el profesor A. J. Carlyle, si hay un punto en el que se interrumpe la continuidad de la filosofía política, es en la muerte de Aristóteles.[1] La aparición del cristianismo no produjo, en comparación, sino cambios superficiales en su curso y, por grandes que sean los cambios posteriores producidos en el pensamiento político, no presentan en todo caso una solución de continuidad desde la aparición de la teoría del derecho natural en la escuela estoica hasta la doctrina revolucionaria de los derechos del hombre. No hay contraste tan dramático como el que presenta la magnífica exposición de los ideales de la ciudad-estado, hecha por Platón y Aristóteles, con la decadencia de la ciudad y la absoluta inaplicabilidad de esa filosofía una generación más tarde.

El hombre, como animal político, fracción de la *polis* o ciudad-estado autónoma, había acabado con Aristóteles; con Alejandro comienza el hombre como individuo. Este individuo necesitaba considerar tanto la regulación de su propia vida como sus relaciones con otros individuos que con él componían el "mundo habitado"; para hacer frente a la primera de esas necesidades surgieron las filosofías de la conducta; para hacer frente a la segunda, ciertas nuevas ideas de fraternidad humana. Éstas tuvieron su origen el día —uno de los momentos críticos de la historia— en que, en un banquete celebrado en Opis, Alejandro hizo votos por una unión de corazones (*homonoia*) y una comunidad política conjunta de macedonios y persas.[2]

EL INDIVIDUO Y LA HUMANIDAD

En resumen, los hombres tenían que aprender a vivir solos como no lo habían hecho nunca y tenían que aprender a vivir juntos en una forma nueva de unión social mucho más amplia e impersonal que la ciudad-estado. Acaso sea el mejor modo de ver lo difícil que era la primera tarea contemplar el firme desarrollo que se produjo en todo el mundo antiguo de aquellas formas de religión que ofrecían la esperanza de la inmortalidad personal y establecían ritos de iniciación en alguna unión mística con un dios, con frecuencia un dios que sufre y muere, que proporciona los medios de salvación tanto en esta vida como en otra posterior a la muerte y, en sus formas más vulgares, una magia encaminada a coaccionar al destino y conseguir la ayuda de los espíritus.[3] Todas las filosofías posteriores a Aristóteles se convirtieron en instrumentos de enseñanza y consolidación éticas y, con el transcurso del tiempo, adoptaron cada vez más las características de la religión; en muchos casos la única religión que tenía un hombre educado —en cualquier sentido de la palabra religión que implique convicción o sentimiento— era la filosofía. Ninguna tendencia social se señala con mayor claridad en este periodo que la representada por el papel cada vez mayor que ocupa la religión en los intereses de los hombres, o la creciente importancia de las instituciones religiosas —ten-

1 *History of Mediaeval Political Theory*, vol. I (1903), p. 2.
2 W. W. Tarn, *Hellenistic Civilisation* (1927), p. 79.
3 Véase Tarn, *op. cit.*, cap. x.

dencia que culminó en la aparición del cristianismo y la formación de la iglesia cristiana. Es imposible no ver en este desarrollo religioso una ayuda emotiva para hombres que, sin ella, se sentían obligados a enfrentarse al mundo solos, y pensaban que sus facultades naturales eran demasiado débiles para resistir la prueba. Como resultado de este proceso surgió una conciencia de sí, un sentido de recogimiento y de intimidad personal, de un tipo que el griego de la época clásica no había poseído nunca. Los hombres empezaban a fabricarse lentamente almas.

Acaso sea en el esfuerzo hecho por la filosofía política y ética para reinterpretar las relaciones sociales en términos distintos de los ofrecidos por la ciudad-estado, donde mejor pueda verse hasta qué punto era difícil la tarea de aprender a vivir juntos en una nueva forma de fraternidad humana. El sentido de aislamiento e intimidad individual tuvo también su reverso —la conciencia del hombre como ser humano, como miembro de la especie, que poseía una naturaleza humana más o menos idéntica en todas partes. En efecto, la ruptura del lazo íntimo que había mantenido unidos a los ciudadanos dejó simples hombres aislados. En el mundo antiguo no existía una conciencia de la nacionalidad tal como la que hace que un francés o alemán modernos sean siempre tipos distintos de hombre, al menos en su propia opinión, incluso cuando viven en país extranjero. En la época helenística, un hombre que hablase el griego ático podía andar sin dificultades, al menos en las ciudades, desde Marsella hasta Persia. Con el transcurso del tiempo se pudo incluso tener la ciudadanía —antaño adquirida exclusivamente por nacimiento— en varias ciudades a la vez, y las ciudades podían conceder su ciudadanía a todos los ciudadanos de otra ciudad. Había muy pocas cosas tendientes a crear una conciencia de grupo que apartase a unos hombres de otros. En la medida en que un hombre no era una mera individualidad —él mismo—, era un hombre como cualquier otro y un miembro de la especie humana. Al menos así llegó a ocurrir cada vez con mayor intensidad a medida que se debilitaban progresivamente los viejos lazos y a medida que hasta la distinción entre griegos y bárbaros iba perdiendo terreno ante la mezcla producida en Egipto y en Siria.

Así, pues, el pensamiento político tuvo que aclarar dos ideas y entremezclarlas en un esquema de valores común: la idea de individuo, ejemplar distinto de la especie humana que tenía una vida puramente personal y privada, y la idea de universalidad, de una humanidad que alcanzaba a todo el mundo y en la que todos los hombres estaban dotados de una naturaleza humana común. Esto era un supuesto que había desempeñado un papel poco importante en la ética de la ciudad-estado en la que el individuo aparecía como ciudadano y su mayor significación se basaba en su *status* o su función. En el mundo grande apenas podía decirse que un individuo tuviera alguna función que realizar —salvo en algún sentido religioso—, pero podía, por así decirlo, convertir en virtud su propia insignificancia. Podía proclamar que su vida íntima, imposible de ser compartida por otra persona, era el origen de todos los demás valores. En otras palabras, podía reclamar un derecho inherente, el derecho a que se respetase su propia personalidad. Pero esto exigía, a su vez, una correspondiente adición de sentido ético a la idea de universalidad. A la mera semejanza de especie había que añadir la semejanza de espíritu, la *homonoia* o *concordia*, una unión de corazones que hace de la especie humana una común familia o fraternidad. "Empero —dijo San Pablo adaptando a las finalidades del cristianismo lo que en su época era un lugar común—, hay repartimiento de dones; mas el mismo espíritu es. Y hay repartimiento de operaciones, mas el mismo Dios es el que obra todas las cosas en todos... Porque de la manera que el cuerpo es

uno y tiene muchos miembros, empero todos los miembros del cuerpo, siendo muchos, son un cuerpo, así también Cristo." [4]

Pese a lo grande que es el abismo entre esta concepción de una sociedad de ámbito universal de individuos autónomos y la intimidad moral de la ciudad-estado, ambas no son enteramente discrepantes. Sería más exacto decir que la filosofía de la época helenística trató de proyectar sobre un campo cósmico unos ideales que, en su primera aparición, habían estado confinados dentro de los límites de la ciudad. Aristóteles había sostenido que las dos condiciones esenciales de la ciudadanía eran la de que debía haber una relación entre iguales y la de que éstos tributasen voluntariamente lealtad a un gobierno que tuviera autoridad basada en las leyes y no despótica. Pero había inferido que sólo podía afirmarse la igualdad de un cuerpo de ciudadanos pequeño y muy selecto. La nueva concepción postulaba la igualdad para todos los hombres, incluso los esclavos, extranjeros y bárbaros. En consecuencia, tenía que diluir el contenido de la personalidad individual, ya fuera en la igualdad un tanto mística de todas las almas a los ojos de Dios, o en la igualdad de todos los hombres a los ojos de la ley, sin tomar en cuenta las desigualdades de inteligencia, carácter y propiedad. Pero aunque más abstracta, podía seguir afirmando, como Aristóteles, que la ciudadanía libre implica una cierta esfera de trato análogo dentro de la cual el estado no debía reconocer diferencias personales. También como Aristóteles, tenía que sostener que el título de autoridad es un título basado en el derecho y no en la fuerza, título que un hombre de buena voluntad puede aceptar sin pérdida de su dignidad moral adecuada. También esto implicaba la necesidad de diluir el contenido. En lugar de una ley encarnada en la tradición íntimamente unificada de una sola ciudad, tenía que concebir un derecho para todo el mundo civilizado, un derecho comprensivo, del que cada uno de los derechos de las diversas ciudades no fuera sino un caso particular.

Este reajuste de ideas y esta readaptación de ideales eran la tremenda tarea a que tenía que hacer frente la filosofía política al quebrar la ciudad-estado. Acaso no haya mejor prueba de la vitalidad intelectual de la filosofía griega que el hecho de que la tarea se realizó. Lo que amenazaba con significar un desastre para la cultura, se convirtió en un nuevo punto de partida. Las concepciones gemelas de los derechos del hombre y de una norma de justicia y humanidad universalmente obligatoria pasaron a formar parte sólida de la conciencia moral de los pueblos europeos. Por mucho que se les pudiera despreciar o violar en su letra, estaban demasiado profundamente arraigados para que se les pudiera destruir, aun con la aparición de una fuerza tan poderosa como el nacionalismo moderno. El ideal de la ciudadanía libre se transformó para hacer frente a una situación en la que el desempeño de cargos públicos y la realización de funciones políticas desempeñaban un papel carente en absoluto de importancia y, sin embargo, el ideal no desapareció por entero, ya que persistió como concepción de un *status* jurídico y un sistema de derechos para el cual podía el individuo pedir la protección del estado. Por último se conservó la concepción de que los usos y costumbres, los derechos y privilegios prescriptivos y el poder superior debían justificarse ante el tribunal de una norma superior, de que debían estar sometidos, al menos, a la crítica y la investigación racional.

4 *I. Corintios*, 12, 4-12. [Tomo los textos bíblicos de la traducción de Cipriano de Valera. (T.)]

CONCORDIA Y MONARQUÍA

Esta obra de reinterpretación y readaptación exigió mucho tiempo y recibió contribuciones de muchas fuentes. Sus orígenes son especialmente oscuros, pero, por lo que hace a la filosofía, acabó por identificarse principalmente con la mantenida por la escuela estoica. Fue ésta la cuarta y última de las grandes escuelas atenienses, fundada poco antes del año 300 a. c. por Zenón de Ción (Citium). Pero estuvo menos íntimamente ligada a Atenas —y a Grecia— que ninguna de las otras escuelas. Su fundador era "fenicio", lo que tiene que significar que al menos uno de sus progenitores era semita. Los sucesivos jefes de la escuela procedían, por lo general, de las partes exteriores del mundo griego, especialmente del Asia Menor, donde la mezcla de griegos y orientales se realizó con mayor rapidez, y sólo en el siglo I a. c., cuando la escuela de Atenas hubo cesado de ser el centro del estoicismo, tuvo como jefe a un ateniense. Así Crisipo, la segunda gran figura de la escuela, procedía de Cilicia y Panecio, que llevó el estoicismo a Roma, de Rodas. Por lo tanto, el estoicismo fue desde el principio una escuela helenística y no griega, y ya los antiguos percibieron la relación de sus enseñanzas con la política helenística; sirva de ejemplo la observación de Plutarco de que Alejandro había fundado el tipo de estado propuesto por Zenón,[5] aunque esto es más aplicable al estoicismo posterior que al de Zenón. Especial importancia tuvo el hecho de que el estoicismo ejerció una fuerte atracción sobre los romanos cultos del siglo II y fue así el medio a través del cual la filosofía griega ejerció una gran influencia en el estadio formativo de la jurisprudencia romana.

En sus comienzos, el estoicismo fue una rama del cinismo. Según una tradición que probablemente es falsa, el libro de Zenón acerca del estado fue escrito mientras su autor era todavía discípulo de Crates, y los fragmentos que nos han llegado demucstran que tuvo que haber sido una utopía que siguiera líneas muy semejantes a las del libro escrito por Diógenes. En el estado ideal, decía, los hombres vivirán como un solo "rebaño", sin familia, y es de presumir que sin propiedad, sin distinción de raza ni rango y sin necesidad de dinero ni tribunales de justicia. Zenón rompió con los cínicos por la crudeza e indecencia a las que llevaba su naturalismo, pero pese a ello, el hecho de que en un tiempo fuera cínico siguió siendo una rémora para la nueva escuela. En el estoicismo había un elemento utópico doctrinario del que nunca logró desprenderse por entero, aunque se le fue dando cada vez más de lado, en especial cuando la stoa media adaptó su doctrina a los usos que interesaban a los romanos. Mientras su teoría política mantuviera un ideal imposible destinado a un mundo hipotético de filósofos, no podía adoptar en realidad la nueva idea de concordia. Abandonar la distinción entre griegos y bárbaros era un paso hacia adelante, pero sustituirla por una distinción igualmente tajante entre sabios e insensatos no mejoraba mucho las cosas.

La idea de concordia tuvo una conexión íntima con la teoría helenística de la monarquía. La relación personal de Zenón con Antígono II de Macedonia, que fue su discípulo, y el hecho de que se escogiese a un miembro de la escuela como maestro encargado de educar al hijo de Antígono, sugiere una inclinación al despotismo ilustrado, pero ésta no fue característica general del estoicismo. Tarn ha sostenido que el plan encaminado a conseguir la concordia entre los griegos y los bárbaros se debe al propio Alejandro y que los filósofos lo adoptaron después. Sea como quiera, es muy posible que la teoría de la monarquía tuviera fuentes no

[5] *I. de Alex. virt.*, 6.

estoicas.[6] Por la naturaleza misma de la situación, la monarquía tenía que recibir por parte de los teóricos de la política una atención que no había tenido en la época clásica. Aristóteles había considerado la monarquía como cuestión académica, pero el imperio de Alejandro y las partes en que se dividió hicieron que gran parte del mundo antiguo estuviera sometido a reyes —los Ptolomeos en Egipto, los Seléucidas en Persia y los Antigónidas en Macedonia— y aun las confederaciones estuvieron sometidas a su influencia o dirección. Las nuevas monarquías (aparte de la macedónica) estaban predestinadas a ser absolutas, ya que no había otra forma de gobierno que pudiera combinar a griegos y orientales. El rey no era sólo jefe de estado; era prácticamente idéntico a él, ya que no existía ninguna otra fuerza de cohesión capaz de mantenerlo unido. Estando, como estaban, compuestos de elementos muy diversos, aquellos reinos dejaron necesariamente en pie una gran cantidad de costumbres y leyes locales, sometidas a las regulaciones exigidas por la unidad del reino. Así se produjo la distinción entre el derecho regio, o derecho común, y el derecho local. El rey pasó a ser, en un sentido muy peculiar, símbolo de la unidad y el buen gobierno.

A la vez el absolutismo helenístico no perdió nunca por entero el sentido griego de que el gobierno debe ser algo más que el despotismo militar. En Asia y en Egipto se encontró la sanción en la religión, dando por resultado la divinidad del rey, al que se adoraba en un culto oficial después de su muerte, o aun en vida. A partir de Alejandro, y comenzando por él, los reyes helenísticos pasaron también a figurar entre los dioses de las ciudades griegas. El monarca deificado se convirtió en una institución universal en Oriente y acabó por tener que ser adoptada por los emperadores romanos. Así llegó al pensamiento europeo y persistió en él en una u otra forma, hasta la Edad Moderna, la creencia en "la divinidad que rodea al rey".* La concepción no supone que los súbditos fueran especialmente abyectos. Por lo que se refiere a los griegos cultos, la práctica no suponía nada que fuera auténticamente religioso, y en cualquier caso no había nada irritante per se en el hecho de elevar a un hombre al rango de dios. Muchas ciudades griegas contaban con héroes o legisladores que habían alcanzado tal honor. En las ciudades, la finalidad y consecuencias de tal elevación eran políticas; dieron a Alejandro y a los sucesores de éste que gozaron de ella la autoridad necesaria para hacer efectiva su alianza con las ciudades.[7] Aun en las monarquías, el culto oficial del rey tenía significado constitucional, no enteramente distinto del que tuvo la teoría del derecho divino de los reyes en la monarquía del siglo XVI. Era el mejor medio de que se podía disponer para dar unidad y homogeneidad al estado y un modo de decir que la autoridad regia tenía tras sí algún título jurídico. Además dio al derecho regio una continuidad que se extendía más allá de la vida del monarca, continuidad que no hubiera podido pretender haber sido únicamente expresión de su voluntad. Por último, algunos títulos religiosos, tales como los de Salvador o Benefactor, podían ser descripciones verdaderas de lo que podía hacer un buen rey; la gratitud de los súbditos por la paz y el buen gobierno era con frecuencia auténtica.

En consecuencia, en la época helenística se desarrolló una concepción del monarca deificado que atribuía efectivamente a su naturaleza esencial los efectos

[5] W. W. Tarn, "Alexander the Great and the Unity of Mankind" (1933), *Proceedings of the British Academy*, vol. XIX. Véase E. R. Goodenough, "Political Philosophy of Hellenistic Kingship", en *Yale Classical Studies*, vol I (1928), pp. 55 ss., que estudia un grupo de fragmentos pitagóricos de fecha incierta, conservado en Estobeo. Véase también M. H. Fisch, "Alexander and the Stoics", en *American Journal of Philology*, vol. LVIII (1937), pp. 59, 129.

* *The divinity that doth hedge a King.* Es un verso de la escena V del acto IV de Hamlet. [T.]

[7] Tarn, *op. cit.*, pp. 52 ss.

benéficos que debía tener. Un verdadero rey era divino porque llevaba la armonía a su reino del mismo modo que Dios lleva la armonía al mundo. En una expresión muy difundida era una Ley Animada, una forma personalizada de los principios de derecho y justicia que gobiernan todo el universo. Por esta razón poseía una divinidad que el hombre común no compartía y que llevaba al desastre al usurpador indigno que pretendía ocupar ese alto oficio sin la bendición del cielo. Por consiguiente, su autoridad tenía una sanción, moral y religiosa, que sus súbditos podían reconocer sin pérdida de su libertad y dignidad morales propias. Persistió, pues, la convicción de que monarquía y despotismo son esencialmente distintos.

¡Oh, si fuera posible eliminar de la naturaleza humana toda necesidad de obediencia! Porque el hecho de que en cuanto animales mortales no estamos exentos de ella, es el rasgo más inferior de nuestro carácter terreno, pese a que un acto de obediencia está muy cerca de ser un acto necesario.[8]

LA CIUDAD UNIVERSAL

Esta idealización de la monarquía respaldada por la sanción divina no aparece, sin embargo, en la forma clásica del estoicismo, tal vez porque recibió su exposición sistemática en Atenas en una fecha en que la ciudad había reconquistado una independencia, aunque cualificada, de Macedonia. En manos de Crisipo, la *stoa* llegó a ser, en el último cuarto del siglo III, la más grande y más honrada de las escuelas atenienses, y el estoicismo adoptó la forma sistemática que conservó a lo largo de toda su historia. Aunque Crisipo escribía en un estilo durísimo, que se ha convertido en ejemplo proverbial de sequedad y verbalismo, consiguió dar a la filosofía estoica una forma que en la Antigüedad hizo de ella "el apoyo intelectual de los hombres de convicciones políticas, morales y religiosas".[9] Dio un significado moral positivo a la idea de un estado mundial y un derecho universal, que los cínicos habían dejado como mera negación de la ciudad-estado.

La finalidad ética del estoicismo era semejante a la de las otras filosofías posaristotélicas, es decir, producir la autarquía y el bienestar individual. En realidad, la escuela estuvo siempre en una cierta incertidumbre respecto a si su ideal era el santo, situado por encima de los intereses terrenos, o el hombre de acción. Un estoico, lo mismo que un epicúreo, podía enseñar que la sabiduría consiste en apartarse del mundo. Sin embargo, no fue ésta la tendencia predominante en la escuela, y ello por dos razones. En primer lugar, trataba de enseñar la autarquía mediante una rigurosa educación de la voluntad; sus virtudes eran la resolución, la fortaleza, la devoción al deber y la indiferencia ante las solicitaciones del placer. En segundo término, el sentido del deber estaba reforzado por una enseñanza religiosa que no deja de tener puntos de contacto con el calvinismo. Los estoicos tenían una vigorosa creencia en el poder abrumador de la divina providencia; consideraban sus vidas como vocación, deber asignado por Dios, de la misma manera que un soldado tiene un deber asignado por su jefe. Otra figura de lenguaje muy usada era la escena, en la que los hombres no son sino actores. El deber de todo hombre es representar bien el papel que se le ha señalado, ya sea importante o trivial, feliz o desgraciado. La enseñanza fundamental de los estoicos era una convicción religiosa de la unicidad y perfección de la naturaleza o de un verdadero orden moral. Vivir con arreglo a la naturaleza significaba para ellos la resignación a la voluntad de Dios, la cooperación con todas las fuerzas del bien, un sentido

[8] Traducido al inglés por Goodenough, *loc. cit.*, p. 89.
[9] W. S. Ferguson, *Hellenistic Athens* (1911), p. 261

de dependencia de un poder superior al hombre que favorece la rectitud y una tranquilidad espiritual que resulta de la fe en la bondad y la racionalidad del mundo.

Así, pues, entre la naturaleza humana y la naturaleza en general hay una adecuación moral fundamental. El estoico expresaba esto diciendo que el hombre es racional y que Dios es racional. El mismo fuego divino que anima el mundo ha prendido una chispa en las almas de los hombres. Y esto da a la humanidad una posición especial entre las creaciones del espíritu del mundo. A los animales se les ha dado el instinto y los impulsos y facultades que necesitan para vivir según sus diversas especies, pero los hombres tienen la razón; tienen el lenguaje y el sentido de lo justo y de lo injusto; de ahí que de todos los seres vivos sean ellos los únicos aptos para llevar una vida social y que tal vida les sea necesaria. Los hombres son hijos de Dios y en consecuencia todos son hermanos. Para los estoicos la creencia en la providencia es esencialmente una creencia en el valor de las finalidades sociales y en que constituye parte de los deberes de un hombre bueno participar en ellos. Fue esta convicción la que hizo del estoicismo una fuerza moral y social. No había en ella nada intrínsecamente utópico, aunque es cierto que los primeros estoicos tenían una tendencia a colocar a sus héroes filosóficos en un pedestal.

Por tanto, existe un estado universal. Tanto los dioses como los hombres son ciudadanos de él, y tiene una constitución —la recta razón— que enseña a los hombres lo que se debe hacer y lo que se debe evitar. La recta razón es la ley de la naturaleza, y el patrón universal de lo justo y de lo bueno, inmutable en cuanto a sus principios y obligatorio para todos los hombres, tanto gobernantes como gobernados —la ley de Dios—. Crisipo lo expresó así en las palabras iniciales de su libro *De la ley:*

> La ley rige los actos de los dioses y de los hombres. Tiene que ser directora, gobernadora y guía con respecto a lo que sea honorable o vil y, por ende, patrón de lo justo y de lo injusto. Para todos los seres que son sociales por naturaleza, la ley dispone lo que tiene que hacerse y prohibe lo que no se debe hacer.

Las distinciones sociales convencionales que prevalecen en determinadas localidades no tienen sentido para el estado universal. Los primeros estoicos continuaron negando, como habían hecho los cínicos, que una *polis* de sabios hubiera de necesitar instituciones de ninguna especie. Se proclama la igualdad de griegos y bárbaros, nobles y plebeyos, esclavos y libres, ricos y pobres; la única diferencia intrínseca entre los hombres es la que existe entre el sabio y el insensato, entre el hombre al que Dios puede conducir y el hombre al que tiene que arrastrar. No puede haber duda de que los estoicos utilizaron desde el principio esta teoría de la igualdad como base de la mejora moral, aunque la reforma social fuese siempre para ellos una consideración secundaria. Crisipo dice que ningún hombre es esclavo "por naturaleza" y que debe tratarse al esclavo como un "trabajador contratado de por vida", lo que indica una actitud muy distinta de la descripción que del esclavo hacía Aristóteles al denominarlo herramienta viviente. Potencialmente al menos, la ciudadanía en la ciudad universal estaba abierta a todos, ya que se basaba en la razón, que es un rasgo humano común; en la práctica, los estoicos, como la mayor parte de los moralistas rigurosos, estaban impresionados por el número de tontos. Angosto es el camino y estrecha la puerta, y pocos son los que pueden encontrarla, pero en cualquier caso lo que importa en el hombre son sus méritos; las cosas externas no pueden servirle de ayuda.

Si el estoicismo disminuyó la importancia de las distinciones sociales entre los

individuos, tendió también a promover la armonía entre los estados. Hay siempre dos leyes para todo hombre, la ley de su ciudad y la ley de la ciudad universal, la ley de la costumbre y la ley de la razón. Es la segunda la que debe tener superior autoridad y la que debe aportar el canon al que deben conformarse las leyes y costumbres de las ciudades. Las costumbres son diversas y múltiples, pero la razón es una, y tras la variedad de costumbres debe haber alguna unidad de fin. El estoicismo tendía a concebir un sistema jurídico de ámbito mundial, compuesto de infinitas ramas locales. Las diferentes localidades podían diferir según las circunstancias, sin dejar por ello de ser razonables, en tanto que la racionalidad de todo el sistema tendía a impedir que las variaciones se convirtiesen en oposición. En sustancia esto no dista mucho de la armonía "o unión de corazones" por la que hacía votos Alejandro. En el mundo helenístico había por todas partes ciudades y otras autoridades locales dotadas de mayor o menor autonomía. Las monarquías las mantenían unidas mediante un derecho común o regio. El arbitraje llegó a ser una práctica reconocida y muy difundida de resolver conflictos entre las ciudades. En el régimen interior el juicio de los pleitos privados ante comisiones judiciales procedentes de otras ciudades desplazó en gran parte a los antiguos jurados populares.[10]

Ambos procedimientos implicaban una comparación de costumbres, una apelación a la equidad y, en último término, el desarrollo de un derecho común —es decir, las circunstancias en las que siempre ha ejercido mayor influencia el derecho natural—. Para la historia posterior tuvo mayor importancia la influencia ejercida en el derecho romano por la idea estoica de un derecho superior, pero parece que la naturaleza de su influencia fue la misma desde el principio. Sostuvo un ideal de racionalidad y equidad como medio de criticar el derecho en una época en que era muy probable que el derecho positivo fuese estrechamente consuetudinario. Lo importante no es sólo el aserto de que el derecho positivo debe ser equitativo; los griegos habían creído siempre que la ley establece un código moral y una norma general de justicia. Lo que añadieron los estoicos a esta concepción fue la doctrina de los dos derechos, el consuetudinario de la ciudad y el derecho, más perfecto, de la naturaleza. El uso de la equidad como principio de crítica requiere una percepción clara de que la justicia no puede identificarse con el derecho positivo. La ciudad universal de los estoicos estaba ya en camino de convertirse en la Ciudad de Dios del pensamiento cristiano posterior.

LA REVISIÓN DEL ESTOICISMO

Los principios generales de la filosofía estoica perduraron en la misma forma en que los había sentado Crisipo a fines del siglo III. Pero estos principios sufrieron cambios importantes, que tuvieron el efecto de adaptarlos a la comprensión y a la aceptación popular y especialmente a la aceptación de los romanos. La dificultad que ofrecía el estoicismo primitivo derivaba en gran parte de los elementos de cinismo que habían quedado implícitos en él —una tendencia a considerar al sabio como totalmente distinto de los mortales comunes y corrientes y, en consecuencia, apartado de las preocupaciones ordinarias, y una tendencia correspondiente a no poner al derecho natural en relación con la variedad real de usos y costumbres. La causa del reajuste fue, en gran parte, la tajante crítica negativa del escéptico Carnéades. En el siglo II el estoicismo había alcanzado un lugar tan destacado entre las diversas escuelas que justificaba el hecho de que se dedicase toda una vida a

10 Tarn, *op. cit.*, p. 77.

criticarlo; se dice que Carnéades preguntó en broma: "¿Qué sería de mí sin Crisipo?" La crítica de Carnéades atacó el estoicismo en toda la línea, en su teología, en su psicología y, naturalmente, en su teoría de la justicia natural. Por lo que hace a la teoría política, lo fundamental de la crítica parece haber sido, en primer lugar, que el concepto estoico de sabio era una monstruosidad que no tenía paralelo en la naturaleza y era enteramente inhumano por su intento de extirpar todo sentimiento y emoción. Esta crítica estaba enteramente justificada por lo que se refiere a la teoría: pero, por lo general, los estoicos eran mejores que la teoría. En segundo término, Carnéades señaló la dificultad de creer que existiese una norma universal de justicia dadas las discrepancias existentes en la realidad entre las diversas creencias y prácticas morales. El propio Carnéades sostuvo que los hombres están en realidad enteramente gobernados por el egoísmo y la prudencia, para los cuales la palabra justicia no constituye sino un título honorífico.

La respuesta a estas críticas no fue precisamente una reconstrucción del estoicismo, sino más bien su modificación incluyendo ideas extrañas a él, tomadas especialmente de Platón y Aristóteles. A fines del siglo II una cultura de ámbito universal necesitaba —y acaso trató conscientemente de crear— una filosofía de alcance universal, que difícilmente podía ser adecuada para conseguir una aceptación popular, a menos que constituyera un sincretismo de elementos tomados de muchas y muy diversas fuentes. En esa época era también posible volver la vista a los grandes filósofos del siglo IV sin verse repelidos por su absorción en la ciudad-estado, que había sido un problema muerto desde mucho tiempo antes del que podía alcanzar la memoria de los hombres. Ésta es la primera de las muchas ocasiones en que el medio de conseguir una concepción más humana de la vida y las relaciones sociales ha sido una vuelta a la tradición clásica de la filosofía. Por lo que respecta al estoicismo, esta labor la realizó Panecio de Rodas, que encabezaba la escuela poco después de acabar el siglo II. El estoicismo perdió ciertamente en rigor lógico, pero ganó en urbanidad y en posibilidad de atraerse a hombres educados a quienes no importaban nada las sutilezas técnicas de las escuelas. Esto tuvo una importancia de primera magnitud por lo que se refiere a la influencia social y política que podía ejercer. La gran labor realizada por Panecio consistió en reexponer el estoicismo en una forma aceptable y de posible asimilación para los romanos pertenecientes a la clase aristocrática, que no sabían nada de filosofía y que estaban, sin embargo, encendidos de entusiasmo por el saber griego, tan diferente de todo lo que Roma podía producir por sí misma. Ningún otro sistema griego era tan apropiado como el estoicismo para ensamblar con las virtudes originarias de dominio de sí mismo, devoción al deber y espíritu público de que se enorgullecían especialmente los romanos, y ninguna concepción política estaba tan bien cualificada como la doctrina estoica del estado universal para introducir un cierto idealismo en el negocio, demasiado sórdido, de la conquista romana. El punto de contacto en el momento crítico —el tercer cuarto del siglo II— estribó en la relación de dos griegos, Panecio y Polibio, amigos personales, con el grupo de aristócratas romanos que formaban el círculo de Escipión Emiliano.

En efecto, lo que hizo Panecio fue convertir el estoicismo en una especie de filosofía del humanitarismo; sus concesiones fueron del tipo exigido para poder hacer frente a las objeciones formuladas por Carnéades. Admitió la justificación moral de las ambiciones y pasiones más nobles y humanitarias y negó que el sabio debiera esforzarse por conseguir la cesación absoluta del sentimiento. En lugar de la autarquía expuso un ideal de servicio público, humanidad, simpatía y amabilidad. Lo que es de mayor importancia, abandonó la oposición entre una

comunidad ideal de sabios y las relaciones sociales cotidianas. La razón es ley para todos los hombres, y no sólo para los sabios. Hay un sentido en el que todos los hombres son iguales, aun después de tomar en cuenta las inevitables diferencias de rango, dotes naturales y riqueza: todos deben tener, por lo menos, aquel mínimo de derechos sin el cual es imposible la dignidad humana, y la justicia exige que la ley reconozca tales derechos y proteja a los hombres en el goce y disfrute de ellos. La justicia es, en consecuencia, norma para los estados; es el lazo que los mantiene unidos, naturalmente no en el sentido de que un estado no pueda ser injusto, sino en el de que en la medida en que llegue a serlo pierde la base de armonía que hace de él un estado. Esta teoría del estado, obra probablemente de Panecio, se conserva en Cicerón. El humanitarismo de la filosofía de Panecio dejó una fuerte impresión en todos los estoicos romanos.

La unidad de la especie humana, la igualdad de los hombres y, en consecuencia, la justicia en el estado, el igual valor de hombres y mujeres, el respeto por los derechos de las esposas y los hijos, la benevolencia, el amor, la pureza en la vida familiar, la tolerancia y la caridad hacia nuestros semejantes, la humanidad en todos los casos, aun en la terrible necesidad de castigar con la muerte a los criminales —tales son las ideas fundamentales que llenan los libros de la stoa nueva.[11]

Se debe a Polibio la más antigua de las historias de Roma que se conservan y el primer estudio de las instituciones políticas romanas. Su historia acepta el estado universal bajo el dominio de Roma como un hecho. Trata de seguir el curso de los acontecimientos desde la Península Ibérica hasta el Asia Menor y de mostrar "por qué medios y gracias a qué tipo de constitución subyugaron los romanos al mundo en menos de cincuenta y tres años". En su libro VI ofrece una teoría de la constitución romana que refleja probablemente también las ideas de Panecio y que sin duda era muy aceptable para el círculo de Escipión. Hay en la historia, cree Polibio, una ley inevitable de crecimiento y decadencia. Explica esto por la tendencia de todas las formas de gobierno no mixtas a degenerar en formas características: de la monarquía a convertirse en tiránica, de la aristocracia a hacerse oligárquica, y así sucesivamente. Emplea aquí la vieja clasificación de seis términos expuesta en el *Político* de Platón y la *Política* de Aristóteles, sin añadir nada más que el suplemento de una más definida teoría del ciclo que hace que se pase de una forma a otra. El motivo que explica la fortaleza de Roma consiste en que ésta había adoptado inconscientemente una forma mixta de gobierno en la cual los elementos se encuentran "exactamente ajustados y en perfecto equilibrio". Los cónsules constituyen un factor monárquico, el senado uno aristocrático y las asambleas populares uno democrático; pero el verdadero secreto del gobierno romano consiste en el hecho de que los tres poderes se frenan recíprocamente, impidiendo así la natural tendencia a decaer que se produciría en el caso de que alguno de ellos llegase a ser demasiado poderoso. Polibio modificó en dos aspectos la vieja teoría de la forma mixta de gobierno, que había sido durante mucho tiempo un lugar común. En primer lugar, convirtió en ley histórica la tendencia de los gobiernos no mixtos a degenerar, pero su ciclo está formado en la experiencia griega y no encaja en absoluto en el desarrollo de la constitución romana. En segundo término, su gobierno mixto no es, como el de Aristóteles, un equilibrio de clases sociales, sino de poderes políticos. Aquí se apoyó probablemente Polibio en el principio

11 Jacques Denis, *Histoire des théories et des idées morales dans l'antiquité* (1856), vol. II, página 191 s.; citado por Janet, *Histoire de la science politique* (1913), vol. I, p. 249. [Hay traducción española: *Historia de la ciencia política en sus relaciones con la moral.* (T.)]

jurídico romano de la colegialidad, por virtud del cual un magistrado podía oponer su veto a lo decidido por cualquier otro magistrado que tuviera igual o menor *imperium* que él. Dio así al gobierno mixto la forma de un sistema de frenos y contrapesos, forma en la que pasó a Montesquieu y a los fundadores de la constitución norteamericana.

Por lo que se refiere a exactitud histórica, el análisis de la constitución romana hecho por Polibio no es más penetrante que el de la constitución inglesa realizado por Montesquieu. Los tribunos de la plebe —que constituyen la más importante de todas las magistraturas en el desarrollo político posterior— no encajan en absoluto en su esquema. Como Montesquieu, no captó más que una fase pasajera de la constitución que examinaba. En realidad, la teoría de la forma mixta del gobierno sólo tuvo importancia temporal en la transferencia de las ideas estoicas a Roma. Sin duda que en los últimos días de la República los aristócratas romanos se sentían halagados al oír que su constitución ancestral había copiado, por instinto, el más grande de los descubrimientos hechos por la ciencia política griega. Tampoco cabe duda de que el estado universal de los estoicos se prestaba con facilidad a una especie de imperialismo sentimental que permitió a los conquistadores imaginarse que no hacían sino asumir lo que la teoría política de lengua inglesa ha denominado "la carga del blanco" (*white man's burden*) y que estaban llevando los beneficios de la paz y el orden a un mundo políticamente incompetente. Por último, a fines del siglo II a. c. hubo una circunstancia histórica especial —las reformas intentadas por Tiberio Graco el año 133, mediante una apelación franca a los intereses opuestos de las clases económicas— que hacía del recurso a una *concordia ordinum* una reacción propia de los republicanos aristócratas. La teoría de la forma mixta de gobierno tiene una gran importancia en el pensamiento de Cicerón, pero en él no es ya sino la remota esperanza de la República. La línea directa seguida por el desarrollo de estas ideas bajo el Imperio llegó a la concesión de la ciudadanía romana a todos los súbditos imperiales, hecha mediante el Edicto de Caracalla el año 212 d. c., y a la abolición de distinciones existentes entre las clases. El igualitarismo implícito en este movimiento es mucho más conforme al espíritu del estoicismo romano que a la forma adoptada temporalmente por el estoicismo bajo la influencia de Panecio y Polibio.

EL CÍRCULO DE ESCIPIÓN

El resultado de significación más duradera que tuvo la influencia del estoicismo en el círculo de Escipión consistió en el hecho de que afectó a los hombres que emprendieron los primeros estudios de jurisprudencia romana. Para esos romanos de la clase gobernante, la reexposición del estoicismo hecha por Panecio parecía ofrecer los medios de conservar lo mejor de los viejos ideales romanos, ilustrados por el cultivo del arte y de las letras y armonizados por una más amplia simpatía, buena voluntad y blandura. Los romanos denominaron a esto *humanitas* —correctivo de la rudeza de una sociedad ebria de poder y no ilustrada por un gusto o unas ideas de este carácter, y medio de idealizar la conquista. A través del círculo de Escipión o de hombres íntimamente ligados con los miembros de aquél, ese ideal ejerció una gran influencia sobre el estudio del derecho romano en un periodo crítico. No puede haber duda de que los primeros intentos de crear una jurisprudencia sistemática fueron obra de hombres muy influidos por el estoicismo.[12]

[12] Véase Sabine y Smith (ed.), *Cicero on the Commonwealth* (1929), Introducción, p. 36.

La propia historia del derecho había preparado el camino antes de que llegase a Roma el estoicismo. El derecho romano, como la mayor parte de los sistemas jurídicos antiguos, había sido en un comienzo el derecho de una ciudad o, mejor dicho, de un cuerpo muy limitado de ciudadanos que lo adquirían al nacer como parte de su herencia cívica. Se combinaban en él ceremonias religiosas y fórmulas ancestrales que lo hacían inaplicable para quienquiera que no fuese romano de nacimiento. A medida que aumentaron el poder político y la riqueza de Roma, fue creciendo el número de extranjeros residentes en Roma, y esos extranjeros tenían asuntos que resolver tanto entre ellos como con ciudadanos romanos. De este modo llegó a ser prácticamente necesario dar a sus actos un reconocimiento jurídico en una u otra forma. A mediados del siglo III a. c., los romanos trataron de resolver este problema creando un juez especial (el *praetor peregrinus*) encargado de resolver esta clase de asuntos. Como no era aplicable ningún derecho ceremonial, había que permitir en el procedimiento toda suerte de prácticas reguladas por las normas corrientes y por el mismo motivo el derecho formal tenía que entremezclarse constantemente con consideraciones de equidad, justicia y sentido común, en una palabra, por la toma en consideración de lo que la buena práctica de los negocios consideraba como justo y equitativo. De este modo se desarrolló un cuerpo de derecho efectivo, desprovisto en gran parte de formalismos y que se conformaba en términos generales a las ideas dominantes de honestidad y utilidad pública, cuerpo al que los juristas habían dado ya el nombre de *ius gentium*, el derecho común a todos los pueblos. El proceso de su formación no es diferente en sustancia del que produjo el derecho mercantil inglés. Y así como éste acabó por ser incorporado al cuerpo general del derecho inglés, el *ius gentium* afectó al desarrollo del derecho romano. Más aún, como era más equitativo y razonable y estaba mejor adaptado a las necesidades de los tiempos que el antiguo derecho estricto, cooperó con otros factores a mejorar la práctica de todo el cuerpo del derecho romano.[13]

Este *ius gentium* era un concepto jurídico sin significado filosófico especial, en tanto que el *ius naturale* era un término filosófico creado traduciendo al latín el griego de los estoicos. En la práctica, ambos conceptos casi llegaban a confundirse. Los dos podían influirse recíprocamente con fruto, ya que se sentía que la aceptación general y la práctica daban una cierta garantía de justicia sustancial, al menos en comparación con la costumbre local, en tanto que ellos, a su vez, daban a la norma de la razón un punto de contacto con la práctica. Así se llegó a la cooperación entre la norma jurídica ideal de los estoicos y el derecho positivo de los estados. El efecto que produjo sobre la jurisprudencia resultó, en último término, extraordinariamente beneficioso. La concepción del derecho natural permitió una crítica inteligente de la costumbre; contribuyó a destruir el carácter religioso y ceremonial del derecho; tendió a fomentar la igualdad de la ley; subrayó el factor intencional, y mitigó la dureza irrazonable. En resumen, ofreció a los juristas romanos el ideal de hacer de su profesión un *ars boni et aequi*.

Para apreciar debidamente lo conseguido por la filosofía política estoica, es necesario reflexionar acerca del largo camino que había recorrido la sociedad política en los dos siglos transcurridos desde la muerte de Aristóteles. Comparado con la Atenas del año 322, el mundo mediterráneo de dos siglos más tarde era casi moderno. En todo caso era una sociedad que incluía a todo el mundo efecti-

13 Véase "The Development of Law under the Republic", por F. de Zulueta, en *Cambridge Ancient History*, vol. IX (1932), pp. 866 ss.

vamente conocido, en el que era habitual una amplia comunicación y en el que las diferencias locales tenían una importancia pequeña y cada vez más reducida. Aceptando como hechos consumados la ruina de la ciudad-estado y la imposibilidad de su provincianismo centrado en sí mismo, de su rígida distinción entre ciudadanos y extranjeros y de una ciudadanía limitada a quienes pudieran participar realmente en el gobierno, el estoicismo había emprendido con gran audacia la tarea de reinterpretar los ideales políticos de modo adecuado al gran estado. Había bosquejado la concepción de una fraternidad de todos los hombres unidos por los lazos de una justicia suficientemente amplia para que todos cupieran en ella. Había propuesto la concepción de que los hombres son iguales por naturaleza, pese a diferencias de raza, categoría social y riqueza. Había sostenido que aun el gran estado, no menos que la ciudad, era una unión ética que debía crearse un título moral a la lealtad de sus súbditos y no limitarse a imponer a éstos la obediencia mediante una fuerza abrumadora. Por mucho que en la práctica política se hayan infringido esas concepciones de lo que deben ser las relaciones humanas, nunca ha sido posible eliminarlas por entero de los ideales políticos de los pueblos europeos.

BIBLIOGRAFÍA ESCOGIDA

Ernest Barker (trad.), *From Alexander to Constantine: Passages and Documents Illustrating the History of Social and Political Ideas, 336 B. C.-A. D. 337*. Oxford, 1956.

Cyril Bailey, "Roman Religion and the Advent of Philosophy", en *Cambridge Ancient History*, vol. VIII (1930), cap. XIV.

Émile Bréhier, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, nueva edición revisada, París, 1950.

James Bryce, "The Law of Nature", en *Studies in History and Jurisprudence*. Nueva York, 1901.

Victor Ehrenberg, *Alexander and the Greeks*, trad. inglesa de Ruth F. von Velsen. Oxford, 1938.

W. S. Ferguson, "Legalized Absolutism en route from Greece to Rome", en *Am. Hist. Rev.*, vol. XVIII (1912-1913), p. 29.

W. S. Ferguson, *Hellenistic Athens: An Historical Essay*. Londres, 1911.

T. R. Glover, "Polybius", en *Cambridge Ancient History*, vol. VIII (1930), cap. I.

Erwin R. Goodenough, "The Political Philosophy of the Hellenistic Kingship", en *Yale Classical Studies*, vol. I. New Haven, Conn., 1928.

R. D. Hicks, *Stoic and Epicurean*. Londres, 1911, caps. III, IV, VII y VIII.

Mary Mills Patrick, *The Greek Sceptics*. Nueva York, 1929.

Sir Frederick Pollock, "The History of the Law of Nature", en *Essays in the Law*. Londres, 1922.

Margaret E. Reesor, *The Political Theory of the Old and Middle Stoa*. Nueva York, 1951.

W. W. Tarn, *Hellenistic Civilization*, tercera edición revisada por el autor y G. T. Griffith. Londres, 1952.

F. de Zulueta, "The Development of Law under the Republic", en *Cambridge Ancient History*, vol. IX (1932), cap. XXI.

IX. CICERÓN Y LOS JURISCONSULTOS ROMANOS

A COMIENZOS del siglo I a. c. los procesos políticos comenzados con la conquista de Oriente por Alejandro estaban casi completos. Todo el mundo mediterráneo se había fundido y había llegado a ser, en grado no pequeño, una sola comunidad. La ciudad-estado había dejado de contar y no había naciones políticamente conscientes, tales como las que ha producido la Edad Moderna. Era ya visible que el sucesor de Macedonia, así como de Egipto y de los reinos asiáticos, sería Roma, y que el mundo civilizado conocido se uniría bajo un solo dominio político, como ocurrió en el curso del siglo siguiente. Por otra parte, a comienzos del siglo I la filosofía estoica había difundido las ideas de justicia natural, estado universal y ciudadanía también universal, aunque esos términos tenían más bien sentido ético que jurídico. Estaba preparada la escena para que se pudiera producir un ulterior desarrollo y clarificación de esas ideas filosóficas. Perduraba la ética más negativa de epicúreos y escépticos —la identificación de la "naturaleza" con el egoísmo individual—, pero el futuro, al menos inmediato, pertenecía a las ideas desarrolladas por los estoicos. Éstas se habían dispersado tanto que habían perdido su identificación con un sistema filosófico y habían llegado a ser patrimonio común de todo los hombres educados.

Esas ideas comprendían una serie de convicciones de importancia ética o religiosa, pero no dotadas de un grado muy alto de precisión filosófica. Con la tendencia cada vez mayor de las escuelas a tomar conceptos elaborados por otras, habían perdido incluso algo de la precisión que tenían en el estoicismo de Crisipo, cosa lógica al llegar a ser corrientes en una cultura que sustancialmente tenía ámbito universal. Comprendían la creencia en que el mundo está sujeto al gobierno divino de un Dios que es, en algún sentido, razonable y bueno y que, en consecuencia, se encuentra con los hombres en una relación comparable a la de un padre con sus hijos. Comprendían también la creencia en que todos los hombres son hermanos y miembros de una común familia humana en la que su racionalidad les hace —en cuanto especie— semejantes a Dios y, en cierto modo fundamental, semejantes entre sí, aun tomando en cuenta las diferencias creadas entre ellos por la diversidad de lenguaje y de costumbres locales. De ahí que existan algunas normas de moral, justicia y racionalidad de la conducta, obligatorias para todos los hombres, no porque estén incluidas en el derecho positivo o porque su violación vaya seguida de una pena, sino porque son intrínsecamente justas y merecedoras de respeto. Por último —y ello es acaso la más vaga de todas las nociones estoicas— se consideraba que todos los hombres son, por naturaleza, fundamentalmente "sociales". Esta idea no tenía una precisión comparable a la ofrecida por la teoría aristotélica de que el hombre es un animal que alcanza la etapa superior de su desarrollo en la civilización de la ciudad-estado. No hacía sino sugerir que el respeto a las leyes de Dios y de los hombres es un don innato de la naturaleza humana y que, siguiendo la guía de esa reverencia innata, el hombre perfecciona su propia naturaleza, en tanto que se degrada si decide hacer lo contrario.

El desarrollo de estas ideas en el siglo I a c. y en los dos o tres inmediatamente posteriores siguió dos líneas principales. La primera continuó la dirección ya indicada por la influencia del estoicismo en los comienzos de la jurisprudencia romana; tuvo como resultado introducir el derecho natural en el aparato filosófico del derecho romano. La segunda estuvo relacionada con las consecuencias religiosas implícitas en la idea de que el derecho y el gobierno tienen sus raíces

en el plan formulado por la divina providencia para guía de la vida humana. En ambos casos el desarrollo de una filosofía política fue algo incidental. El único de los escritores que es necesario considerar y que trató de formular una teoría política fue Cicerón, y su esfuerzo por estudiar los problemas políticos de la república romana es la parte menos importante de su obra. Pero aunque la teoría política no era más que incidental en una serie de finalidades más generales —en el primer caso, la construcción de un sistema de derecho y jurisprudencia y en el segundo, la construcción de una teología y una organización eclesiástica—, las formas de pensamiento político de ella resultantes se separaron mucho del punto de vista que había predominado en la teoría política griega y ejercieron una profunda influencia sobre la reflexión política de los siglos siguientes. La presunción de que el estado es una criatura del derecho y no debe estudiarse como hecho sociológico o como bien ético, sino en términos de competencia jurídica y de derechos —el "juridicismo"— apenas había existido en el pensamiento griego; ha sido parte intrínseca de la teoría política desde la época romana hasta nuestros días. La relación del estado con las instituciones religiosas y de la filosofía política con la teología, que apenas habían sido problemas para los griegos, plantearon las cuestiones principales y tiñeron la discusión de todos los problemas durante la Edad Media y hasta bien entrada la Moderna. Por consiguiente, los cambios introducidos en la historia de la teoría política en la época inmediatamente anterior al comienzo de la era cristiana y la que le siguió fueron de importancia fundamental, aunque no dieran por resultado ningún tratado de filosofía política.

Este capítulo y el que sigue se ocupan, respectivamente, de las dos tendencias, la jurídica y la teológica. Por lo que se refiere a las fechas, son casi paralelas. Acaso se necesiten algunas palabras de explicación del por qué de colocar a Cicerón en la primera y a Séneca en la segunda, violando la disposición cronológica y pasando por alto la ruptura que podría suponerse producida con el advenimiento del cristianismo. El motivo de incluir a Cicerón en el mismo capítulo que los jurisconsultos no es, desde luego, que fuera un gran jurista —que no lo era—, ni que los otros jurisconsultos leyeran sus obras. No es sino que sus ideas políticas parecen tener tono secular y por ello una afinidad relativamente íntima con las de los jurisconsultos. Por otra parte, Séneca imprimió a su filosofía una tendencia decididamente religiosa. Al incluir a Séneca en el mismo capítulo que los Padres de la Iglesia se quiere subrayar el hecho de que, en un principio, la aparición del cristianismo no llevó consigo una nueva filosofía política. El propio cristianismo y su instauración final como religión oficial del Imperio fueron la consumación de cambios sociales e intelectuales que habían estado operando desde hacía mucho tiempo y que afectaron casi del mismo modo a pensadores que no abrazaron nunca la nueva fe. Por lo que se refiere a las ideas políticas, las de los Padres eran, en su mayoría, las de Cicerón y Séneca. A efectos de exactitud histórica, no hay razón para considerar la era cristiana como comienzo de un nuevo periodo del pensamiento político.

CICERÓN

El pensamiento político de Cicerón no es importante por su originalidad; como él mismo francamente reconoce, sus libros eran compilaciones. Tenían, sin embargo, un mérito que no es, en modo alguno, despreciable: todo el mundo los leía. Una vez aceptada una idea por Cicerón, ha quedado conservada para los lec-

tores de todos los tiempos futuros. Por lo que hace a su pensamiento político, su filosofía era la forma de estoicismo que Panecio había elaborado para un público romano y transmitido al círculo de Escipión. En realidad, casi todo lo que se conoce de esta filosofía tal como se encontraba a comienzos del siglo I a C. hay que tomarlo de Cicerón. Sus tratados políticos, la *República* y *Las leyes*, fueron escritos a mediados del siglo y constituyen el mejor índice que es posible encontrar del pensamiento político de Roma, en especial el de los círculos conservadores y aristocráticos, durante los últimos días de la *República*.

Para comprender a Cicerón y darse cuenta de su importancia histórica es preciso hacer una distinción clara entre la finalidad inmediata que perseguía al escribir y la perdurable influencia que ha ejercido. Su influencia fue muy grande, pero el propósito que le guiaba sufrió un fracaso total, por no decir que constituía un verdadero anacronismo en su época. El fin moral que perseguía era encomiar la tradicional virtud romana del servicio público y la preeminencia del papel del estadista, iluminadas y armonizadas ambas con un dejo de filosofía griega. Su objeto político no era otro que el de retrasar el reloj y restaurar la constitución republicana en la forma que había tenido antes del tribunado revolucionario de Tiberio Graco. Esto explica por qué adoptó como protagonistas del diálogo de la *República* a Escipión y Lelio. Innecesario es decir que este propósito tenía poca realidad en el momento en que escribía Cicerón y absolutamente ninguna transcurrida una generación después de su muerte.

A esta parte de su teoría política hay que atribuir dos ideas a las que daba gran importancia pero que, en la época a que nos estamos refiriendo, apenas tenían más que un interés histórico: una creencia en la excelencia de la forma mixta de gobierno y la teoría del ciclo histórico de las formas de gobierno. Ambas las tomó de Polibio, y acaso también de Panecio, aunque trató de modificarlas a la luz de su forma de entender la historia romana. En realidad, Cicerón tenía un plan verdaderamente prometedor y que hubiera podido dar óptimos frutos de haber tenido su autor la capacidad filosófica necesaria para llevarlo a la práctica. Consistía en exponer una teoría del estado perfecto (una forma mixta de gobierno), desarrollando sus principios en el curso de una historia de la constitución romana, hecha con arreglo a la teoría del ciclo. Frutos de las aportaciones de muchas mentes distintas realizadas en circunstancias diversas y comprensiva de un mosaico de soluciones dadas a problemas políticos a medida que habían ido surgiendo éstos, la constitución de Roma, tal como Cicerón la concibe, era la forma más estable y perfecta de gobierno que había creado la experiencia política. Al exponer su desarrollo y analizar sus partes en sus relaciones mutuas, sería posible llegar a una teoría del estado en la que la mera especulación quedase reducida a un mínimo. Pero, desgraciadamente, Cicerón carecía de la originalidad necesaria para crear una teoría nueva, acorde con la experiencia romana y contraria a sus fuentes griegas. El ciclo de Polibio —la alternativa ordenada de buenos y malos gobiernos, el paso de la monarquía a la tiranía, de la tiranía a la aristocracia, de la aristocracia a la oligarquía, de la oligarquía a la democracia y de la democracia a la demagogia— había sido encomiable, sobre todo por su rigor lógico, pero las observaciones empíricas que lo respaldaban eran las de las ciudades-estados. Cicerón se daba cuenta, lamentándolo, de que sus ideas no encajaban en la historia romana, y por ello no hizo sino poco más que rendir homenaje de labios afuera a la teoría del ciclo, y quitarle hasta su rigor lógico. De modo bastante análogo, elogia las ventajas de una forma mixta de gobierno el tipo de la cual creía que era Roma, sin aclarar siquiera qué instituciones romanas consi-

deraba como representativas de cada uno de los elementos. La exposición ciceroniana justifica la observación humorística de Tácito de que es más fácil elogiar una forma mixta de gobierno que crearla. La intención de bosquejar una teoría del estado en íntima relación con la historia de las instituciones romanas era laudable, pero no podía realizarla ningún hombre que adoptase una teoría previamente confeccionada a base de fuentes griegas y que injertase en ella una exposición de la historia de Roma.

La verdadera importancia de Cicerón para la historia del pensamiento político consiste en que dio a la doctrina estoica del derecho natural la formulación en que ha sido universalmente conocida en toda la Europa occidental desde su época hasta el siglo XIX. De él pasó a los jurisconsultos romanos y en no menor medida a los Padres de la Iglesia. Los pasajes más importantes se citaron innumerables veces en la Edad Media. Es un hecho significativo el de que, aunque el texto de la *República* se perdió después del siglo XII y no fue recuperado hasta el XIX, sus pasajes más importantes habían sido reproducidos en los libros de San Agustín y de Lactancio y llegaron por ello a ser objeto del conocimiento común. Desde luego, las ideas no eran en ningún sentido originales de Cicerón, pero la exposición que les dio, en gran parte en expresiones latinas ideadas por él para traducir el griego estoico, fueron el más importante de los medios literarios utilizados para difundirlas en la Europa occidental. Algunos de los grandes pasajes de Cicerón tienen que estar constantemente presentes en el espíritu de quienquiera que trate de comprender la filosofía política de los siglos siguientes.

En primer lugar, hay un derecho natural universal que surge a la vez del providencial gobierno del mundo por Dios y de la naturaleza racional y social de los seres humanos que les hace afines a Dios. Es, como si dijéramos, la constitución del estado universal; es la misma en todas partes y obliga inmutablemente a todos los hombres y todas las naciones. Ninguna legislación que la infrinja merece el nombre de ley, porque ningún gobernante ni pueblo puede convertir lo injusto en justo:

> Existe, pues, una verdadera ley, la recta razón congruente con la naturaleza, que se extiende a todos los hombres y es constante y eterna; sus mandatos llaman al deber y sus prohibiciones apartan del mal. Y no ordena ni prohibe en vano a los hombres buenos ni influye en los malos. No es lícito tratar de modificar esta ley, ni permisible abrogarla parcialmente, y es imposible anularla por entero. Ni el senado ni el pueblo pueden absolvernos del cumplimiento de esta ley, ni se requiere nadie que la explique o interprete. No es una en Roma y otra en Atenas, una ahora y otra después, sino una ley única, eterna e inmutable, que obliga a todos los hombres y para todos los tiempos: y existe un maestro y gobernante común de todos, Dios, que es el autor, intérprete y juez de esa ley y que impone su cumplimiento. Quien no la obedezca huye de sí mismo y de su naturaleza de hombre, y por ello se hace acreedor a las penas máximas, aunque escape a los diversos suplicios comúnmente considerados como tales.[1]

A la luz de esta ley eterna, todos los hombres, como sostiene Cicerón del modo más inequívoco, son iguales. No son iguales en saber, y no es conveniente que el estado intente igualarlos en riqueza, sino que son iguales en cuanto que poseen razón, en su estructura psicológica y en su actitud general respecto a lo que creen honorable o indigno. Más aún, Cicerón llega a sugerir que nada sino el error, los malos hábitos y las opiniones falsas impide a los hombres ser en realidad iguales. Todos los hombres y todas las razas humanas poseen la misma capacidad de

[1] *República*, III, 22 (trad. ingl. de Sabine y Smith).

experiencia y las mismas clases de experiencia, y todos ellos son igualmente capaces de distinguir entre lo bueno y lo malo.

De todo aquello sobre lo que versan las discusiones de los filósofos, nada tiene más valor que la plena inteligencia de que nacemos para la justicia y de que el derecho no se basa en la opinión, sino en la naturaleza. Ello es evidente si considera la sociedad y unión de los hombres entre sí. Pues nada es tan igual, tan semejante a otra cosa, como cada uno de nosotros a los demás. Por ello, si la depravación de las costumbres, la vanidad de las opiniones y la estupidez de los ánimos no retorciesen las almas de los débiles y las hiciesen girar en cualquier dirección, nadie sería tan semejante a sí mismo como cada uno de los hombres a todos los demás.[2]

El profesor A. J. Carlyle ha dicho que "ninguno de los cambios registrados en la teoría política es tan extraordinario por lo completo" como el cambio que hay de Aristóteles a un pasaje como éste.[3] El proceso de razonamiento es, en verdad, exactamente opuesto al que había empleado el Estagirita. La relación de libre ciudadanía no puede existir, para Aristóteles, sino entre iguales, pero como los hombres no son iguales, dedujo que la ciudadanía tiene que estar limitada a un grupo pequeño y ciudadosamente escogido. Por el contrario, Cicerón infiere que, como todos los hombres están sometidos a una ley y son por ello conciudadanos, tienen que ser de algún modo iguales. Para Cicerón la igualdad es una exigencia moral más que un hecho; en términos éticos expresa una convicción muy semejante a la que podría expresar un cristiano diciendo que Dios no hace diferencias entre las personas. No va implícita en este razonamiento la democracia política, aunque sería difícil defender la democracia sin alguna convicción moral análoga. Lo que se afirma es que debe darse a todo hombre una cierta medida de dignidad humana y de respeto, puesto que está dentro y no fuera de la gran fraternidad humana. Aunque sea esclavo, no es, como había dicho Aristóteles, una herramienta viva, sino más bien algo semejante a lo que había dicho Crisipo, un trabajador contratado de por vida. O, como dijo Kant, volviendo a dar forma al antiguo ideal dieciocho siglos más tarde, hay que tratar al hombre como fin y no como medio. Lo asombroso es que Crisipo y Cicerón se encuentren más cerca de Kant que de Aristóteles.

La deducción política que saca Cicerón de este axioma ético es la de que un estado no puede perdurar o no puede, al menos, perdurar sino en mala situación, a menos que se base en la conciencia de las obligaciones mutuas y del reconocimiento mutuo de los derechos que unen a sus ciudadanos entre sí, y de que reconozca y lleve a la práctica las consecuencias de esa conciencia. El estado es una comunidad moral, un grupo de personas que poseen en común el estado y su derecho. Por esta razón denomina al estado, con frase feliz, *res populi* o *res publica*, "la cosa del pueblo", que equivale prácticamente al uso que se hacía en inglés antiguo de la palabra *commonwealth*. Ésta es la base del argumento empleado por Cicerón contra los epicúreos y los escépticos de que la justicia es un bien intrínseco. A menos que el estado sea una comunidad para fines éticos y a menos que esté unido por vínculos morales, no es, como dijo San Agustín posteriormente, nada sino "bandidaje en gran escala". Desde luego, es cierto que un estado puede ser tiránico y regir a sus súbditos por la fuerza bruta —la ley moral no hace imposible la inmoralidad—, pero en la medida en que así ocurra, pierde su carácter de verdadero estado.

2 *Las leyes*, I, 10, 28-29 (trad. ingl. de C. W. Keyes).
3 *A History of Mediaeval Political Theory in the West*, vol. I (1903), p. 8.

Así, pues, dijo el Africano, la república es la cosa del pueblo; y el pueblo no es el conjunto de todos los hombres reunidos de cualquier modo, sino reunidos por un acuerdo común respecto al derecho y asociados por causa de utilidad.[4]

El estado es, pues, un cuerpo, la pertenencia al cual es posesión común de todos sus ciudadanos: existe para dar a sus miembros las ventajas de la ayuda mutua y de un gobierno justo. Síguense de ello tres consecuencias: primera, como el estado y su derecho son bien común del pueblo, su autoridad surge del poder colectivo del pueblo. Un pueblo es una organización autónoma que tiene necesariamente los poderes requeridos para conservarse y continuar su existencia: *Salus populi suprema lex est*. Segunda, el poder político, cuando se ejerce recta y legítimamente, es en realidad el poder del pueblo como cuerpo. El magistrado que lo ejerce, lo ejerce en virtud de su cargo; su respaldo es el derecho y él es criatura del derecho.

Porque, como las leyes gobiernan al magistrado, gobierna el magistrado al pueblo, y puede decirse que el magistrado es la ley que habla o la ley un magistrado mudo.[5]

Tercera, el estado y su derecho están sometidos siempre a la ley de Dios o a la ley moral o natural —a aquella norma superior de justicia que transciende de la elección y de las instituciones humanas. La fuerza es incidental en la naturaleza del estado y sólo está justificada porque es necesaria para dar eficacia a los principios de justicia y derecho.

Estos principios generales de gobierno —que la autoridad procede del pueblo, que sólo debe ser ejercida con el respaldo del derecho y que sólo está justificada por razones morales— alcanzaron una aceptación casi universal en un tiempo relativamente breve después de la época en que escribió Cicerón y han seguido siendo aceptados en la filosofía política durante muchos siglos. En sustancia no hubo ninguna diferencia de opinión con respecto a ellos durante toda la Edad Media; pasaron a ser parte integrante de la herencia común de ideas políticas. Sin embargo, podía haber considerables diferencias de criterio respecto a su aplicación, incluso entre hombres que no tuvieron la más remota duda respecto a los principios mismos. Así, por ejemplo, todo el mundo está de acuerdo en que un tirano es despreciable y su tiranía un duro agravio contra su pueblo, pero no es evidente lo que deba hacer el pueblo contra ella, ni quién deba actuar en su nombre al hacerlo, ni qué grado de maldad debe alcanzar el abuso antes de que esté justificado tomar medidas contra ella. En particular, el hecho de que la autoridad política derive del pueblo no implica *per se* ninguna de las consecuencias democráticas que en la época moderna se han deducido del consentimiento de los gobernados. No dice quién debe hablar en nombre del pueblo, ni cómo llegue a tener derecho para hacerlo así, ni quién sea "el pueblo" en nombre del cual habla —cuestiones todas ellas de la máxima importancia práctica. El uso hecho del antiguo principio de que la autoridad política deriva del pueblo para defender las formas modernas de gobierno representativo, no fue sino la adaptación de una idea vieja a una situación nueva.

[4] *República*, I, 25.
[5] *Las leyes*, III, 1, 2.

LOS JURISCONSULTOS ROMANOS

El periodo clásico del desarrollo de la jurisprudencia romana corresponde a los siglos I y II d. c. y los escritos de los grandes jurisconsultos de esa época fueron seleccionados y compilados en el *Digesto* o *Pandectas* que el emperador Justiniano hizo publicar el año 533. La filosofía política subyacente en este cuerpo legal es una repetición y reexposición de las teorías que habíamos encontrado en Cicerón.

La teoría política constituye una proporción insignificante de la totalidad de la obra y los pasajes a ella relativos no son muy numerosos ni muy extensos. Los jurisconsultos eran juristas, no filósofos. Por esta razón resulta a veces difícil averiguar hasta qué punto debe tomarse en serio una idea filosófica cuando aparece; no se sabe si el propio autor la consideraba como un adorno culto o si influía realmente en su juicio jurídico. Es evidente que los jurisconsultos no tuvieron nunca el propósito de formular una filosofía política ni de inyectar una filosofía en el derecho. La filosofía de los jurisconsultos romanos no era filosofía en sentido técnico, sino ciertas concepciones generales, sociales y éticas, conocidas por todos los hombres cultos, y que los jurisconsultos consideraban útiles para sus finalidades jurídicas. Esto hace tanto más notable el hecho de que escogieran uniformemente las ideas filosóficas pertenecientes a la tradición estoica y ciceroniana. Tenían también al alcance de la mano las ideas del individualismo egoísta contenidas en los escritos de los epicúreos y escépticos, pero los jurisconsultos no encontraron manera de utilizarlas. La enorme autoridad que en toda la Europa occidental se atribuyó al derecho romano dio paso a todas y cada una de las proposiciones reconocidas como parte integrante de aquél. Además, era seguro que toda concepción general incluida en el derecho romano había de ser conocida por todos los hombres educados y no sólo por los juristas, y de pasar, en fin de cuentas, por información común, a muchos no formados académicamente. Por último, el derecho romano acabó por ser una de las más grandes fuerzas intelectuales de la historia de la civilización europea, ya que aportó principios y categorías en términos de los cuales pensaron los hombres con respecto a toda clase de problemas y no en menor grado con respecto a problemas políticos. La argumentación juridicista —el razonamiento hecho en términos de los derechos de los ciudadanos y de los poderes justificables de los gobernantes— llegó a ser, y continuó siendo, un método generalmente aceptado de teoría política.

Los juristas cuyos textos encontramos incluidos en el *Digesto*, así como los que redactaron la *Instituta* de Justiniano en el siglo VI, reconocen tres tipos principales de derecho, el *ius civile*, el *ius gentium* y el *ius naturale*. El *ius civile* está constituido por las leyes o el derecho consuetudinario de un determinado estado, o sea lo que hoy se denominaría derecho positivo interno. Las otras dos clases no son tan claras, ni por lo que hace a la distinción entre el *ius gentium* y el *ius naturale* ni en lo tocante a la relación de ambos con el *ius civile*. Cicerón había utilizado ambos terminos, pero aparentemente sin hacer entre ellos una distinción de significado. Como se dijo en el capítulo anterior, en su origen, la expresión *ius gentium* era propia de los juristas, en tanto que el *ius naturale* era una traducción de la terminología filosófica griega. Al parecer los dos términos se confundían, tanto para los primeros jurisconsultos como para Cicerón. Significaban indiferentemente principios que gozaban del reconocimiento general y eran, en consecuencia, comunes a los derechos de los diferentes pueblos y también principios que eran en sí razonables y justos sin referencia a ningún sistema jurídico positivo en el que pudieran aparecer. Era fácil dar de lado la distinción

porque se consideraba como prueba de validez el consentimiento común. Parecía razonable la presunción de que es más probable que sea justo aquello a que han llegado muchos pueblos por caminos independientes, que aquello que es peculiar a un solo pueblo.

Con el transcurso del tiempo los jurisconsultos encontraron, al parecer, un motivo para distinguir el *ius gentium* del *ius naturale*. Gayo, que escribe en el siglo II, continúa usando los términos como sinónimos, pero Ulpiano y los escritores posteriores del siglo II, lo mismo que los jurisconsultos que prepararon en el siglo VI la *Instituta*, hacían una distinción entre esos dos conceptos.[6] La distinción precisaba más la definición jurídica, pero acaso significase también una crítica ética, más penetrante, del derecho; aun lo que se practica generalmente puede ser injusto e irrazonable. El punto principal en el que discrepaban el *ius gentium* y el *ius naturale* era la esclavitud. Por naturaleza todos los hombres nacen libres e iguales, pero se permite la esclavitud con arreglo al *ius gentium*.[7] Es difícil precisar qué significaba esa libertad natural para los jurisconsultos que afirmaban de modo tan tajante su realidad, pero en vista de los esfuerzos hechos, no sin éxito, para poner salvaguardias legales en defensa de los esclavos y otras clases oprimidas, parece razonable interpretarlos como una cierta reserva moral con respecto a prácticas la legalidad de las cuales era indiscutible con arreglo a todos los códigos conocidos. Acaso fuese —como sugiere el profesor Carlyle— la idea de que en una forma más pura o mejor de sociedad no había existido o no habría de existir la esclavitud. En cualquier caso, después de que el cristianismo había convertido en común creencia el relato del pecado original, tales pasajes tenían que ser entendidos así.

Tanto si distinguía entre el *ius gentium* y el *ius naturale* como en caso contrario, ninguno de los jurisconsultos dudaba de la existencia de un derecho superior al positivo de cada estado determinado. Como Cicerón, concebían el derecho como definitivamente racional, universal, inmutable y divino, al menos con respecto a los principios más importantes de derecho y de justicia. El derecho romano, como el *common law* inglés, sólo en parte pequeña es producto de la legislación. De ahí que no se estableciera nunca la presunción de que el derecho no expresa otra cosa sino la voluntad de un cuerpo legislativo competente, que es una idea de origen muy reciente. Se suponía que la "naturaleza" establece ciertas normas a las que el derecho positivo debe adaptarse lo más que pueda y que, como había creído Cicerón, una ley "ilegítima" no constituye derecho. Durante toda la Edad Media y hasta muy entrada la Moderna, se admitían sin discusión la existencia y la validez de tal derecho superior. Como dice Sir Frederick Pollock, la idea central del derecho natural, desde la república romana hasta la Edad Moderna, era "un principio último de congruencia con la naturaleza del hombre como ser racional y social, que es, o debe ser, la justificación de toda forma de derecho positivo".[8]

Por consiguiente, en teoría, el derecho positivo es una aproximación a la justicia y el derecho perfecto; éstos representan sus objetos y forman los cánones con arreglo a los cuales hay que juzgarlo. Como dice Ulpiano, citando a Celso, es *ars boni et aequi*.

La justicia es la voluntad constante y perpetua de dar a cada uno su derecho. Los preceptos del derecho son éstos: vivir honestamente, no dañar a otro y dar a cada uno

6 A. J. Carlyle, *A History of Mediaeval Political Theory*, vol I (1903), pp. 38 ss.
7 *Digesto*, 1, 1, 4; 1, 5, 4; 12, 6, 64; *Instituta*, 1, 2, 2.
8 "The History of the Law of Nature", en *Essays in the Law* (1922), p. 31.

lo suyo. La jurisprudencia es el conocimiento de las cosas divinas y humanas, la ciencia de lo justo y de lo injusto.[9]

De ahí que el jurisconsulto sea un "sacerdote de la justicia", "el que practica una verdadera filosofía y no el que finge hacerlo". No es necesario tomar la retórica de Ulpiano como exposición literal de hechos. Pero sigue siendo cierto que los juristas romanos construyeron un cuerpo de derecho más ilustrado que ninguno de los existentes hasta entonces, y aunque los cambios por ellos introducidos tenían causas económicas y políticas, no debe creerse que se produjeran sin referencia a los ideales de la profesión.

El derecho natural significaba la interpretación a la luz de concepciones tales como la igualdad ante la ley, la fidelidad a los compromisos contraídos, la equidad, la superior importancia de la intención con respecto a las palabras y fórmulas, la protección de los carentes de capacidad jurídica y el reconocimiento de derechos basados en el parentesco de sangre. El procedimiento se fue liberando cada vez más del formalismo; se hizo que los contratos se basasen más bien en la voluntad declarada que en las palabras de la estipulación; se rompió el control absoluto del padre sobre la propiedad y las personas de sus hijos; las mujeres casadas alcanzaron la igualdad de derechos con los maridos en lo referente al manejo de su propiedad y la potestad sobre sus hijos; y, por último, se hicieron grandes progresos en materia de salvaguardias jurídicas para los esclavos, en parte protegiéndoles contra la crueldad y en parte haciendo su manumisión todo lo fácil que era posible. Un expositor moderno del "derecho justo", Rudolf Stammler, ha considerado esta creencia en la justicia como la mayor gloria de la jurisprudencia romana.

Ésta es, en mi opinión, la significación universal de los juriconsultos romanos clásicos; éste, su valor permanente. Tuvieron el valor de elevar su mirada por encima de los problemas cotidianos. Y al reflexionar sobre el problema limitado del caso particular, dirigieron sus pensamientos hacia la estrella que guía todo derecho, a saber, la realización de la justicia en la vida.[10]

Hay que notar que esas formas del derecho romano, aunque completadas después del comienzo de la era cristiana, no se debieron al cristianismo. La influencia humanizadora efectiva fue el estoicismo y no parece haber en absoluto prueba de ninguna influencia de las comunidades cristianas sobre los grandes jurisconsultos de los siglos II y III. En fecha posterior, a partir de la época de Constantino, puede observarse la influencia cristiana, pero no se ejerció en las direcciones arriba mencionadas. Su finalidad fue asegurar de uno u otro modo la situación jurídica de la Iglesia o de sus dignatarios, o contribuir a llevar a cabo políticas de la Iglesia. Reformas jurídicas típicas mediante las cuales consiguió la Iglesia proteger sus intereses fueron el derecho a heredar bienes por testamento, el reconocimiento de la jurisdicción de los tribunales episcopales, el poder de inspección sobre las obras de caridad, la derogación de las leyes contra el celibato y la promulgación de leyes contra los herejes y apóstatas.

Por último, el derecho romano cristalizó la teoría, ya contenida en Cicerón, de que la autoridad del gobernante deriva del pueblo. La teoría se resumió en una frase de Ulpiano, muy citada, y ninguno de los jurisconsultos del *Digesto* ni de la *Instituta* disiente de ella:

9 *Digesto*, 1, 1, 10.
10 *The Theory of Justice*, trad. ingl. (1925), p. 127.

Lo que place al príncipe tiene fuerza de ley, porque el pueblo, mediante la *lex regia*, le ha transferido y conferido su *imperium* y su *potestas*.[11]

Hay que entender, desde luego, la teoría en un sentido estrictamente jurídico y la frase de Ulpiano está escrita en términos que tenían un significado decididamente técnico. En sí misma, no justifica el que se dé por supuesto el absolutismo regio, como se ha tratado de hacer a veces leyendo únicamente la primera frase, ni el gobierno representativo, que es lo que vino a significar más tarde la soberanía del pueblo. Este último significado habría sido especialmente absurdo en el Imperio Romano cuando escribía Ulpiano. La idea que hay tras la afirmación de Ulpiano es la expresada por Cicerón de que el derecho es bien común de un pueblo en cuanto tal. Esta idea aparece en la teoría de que el derecho consuetudinario tiene el consentimiento del pueblo, ya que la costumbre no existe sino en la práctica común. Aparece también en la clasificación de las fuentes del derecho. Con arreglo a ésta, el derecho podía surgir por decisión de una asamblea popular *(leges)*, por el voto de alguna parte autorizada del pueblo, tal como los *concilia plebis (plebiscita)*, por decreto del senado *(senatus consulta)*, por decreto del emperador *(constitutiones)* o por edicto de un magistrado autorizado para emitirlo (es decir, dotado de *imperium*). Pero en todos los casos, la fuente tiene que ser autorizada y en último término todas las formas del derecho arrancan de la actividad jurídica inherente a un pueblo políticamente organizado. En cierto sentido, todo órgano de gobierno establecido "representa" al pueblo en algún grado y en alguna capacidad, pero ello no implica, evidentemente, que la representación tenga nada que ver con la votación y menos aún que el voto sea un derecho inherente a toda persona. El "pueblo" es una entidad totalmente distinta de las personas incluidas en él en cualquier momento determinado.

A la vez se ha conservado alguna esencia de la vieja doctrina con arreglo a la cual el derecho es una "razón impersonal" y de que, en consecuencia, existe una amplia distinción moral entre el gobierno legítimo y la tiranía afortunada. Aunque aquél sea con frecuencia malo y la última a veces eficiente, el sometimiento al derecho no es incompatible con la libertad moral y la dignidad humana, en tanto que la sumisión al amo más benigno que se pueda concebir es moralmente degradante. El derecho romano conservó el espíritu de la notable frase de Cicerón: "Todos somos siervos de la ley para poder ser libres".[12] Y no hay, en verdad, prueba más asombrosa del vigor que esta convicción había llegado a alcanzar en la moral europea que el hecho de que se conservara en un sistema jurídico que había alcanzado su madurez en una época en que el poder personal de los emperadores era con frecuencia ilimitado y en la cual su autoridad no se basaba con frecuencia en nada mejor que la fuerza. Sin embargo, subsiste el hecho de que, a la larga, el ideal que había penetrado en el derecho fue un factor permanente de la civilización política europea —destilado de la antigua vida de la ciudad-estado— que pudo perdurar durante una época en que en apariencia se había trasplantado a Roma y más allá de ella todo el servilismo del despotismo oriental.

BIBLIOGRAFÍA ESCOGIDA

E. V. Arnold, *Roman Stoicism*. Cambridge, 1911, cap. XII.
W. W. Buckland, "Classical Roman Law", en *Cambridge Ancient History*, vol. XI (1936), cap. XXI.

[11] *Digesto*, 1, 4, 1.
[12] *Pro Cluentio*, 53, 146.

R. W. Carlyle y A. J. Carlyle, *A History of Mediaeval Political Theory in the West*, 6 vols. Londres, 1903-1936. Vol. I (1903), partes I y II.

George H. Sabine y Stanley B. Smith (trads.), *On the Commonwealth: Marcus Tullius Cicero*. Columbus, Ohio, 1929, introducción.

M. L. Clarke, *The Roman Mind: Studies in the History of Thought from Cicero to Marcus Aurelius*. Cambridge, Mass., 1956.

J. Declareuil, *Rome the Law-giver*, trad. inglesa de E. A. Parker. Londres, 1927, prolegómenos.

Mason Hammond, *City-State and World State in Greek and Roman Political Theory until Augustus*. Cambridge, Mass., 1951.

H. F. Jolowicz, *Historical Introducion to the Study of Roman Law*, segunda edición. Cambridge, 1952, cap. XXIV.

Floyd S. Lear, "The Idea of Majesty in Roman Political Thought", en *Essays in History and Political Theory in Honor of Charles Howard McIlwain*. Cambridge, Mass., 1936.

E. Levy, "Natural Law in Roman Thought", en *Studia et documenta historiae et iuris*, vol. XV (1949), pp. 1-23.

C. H. McIlwain, *The Growth of Political Thought in the West, from the Greeks to the End of the Middle Ages*. Nueva York, 1932, cap. IV.

Maurice Pallasse, *Cicéron et les sources de droits*. París, 1946.

Edward Poste (trad.), *Gai Institutiones, or Institutes of Roman Law by Gaius*, cuarta edición revisada y aumentada por E. A. Whittuck, con una introducción histórica de A. H. J. Greenidge. Londres, 1925.

Fritz Schulz, *History of Roman Legal Science*. Oxford, 1953. Reedición con adiciones de la de 1946.

Charles P. Sherman, *Roman Law in the Modern World*, 3 vols. Boston, 1917. Vol. I, "History".

X. SÉNECA Y LOS PADRES DE LA IGLESIA

En un aspecto —la creencia en la igualdad humana—, la idea de una común especie humana que fue desarrollada por los jurisconsultos, rompió de modo tajante con la escala de valores que había predominado en la ciudad-estado. Sin embargo, en otro aspecto, hay continuidad entre ellas. Para Cicerón, como para Platón, fundar o gobernar estados es la tarea en la que el héroe humano se muestra más divino, y una vida de dedicación a la política es el remate de la felicidad humana. El sistema muy centralizado de autoridad presente en el derecho romano refleja no sólo la unidad administrativa del Imperio, sino también la antigua convicción de que el estado es supremo sobre todas las instituciones humanas. En esa tradición no figuraba la idea de una fidelidad compartida con otra lealtad que pudiera competir con los títulos del deber cívico, y no existía ningún abismo imposible de salvar entre la "querida ciudad de Cecrops" y la "querida ciudad de Dios". Sin embargo, este contraste entre la ciudad terrena y la celeste, expuesto por un emperador romano que fue el gobernante más escrupuloso de su época, fue sintomático de que se estaba abriendo una fisura en la experiencia moral de los hombres. La lealtad fatigada de Marco Aurelio al puesto al que Dios se había servido llevarle y su evidente anhelo de una vida más satisfactoria, muestran lo lejos que había llegado incluso el alma pagana desde los días en que Cicerón, en el sueño de Escipión, entreveía el cielo como recompensa destinada a quienes se distinguían en el arte del hombre de estado. El fruto maduro del cansancio del mundo de Marco Aurelio fue una iglesia que pretendía ser portavoz de una vida espiritual superior a todo lo que ofrecía la tierra; pero ese fruto se desarrolló en un suelo que había sido preparado para ello desde hacía mucho tiempo.

SÉNECA

El cambio de valoración de una carrera política y la disminución de la esperanza de que el arte político pudiera ser capaz de resolver con éxito los problemas sociales son claramente perceptibles al comparar a Cicerón con Séneca, que escribió un siglo más tarde y, en consecuencia, refleja la opinión romana de los primeros días del Imperio, del mismo modo que Cicerón refleja la del periodo final de la República. El contraste es tanto mayor por cuanto que hay poca diferencia de carácter sistemático entre las creencias filosóficas de los dos hombres; ambos sostenían un estoicismo ecléctico, para el cual la naturaleza representa un patrón de bondad y racionalidad. Ambos autores consideran también la gran época de la República como el momento en que Roma alcanzó su madurez política, de la que había declinado posteriormente. Pero existe esta diferencia esencial: Cicerón tiene la ilusión de que puede volver el gran día, mientras que para el ministro de Nerón ha pasado la época de las ilusiones. Roma ha caído en la senilidad, hay corrupción por todas partes y el despotismo es inevitable. Por lo que hace a problemas sociales y políticos, Séneca muestra ya gran parte de la desesperanza y el pesimismo que ensombrecen la literatura latina del segundo siglo de la era cristiana.[1] El problema no es el de si debe haber un gobierno absoluto sino sólo el de quién deba ser el déspota. Aun la dependencia de un déspota es preferible a depender del pueblo, ya que la masa de hombres es tan viciosa y corrompida que resulta más despiadada que un tirano. Evidentemente, pues, una

[1] Véase Samuel Dill, *Roman Society from Nero to Marcus Aurelius* (1904), libro III, cap. I.

carrera política tiene poco que ofrecer al hombre bueno, salvo la aniquilación de su bondad, y también es evidente lo poco que el hombre bueno puede hacer por sus semejantes desempeñando cargos políticos. Por razones análogas Séneca daba muy poca importancia a las diferencias entre las formas de gobierno: una es tan mala o tan buena como otra, ya que ninguna de ellas puede conseguir mucho.

Sin embargo, Séneca no pensaba en modo alguno que el sabio debiera limitarse a apartarse de la sociedad. Insistió con el mismo vigor que Cicerón en el deber moral del hombre bueno de ofrecer sus servicios de una manera u otra y rechazó con la misma decisión que el gran orador la posición epicúrea de perseguir la satisfacción privada descuidando los intereses públicos. Pero al revés que Cicerón, y al revés que todos los filósofos políticos y sociales anteriores a él, Séneca fue capaz de idear un servicio social que no implicaba la necesidad de desempeñar ningún cargo público ni ninguna función de carácter estrictamente político. Esto da un nuevo giro a la antigua doctrina estoica de que todo hombre es miembro de dos repúblicas, el estado civil de que es súbdito y el gran estado compuesto de todos los seres racionales, al que pertenece por virtud de su condición de hombre. La república mayor es para Séneca más bien una sociedad que un estado; sus lazos son morales y religiosos más que jurídicos y políticos. En consecuencia, el hombre sabio y bueno presta un servicio a la humanidad, aunque no tenga poder político. Lo hace así por virtud de su relación moral con sus semejantes o aun por la mera contemplación filosófica. El hombre que, por virtud de su pensamiento, llega a ser maestro de la humanidad, ocupa un lugar que es a la vez más noble y más influyente que el del gobernante político. No hay que forzar mucho el significado de lo que quiere decir Séneca para afirmar, como enseñaron los escritores cristianos, que la adoración a Dios es en sí un verdadero servicio humano.

Sería difícil exagerar la significación que tiene la actitud de Séneca a este respecto. El estoicismo de Séneca, como el de Marco Aurelio un siglo más tarde, era sustancialmente una fe religiosa que, aunque ofrecía vigor y consuelo en este mundo, se orientaba hacia la contemplación de una vida espiritual. Esta separación de los intereses mundanos y los espirituales —el sentido de que el cuerpo no es sino "cadenas y oscuridad para el alma" y de que "el alma tiene que luchar continuamente contra la carga de carne"—[2] es una característica real aun de la sociedad pagana, en la que se desarrolló el cristianismo. La creciente necesidad espiritual dio a la religión un lugar cada vez más aparte de los intereses seculares, como único medio de contacto con un sistema superior de realidades. La unidad esencialmente secular de la vida de la época clásica se estaba quebrando y la religión iba logrando una posición cada vez más independiente, aparte o incluso por encima de la vida del estado. No fue sino secuela natural de esta independencia creciente que los intereses religiosos llegaran a encarnar en una institución propia, a representar sobre la tierra los derechos y deberes que compartían los hombres como miembros de la Ciudad Celestial. Tal institución, que estaba tomando ya forma en la Iglesia cristiana, tenía, por la lógica misma de su existencia, que establecer su título a la lealtad del hombre en forma que no pudiera juzgar el estado. La interpretación que hace Séneca de las dos repúblicas es uno de los varios paralelos sorprendentes que existen entre su pensamiento y el de los cristianos, paralelos que en la Antigüedad llevaron a que se escribiera una serie de cartas falsas que se suponía cruzadas entre él y San Pablo.

[2] *Consol. ad Marc.*, 24, 5.

Otros dos aspectos del pensamiento de Séneca tuvieron estrecha conexión con el tono predominantemente religioso de su filosofía. Por una parte, tenía intensa conciencia del carácter pecaminoso per se de la naturaleza humana y, por otra, su ética mostraba la tendencia al humanitarismo cada vez más marcada en la stoa nueva. A pesar de que Séneca repite los lugares comunes estoicos relativos a que el sabio se basta a sí mismo, habían desaparecido gran parte del orgullo moral y la dureza del antiguo estoicismo. Le ronda como un fantasma el sentido de la maldad humana, maldad imposible de desarraigar; nadie se libra de ella y la virtud consiste en una inacabable lucha por salvarse más bien que en llegar a la salvación. Probablemente es esta conciencia del pecado y la miseria como cualidad humana universal lo que ha hecho que atribuya un valor tan grande a la simpatía y amabilidad humanas, virtudes que no habían sido muy características del estoicismo en sus versiones más rigurosas. Y la paternidad de Dios y la fraternidad de los hombres han tomado la nota de amor y buena voluntad hacia todos los hombres, que vinieron a caracterizar la doctrina cristiana. A medida que las virtudes cívicas y políticas retrocedieron hacia un segundo plano, se dio a las virtudes de la compasión, la amabilidad, la caridad, la benevolencia, la tolerancia y el amor —junto con la condenación por motivos morales de la crueldad, el odio, la cólera y la dureza en el trato de los subordinados y los inferiores— un lugar mucho más elevado en la escala moral del que habían ocupado en la ética anterior. Los efectos de este humanitarismo se pueden observar en el derecho romano clásico, especialmente por lo que se refiere a las salvaguardias puestas a la propiedad y las personas de las mujeres e hijos no emancipados, a la protección de los esclavos, a un trato más humano de los criminales y a una política general de protección a los desamparados. Es curioso que el fuerte sentido de las virtudes humanitarias apareciera por primera vez acompañando a un creciente sentido de corrupción moral, ya que ambas posiciones difieren claramente de los sentimientos éticos del periodo anterior de la Antigüedad.

Probablemente, ambas fueron aspectos de una actitud más contemplativa respecto de la vida, actitud que entonces evidentemente había venido a reemplazar la vieja creencia en que la virtud suprema era el servicio al estado.

Este apartamiento de Séneca de la antigua creencia en que el estado es el instrumento superior de perfección moral lo señala de modo muy destacado su brillante descripción de la Edad de Oro que, a su juicio, había precedido a la edad corrompida de la civilización. En su epístola XC, describía este estado idílico de naturaleza con algo muy parecido al entusiasmo retórico desplegado por Rousseau en relación con el mismo tema del siglo XVIII. En la Edad de Oro, creía, los hombres eran aún felices e inocentes; amaban una vida sencilla sin los lujos y las cosas superfluas de la civilización. No eran en realidad sabios ni moralmente perfectos, ya que su bondad era más bien resultado de la inocencia de la ignorancia que de la práctica de la vida. En particular, en el estado de naturaleza descrito por Séneca, los hombres no habían adquirido aún el gran instrumento de la codicia que es la institución de la propiedad privada; en realidad fue el desarrollo de la avaricia lo que destruyó la situación de primitiva pureza. Además, mientras los hombres siguieron siendo puros, no tenían necesidad de gobierno ni leyes; obedecían voluntariamente a los hombres más sabios y mejores, quienes no buscaban su propio provecho al regir a sus semejantes. Pero cuando los hombres se vieron aguijoneados por el deseo de apropiarse de las cosas, se volvieron egoístas y los gobernantes se convirtieron en tiranos. El progreso de las artes llevó consigo el lujo y la corrupción. Toda esta serie de consecuencias hicieron necesarias las leyes y la

coacción, con objeto de poder dominar los vicios y corrupciones de la naturaleza humana. En resumen, el gobierno es el remedio necesario de la maldad.

La glorificación de un idílico estado de naturaleza, sugerido ya en ciertos pasajes de *Las leyes* de Platón, desarrollada ahora por Séneca, ha desempeñado un papel nada desdeñable en la teoría política utópica. Tanto si se vuelve al pasado —como en Séneca y Rousseau— como si se proyecta hacia el futuro —al modo de los socialistas utópicos—, ha tenido por lo general la misma finalidad: poner de relieve los vicios y corrupciones del género humano y protestar contra los abusos políticos y económicos de una época. Por lo que hace a Séneca, la Edad de Oro no era sino otra expresión de su obsesionante sentido de la decadencia que presentaba la sociedad romana en el reinado de Nerón. Por razones fáciles de comprender, era difícil que los jurisconsultos compartiesen su opinión dc que, en estado de naturaleza, no existía la propiedad privada, ya que en apariencia aquéllos consideraban la propiedad como estrictamente acorde con el derecho natural. La analogía más cercana que podemos encontrar en los juristas es acaso la esclavitud que, como se dijo en el capítulo anterior, era considerada a veces como institución del *ius gentium*, pero no del *ius naturale*. En general, la concepción senequista del derecho como mero remedio del pecado era enteramente contraria a la que presenta Ulpiano al denominarlo "verdadera filosofía" y *ars boni et aequi*. Pero la idea del estado de naturaleza sostenida por Séneca podía en cambio ser aceptable para los teólogos cristianos. La creencia en una primitiva condición de pureza estaba implícita en el relato del pecado original, y entre los escritores cristianos llegó a ser doctrina establecida la de que la pobreza era moralmente superior a la riqueza y el monacato a la vida secular.

Sin embargo, es importante notar que esta doctrina, tanto en Séneca como en los escritores cristianos, no constituía, en ningún sentido, un ataque subversivo en contra de la propiedad o el derecho y el gobierno. Lo que implica es meramente que esas instituciones sólo representan un segundo ideal ético. En una sociedad perfecta o con una naturaleza humana purificada serían innecesarias. Pero la maldad del género humano ha hecho que la propiedad privada pueda ser una institución útil y el derecho apoyado en la fuerza algo enteramente indispensable. Es fácil sostener a la vez que el gobierno sólo surge como resultado de la maldad de los hombres y que, sin embargo, es el medio divinamente dispuesto para gobernar a la humanidad después de la caída y que en consecuencia tiene un título inviolable a la obediencia de todos los hombres buenos. Esto llegó a ser en realidad común creencia cristiana.

A la vez, la representación hecha por Séneca del gobierno como remedio más o menos artificial de los males humanos, era índice de un enorme cambio operado en la opinión moral, que no sólo se apartaba de la valoración de las instituciones políticas hecha por los filósofos griegos, sino aun de la defendida todavía muy poco tiempo antes por Cicerón. Sería difícil exagerar la discrepancia entre la opinión de Séneca y la antigua concepción expresada en la creencia aristotélica de que la ciudad-estado es la condición necesaria de una vida civilizada y el único medio de llevar las facultades humanas a su forma más alta de desarrollo. El cambio que implica la posición de Séneca acerca de la función del estado es comparable con el implicado por la posición ciceroniana respecto de la igualdad humana. Unidos ambos cambios, minaron por completo la antigua valoración de la política. En lugar del supremo valor de la ciudadanía, hay una igualdad común, compartida por los hombres de toda suerte y condición; y en lugar del estado como órgano positivo de la perfección humana, hay un poder coactivo que lucha sin éxito por hacer

tolerable la vida terrena. Aunque este cambio revolucionario de la escala de valores no aparece por ahora sino como una sugestión, sus consecuencias estaban destinadas a ser explotadas y a incorporarse cada vez con mayor firmeza a la filosofía política de los Padres de la Iglesia.

LA OBEDIENCIA CRISTIANA

La aparición de la Iglesia cristiana como institución distinta autorizada para gobernar los asuntos espirituales de la humanidad con independencia del estado puede considerarse, sin exageración, como el cambio más revolucionario de la historia de la Europa occidental tanto por lo que respecta a la ciencia política como en lo relativo a la filosofía política. Pero no se sigue de ello, en manera alguna, que las concepciones políticas de los primeros cristianos fueran de ningún modo característicamente suyas o específicamente distintas de las sostenidas por otros hombres. Los intereses que contribuyeron a la creación del cristianismo fueron intereses religiosos y el cristianismo era una doctrina de salvación, no una filosofía ni una teoría política. Las ideas de los cristianos acerca de estas últimas materias no eran muy distintas de las sostenidas por los paganos. Así, por ejemplo, los cristianos, no menos que los estoicos, podían creer en el derecho natural, el gobierno providencial del mundo, la obligación del derecho positivo y el gobierno de ser sustancialmente justos y la igualdad de todos los hombres a los ojos de Dios. Tales ideas estaban muy difundidas antes de la aparición del cristianismo y numerosos pasajes familiares del Nuevo Testamento muestran que fueron incorporadas inmediatamente a los escritos cristianos. Por ejemplo, el autor de *Los hechos* nos presenta a San Pablo predicando a los atenienses en términos que tenían que ser familiares para quienquiera que hubiera oído alguna vez un discurso estoico: "Porque en él vivimos y nos movemos y somos; como también algunos de vuestros poetas dijeron." [3] Sólo la nueva enseñanza religiosa de la resurrección de la carne es incomprensible para los atenienses. De modo semejante, San Pablo escribe a los gálatas rechazando para la iglesia las diferencias de raza o posición social:

> No hay judío, ni griego; no hay siervo, ni libre; no hay varón, ni hembra; porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús.[4]

Y a los romanos afirmando la ley inherente a toda la naturaleza humana frente a la ley mosaica:

> Porque los gentiles, que no tienen ley, naturalmente haciendo lo que es de la ley, los tales, aunque no tengan ley, ellos son ley a sí mismos.[5]

En general, puede decirse que, por lo que respecta al derecho natural, la igualdad humana y la necesidad de justicia en el estado, los Padres de la Iglesia estaban sustancialmente de acuerdo con Cicerón y Séneca.[6] Es cierto que los escritores paganos no sabían nada de una ley revelada, tal como la que los cristianos creían contenida en las Escrituras judía y cristiana, pero la creencia en la revelación no era de ningún modo incompatible con la concepción de que el derecho natural es también la ley de Dios.

[3] *Hechos*, 17, 28.
[4] *Gálatas*, 3, 28.
[5] *Romanos*, 2, 14.
[6] Carlyle, *op. cit.*, vol. I (1903), parte III.

La obligación de los cristianos de respetar la autoridad constituida estaba profundamente arraigada en el cristianismo desde su fundador. Cuando los fariseos habían tratado de sorprender a Jesús en oposición al poder de Roma, aquél había pronunciado las memorables palabras:

> Pagad, pues, a César lo que es de César y a Dios lo que es de Dios.[7]

Y San Pablo, en su *Epístola a los romanos*, había escrito el pronunciamiento político más influyente del Nuevo Testamento:

> Toda alma se someta a las potestades superiores; porque no hay potestad sino de Dios; y las que son, de Dios son ordenadas.
> Así que, el que se opone a la potestad, a la ordenación de Dios resiste: y los que resisten, ellos mismos ganan condenación para sí.
> Porque los magistrados no son para temor al que bien hace, sino al malo. ¿Quieres, pues, no temer la potestad? Haz lo bueno y tendrás alabanza de ella;
> Porque es ministro de Dios para tu bien. Mas si hicieres lo malo, teme: porque no en vano lleva el cuchillo; porque es ministro de Dios, vengador para castigo al que hace lo malo.
> Por lo cual es necesario que le estéis sujetos, no solamente por la ira, mas aun por la conciencia. Porque por esto pagáis también los tributos; porque son ministros de Dios que sirven a esto mismo.
> Pagad a todos lo que debéis; al que tributo, tributo; al que pecho, pecho; al que temor, temor; al que honra, honra.[8]

Puede muy bien ser cierto, como suponen algunos historiadores,[9] que este pasaje y otros de semejante tenor se escribieran para combatir tendencias anárquicas existentes en las primeras comunidades cristianas; si es así, cumplieron su finalidad. Las palabras de San Pablo se convirtieron en doctrina cristiana aceptada y la obligación de la obediencia cívica en virtud cristiana admitida, que ningún jefe responsable de la iglesia podía negar. Probablemente es cierto que San Pablo, como Séneca, creía que el poder del magistrado era una consecuencia necesaria del pecado del hombre; corresponde al gobernante reprimir el mal y fomentar el bien. Pero como ya se ha dicho, esto no implica que el respeto a los gobernantes deje de ser por ello un deber de conciencia.

San Pablo y otros autores del Nuevo Testamento subrayan la concepción de que la obediencia es un deber impuesto por Dios y este hecho da a la doctrina cristiana un acento distinto del que había tenido la teoría constitucional romana, subrayada por los juristas, de que la autoridad del gobernante deriva del pueblo. Una vez aceptadas las Escrituras judías, esta idea tuvo que robustecerse naturalmente con la explicación del origen de la monarquía judía contenida en el Antiguo Testamento.[10] Se habla habitualmente del rey de los judíos como el ungido del Señor; con arreglo a la tradición, la monarquía fue establecida por Dios como resultado del espíritu de rebeldía del pueblo; y, por último —punto no olvidado por los escritores eclesiásticos posteriores—, Saúl fue instituido rey al ser ungido por las manos de un profeta. En un cierto sentido, la concepción cristiana del gobierno implicó siempre una teoría del derecho divino, ya que el gobernante es ministro de Dios. Pero las controversias constitucionales modernas han aguzado el contraste entre las dos concepciones en una forma en que nadie pensó en un principio ni

7 *Mateo*, 22, 21; cf. *Marcos*, 12, 17; *Lucas*, 20, 25.
8 *Romanos*, 13, 1-7; cf. *I Pedro*, 2, 13-17.
9 Véase Carlyle, *op cit.*, vol. I, pp. 93 *ss.*
10 Véase *I Samuel*, caps. 8-10.

durante bastantes siglos después. Aunque la autoridad derivase del pueblo, no había razón para que el respeto a ella no fuese un deber religioso; o, inversamente, si el gobernante era ordenado por Dios, podía deber la forma particular de su oficio a las instituciones inherentes a un pueblo. En realidad, puede decirse que el propósito latente en las dos teorías es idéntico. Para San Pablo y para todos los cristianos, el respeto se debía más bien al oficio que a quien lo detentaba; las virtudes o vicios personales de un gobernante no tenían nada que ver con la cuestión. Un mal gobernante es un castigo por los pecados y, sin embargo, hay que obedecerle. Para los jurisconsultos romanos, la elección del pueblo significaba, en términos generales, la naturaleza jurídica del poder ejercido. Ambas opiniones suponen —la una como derecho y la otra como teología— la diferencia entre la autoridad inherente a una institución y el poder meramente arbitrario que pueda poseer un individuo. Por esta razón, ambas concepciones pudieron coexistir sin resultar incompatibles.

DIVISIÓN DE LA LEALTAD

Así, pues, el respeto a la autoridad legítima era un deber que ningún cristiano negaba. Sin embargo, era un hecho de la máxima importancia que el cristiano estaba inevitablemente obligado a cumplir un doble deber de un alto tipo enteramente desconocido para la ética de la antigüedad pagana. No sólo tenía que dar al César lo que era del César, sino también a Dios lo que era de Dios, y si se producía un conflicto entre los dos deberes, no podía caber duda de que el cristiano tenía que obedecer a Dios antes que al hombre. La posibilidad de tal conflicto está implícita en toda concepción —como, por ejemplo, la de Séneca— que coloque los derechos cívicos en segundo lugar, pero no hay nada que demuestre que Séneca se diera cuenta de esta posibilidad. El cristiano, miembro de una minoría perseguida, no podía menos de darse cuenta de ello, y no puede negarse que un emperador escrupuloso, como Marco Aurelio, en cuyo reinado floreció la persecución, estaba en lo cierto al sostener la convicción, firme aunque un tanto vaga, de que el cristianismo contenía una idea incompatible con la virtud romana de la ilimitada obligación del súbdito con respecto al estado. El cristiano, que creía que su religión era una verdad revelada por Dios para guiarle a una salvación muy superior a la de cualquier destino que ofreciera este mundo, tenía que creer que la religión le imponía deberes de los que ningún emperador podía dispensarle y a la luz de los cuales había que sopesar y juzgar el deber admitido de obediencia cívica. El principio era, en cierto sentido, antiguo —el de que todo hombre es ciudadano de dos estados—, pero la aplicación era nueva, ya que para el cristiano el mayor de esos estados no era meramente la familia humana, sino un reino espiritual, un verdadero reino de Dios, en el que el hombre conseguía la vida eterna y un destino que transcendía de modo inconmensurable de la vida que pudiera ofrecerle cualquier reino terreno.

Es cierto que el cristianismo no fue la única doctrina que planteó un problema de este tipo. Las propiedades del cristianismo como religión "espiritual" eran compartidas en mayor o menor grado por otras religiones existentes en el mundo romano. Antes de acabar el siglo II, los antiguos cultos indígenas de Grecia y Roma —aunque diligentemente fomentados con fines políticos— habían cedido mucho terreno a una serie de religiones de origen oriental, una de las cuales era el cristianismo. Todas estas religiones coincidían en ofrecer la salvación y la vida eterna a una generación obsesionada por el pecado y cansada del mundo, y por cuanto

que tenían una clase sacerdotal dedicada profesionalmente a esta tarea y diestra en el arte de ofrecer consuelo espiritual.

En la pesada atmósfera de un periodo de opresión e impotencia, las almas desesperanzadas de los hombres aspiraban con inefable ardor a los espacios radiantes de los cielos.[11]

Esta era una característica social predominante de la época, en la que se apoyó la difusión del cristianismo y las demás religiones orientales. Con la oleada de interés religioso y ultraterreno, y con el logro de la independencia de las instituciones religiosas, era inevitable una ruptura con la vieja tradición que hacía de la religión un adjunto del estado. El cristianismo —la Iglesia al lado del estado— representó la quiebra definitiva de la vieja idea imperial y el punto de partida de un desarrollo radicalmente nuevo.

El imperio universal había sido siempre imposible sin apoyo religioso. Una serie de pueblos, tribus y ciudades, carentes de un vínculo tan fuerte como el moderno sentimiento de nacionalidad, no podía encontrar otro lazo eficaz de unión que no fuese una religión común. Alejandro y sus sucesores se habían visto obligados desde el principio a copiar la práctica oriental en esta materia y Roma tuvo que seguir el mismo camino. En las provincias orientales se deificó a los primeros emperadores, tanto en vida como después de la muerte, pero en Italia las restricciones jurídicas que pasaron de la República al Imperio, refrenaron el proceso. Sin embargo, los restos de la concepción republicana fueron debilitándose cada vez más y con la reorganización del Imperio bajo Diocleciano y el establecimiento por este emperador del mitraísmo como religión oficial del estado, Roma se transformó en algo comparable a un califato oriental. Aun esta solución resultó no ser sino un expediente temporal. El aumento de poder de la religión que hizo primero posible, y luego necesaria, la deificación del emperador, acabó por hacer imposible aquella solución. En efecto, lo que se requería no era una religión oficial, que pudiera seguir siendo considerada en gran parte como apéndice del estado, sino más bien una religión dotada de una organización eclesiástica autónoma, colocada al lado del estado como su igual y aun, por lo que hace a la valoración predominante de los intereses por ella representados, como su superior. El cristiano no podía evidentemente admitir, si era congruente con su religión, las pretensiones o títulos del emperador deificado a ser tribunal de última instancia en cuestiones espirituales. Pero una vez que se desechó esa pretensión de Roma de ser la fuente de la autoridad religiosa a la vez que de la autoridad política, el cristiano podía cooperar lealmente como ciudadano o como soldado del Imperio. La Iglesia tenía la organización apropiada para poder dar apoyo a la autoridad secular, enseñar las virtudes de la obediencia y la lealtad y educar a sus miembros en los deberes de la ciudadanía.

La novedad de la posición cristiana consistía en su supuesto de que hay en el hombre una naturaleza dual y de la existencia de un control dual sobre la vida humana correspondiente al doble destino de aquél. La distinción entre lo espiritual y lo temporal era esencial al punto de vista cristiano, y por este motivo la relación entre las instituciones religiosas y políticas presentaba para el cristianismo un problema nuevo. Desde el punto de vista de la antigua concepción imperial de la obligación política,* las convicciones de los cristianos en esta materia eran consti-

[11] Franz Cumont, *After Life in Roman Paganism* (1922), p. 40. Véase también *The Oriental Religions in Roman Paganism*, del mismo autor (trad. ingl., 1911), cap. II.

* Desde el libro de T. H. Green, titulado *Lectures on the Political Obligation* (1895), se utiliza en la literatura política inglesa la fórmula "obligación política" para indicar —en las palabras

tutivas de traición, así como el ideal imperial era, desde el punto de vista cristiano, fundamentalmente pagano e irreligioso. Para el pagano, los más altos deberes morales y religiosos confluían en el estado y simbólicamente en la persona del emperador, que era a la vez la suprema autoridad civil y una divinidad. Para el cristiano, los deberes religiosos constituían una obligación suprema, debida directamente a Dios, y eran resultado de la relación entre una deidad espiritual y la esencia espiritual de la naturaleza humana. La interferencia de una fuerza terrena en esta relación era algo que, en principio, un cristiano no podía tolerar, y por esta razón la ceremonia enteramente formal de tributar al emperador honores religiosos constituía una exigencia a la que tenía que negarse. Una institución que tenía su razón de ser en esta relación superior y que existía para servir de medio de comunicación del alma con Dios, tenía que exigir que se la distinguiera de aquellas instituciones seculares que servían para procurar los medios de la existencia corporal y terrena, y que ser a la vez, en cierto grado, independiente de ellas. Por esta razón el cristianismo planteó un problema que no había conocido el mundo antiguo —el problema de las relaciones entre iglesia y estado— y supuso una diversidad de lealtades y un juicio íntimo no incluido en la antigua idea de ciudadanía. Es difícil imaginar que la libertad hubiera podido desempeñar el papel que llegó a tener en el pensamiento político europeo, si no se hubiese concebido que las instituciones éticas y religiosas eran independientes del estado y de la coacción jurídica, y superiores en importancia a ellos.

Era parte esencial de esta situación el hecho de que la iglesia se había fortalecido, tanto en punto a doctrina como en lo relativo a organización, antes de haber llegado a ser reconocida como oficial; esto hizo de ella un valioso adjunto del Imperio. Mientras fue sólo una asociación voluntaria —y con frecuencia ilegal—, su relación con el estado no exigía ninguna teoría especial. Sin embargo, después que hubo sido declarada oficial, se hizo más necesario para ella reclamar autonomía en cuestiones espirituales. Por otra parte, ningún jerarca eclesiástico supuso nunca que la iglesia y el estado pudieran dejar de estar en contacto, del mismo modo que el alma y el cuerpo, aunque de diferente esencia, están constantemente unidos en la vida humana. Se suponía que la independencia de la iglesia y el estado comprendía la mutua ayuda entre ambos, ya que los dos eran instrumentos divinamente designados para el gobierno de la vida humana en este mundo y en el venidero. El deber de la obediencia cívica era una indudable virtud cristiana, tan verdaderamente impuesta al hombre por Dios como cualquier otra obligación moral; pero, con todo, no era una obligación absoluta. La verdadera razón de que Constantino declarara al cristianismo religión oficial del Imperio fue el apoyo que la disciplina de la iglesia podía dar al estado. Por otra parte, era igualmente indudable el deber de un príncipe cristiano de apoyar y proteger a la iglesia, y este deber no podía menos de comprender, en caso necesario, el mantenimiento de la pureza de su doctrina. No se creía que este deber fuese en modo alguno contrario a la naturaleza secular de un gobernante, ni se suponía que con ello se hiciera al príncipe juez en materia de doctrina. La posición cristiana implicaba dos clases de deberes, espirituales y seculares, que podían en ocasiones aparecer como opuestos, pero que, en último término, no podían ser irreconciliables; análogamente, implicaba dos organizaciones institucionales a las que se mantenía separadas, aunque cada una de ellas necesitaba, y en todos los casos normales recibía, el apoyo y la ayuda de la otra.

de Green— "la obligación del súbdito para con el soberano, la del ciudadano respecto al estado y las obligaciones existentes entre los individuos cuando impone su cumplimiento un superior político". [T.]

Son evidentes las posibilidades de conflicto y ambigüedad que hay en tal concepción; más aún, es difícil imaginar una forma realmente cristiana de sociedad en la que no puedan surgir dificultades de este tipo, ya que esas dificultades reflejan una complicación de la propia vida normal. Por tanto, nada es más fácil que mostrar que la iglesia y el estado no eran realmente independientes, ya que en el periodo en que fue iglesia oficial aquélla tenía que apoyarse en el emperador, y en época posterior su mayor poder podía amenazar la autonomía de la autoridad secular. Las dificultades que ofrece el problema pueden ponerse de manifiesto con las contradicciones que presenta un pensador como San Agustín al referirse a la tolerancia religiosa. En principio la aceptación del cristianismo no podía depender únicamente de la fuerza sin cometer una grave violación de la libertad espiritual y, sin embargo, el estadista cristiano, al creer sinceramente que la herejía era un pecado mortal, no podía contemplar cruzado de brazos su difusión cuando no se oponían a ella quienes eran responsables de la salud terrena así como de la eterna de sus súbditos. Así, por ejemplo, en la primera época de su vida San Agustín se opuso al empleo de la fuerza contra los maniqueos, pero posteriormente, en su controversia con los donatistas, sostuvo que, por el bien de sus almas, se debe obligar a los herejes a recibir instrucción. De modo semejante, era un hecho histórico evidente que la influencia de Constantino había sido decisiva para la derrota de los arrianos en el Concilio de Nicea, pero evidentemente ningún cristiano, sin hacer absurda su fe, podía creer que la doctrina ortodoxa de la trinidad había sido establecida por edicto imperial. El problema implicaba una complicada delimitación de jurisdicciones, y hasta el final de la Edad Media fue posible que surgiesen conflictos jurisdiccionales, aunque, en circunstancias normales, las líneas divisorias estaban trazadas con suficiente claridad. En un principio, la necesidad fundamental consistía en subrayar la autonomía de la iglesia en materias espirituales.

SAN AMBROSIO, SAN AGUSTÍN Y SAN GREGORIO

Puede verse cuáles eran las opiniones de los eclesiásticos con respecto a estos problemas, así como la falta de una discriminación tajante en los conceptos empleados, haciendo referencia a tres grandes pensadores de los dos siglos siguientes al establecimiento de la iglesia cristiana como religión oficial del Imperio: San Ambrosio de Milán, en la segunda mitad del siglo IV; San Agustín, a comienzos del V, y San Gregorio, en la segunda mitad del VI. Ninguno de estos hombres trató de elaborar una filosofía sistemática de la iglesia y de su relación con el estado; pertenecían más bien al periodo formativo del pensamiento cristiano y se ocuparon de los problemas que presentaban urgencia inmediata. Pero todos ellos expresaron opiniones que formaban parte esencial de la convicción cristiana y que se convirtieron en parte integrante del pensamiento cristiano acerca de las relaciones entre ambas instituciones.

Es especialmente notable San Ambrosio por su vigorosa defensa de la autonomía de la iglesia en materias espirituales. No hay razón para creer que su posición a este respecto fuese distinta de la sostenida por los demás cristianos de su época, pero su franca exposición del principio y su valerosa adhesión a él, pese a la oposición que encontró, le convirtieron en una autoridad a la que recurrieron los escritores cristianos en todas las controversias posteriores en las que resurgió este punto. Así, por ejemplo, afirmó claramente que en materias espirituales la iglesia tiene jurisdicción sobre todos los cristianos, incluyendo al emperador, ya que éste, como cualquier otro cristiano, es hijo de la iglesia; "está dentro de la iglesia, no por

encima de ella".[12] En una epístola al emperador Valentiniano afirmó audazmente que en materias de fe "son los obispos los que deben ser jueces de los emperadores cristianos y no los emperadores de los obispos". No discutió en modo alguno el deber de obediencia a la autoridad civil, pero afirmó que no era sólo derecho, sino deber, de un sacerdote reprender a los gobernantes seculares en materia de moral, precepto que no sólo enseñó, sino que puso en práctica. En una famosa ocasión se negó a celebrar el sacramento de la eucaristía en presencia del emperador Teodosio porque éste había pecado al producir una matanza en Tesalónica y en otra la suspendió hasta que el emperador hubo retirado una orden que Ambrosio consideraba en menoscabo de los privilegios de un obispo. En otra ocasión se negó firmemente a entregar una iglesia para que se destinase al culto arriano, pese a la orden del emperador Valentiniano. "Los palacios pertenecen al emperador, las iglesias al sacerdote." Admitía la autoridad del emperador sobre la propiedad secular, incluyendo las tierras de la iglesia, pero negaba el derecho de los emperadores a tocar los edificios eclesiásticos, dedicados directamente a un uso espiritual. Sin embargo, repudió a la vez decididamente todo derecho a resistir por la fuerza la ejecución de las órdenes del emperador. Argüía e imploraba, pero no incitaba al pueblo a rebelarse. Así, pues, según Ambrosio, el gobernante secular está sometido a la instrucción de la iglesia en materias espirituales y su autoridad, al menos sobre algunas cuestiones eclesiásticas, es limitada, pero el derecho de la iglesia debe mantenerse por medios espirituales y no por la resistencia. Dejó en una gran vaguedad los límites precisos entre las dos clases de problemas.

El pensador cristiano más importante de la época que estamos estudiando fue San Agustín, el gran converso, discípulo de San Ambrosio. Su filosofía es poco sistemática, pero su mente había abarcado casi todo el saber de la Antigüedad y, en gran parte, éste se transmitió a la Edad Media a través de él. Los escritos de San Agustín han sido una mina de ideas en la que han excavado los escritores posteriores, tanto católicos como protestantes. No es necesario repetir todos los puntos en los que estaba de acuerdo en lo sustancial con la generalidad del pensamiento cristiano y que ya hemos mencionado en este capítulo. Su idea más característica es la concepción de una comunidad cristiana, junto con una filosofía de la historia que presenta a tal república como la culminación del desarrollo espiritual del hombre. Debido a su autoridad, esta concepción se convirtió en parte imposible de desarraigar del pensamiento cristiano, que se ha extendido no sólo durante la Edad Media, sino hasta muy entrada la Moderna. Los pensadores protestantes, en grado no menor que los católicos, han estado dominados a este respecto por las ideas agustinianas.

Su gran libro, *La Ciudad de Dios*, fue escrito para defender al cristianismo contra la acusación pagana de que aquél era responsable de la decadencia del poder de Roma y en particular del saqueo de la ciudad por Alarico en el año 410. Sin embargo, desarrolló incidentalmente casi todas sus ideas filosóficas, incluyendo su teoría de la significación y meta de la historia humana, con la que trataba de colocar la historia de Roma en la perspectiva adecuada. Implicaba esto una reexposición, desde el punto de vista cristiano, de la idea antigua de que el hombre es ciudadano de dos ciudades, la ciudad de su nacimiento y la Ciudad de Dios. En San Agustín se hizo explícito el sentido religioso de esta distinción, sugerida ya por Séneca y Marco Aurelio. La naturaleza humana es doble: el hombre es espíritu y cuerpo y, por lo tanto, es a la vez ciudadano de este mundo y de la Ciudad Celestial. El hecho fundamental de la vida humana es la división de los intereses

12 Las citas están tomadas de la *op. cit.* de Carlyle, vol. I, pp. 180 ss. y notas de pie de página.

humanos: de un lado, los intereses terrenos centrados alrededor del cuerpo; de otro, los intereses ultraterrenos que pertenecen específicamente al alma. Como ya se ha dicho, esta distinción se encuentra en los cimientos de todo el pensamiento cristiano en materia de ética y de política.

Sin embargo, San Agustín hizo de la distinción la clave para comprender la historia humana, que está y estará siempre dominada por la lucha entre las dos sociedades. De un lado se encuentra la ciudad terrena, la sociedad fundada en los impulsos terrenos, apetitivos y posesivos de la naturaleza humana inferior; por otro, la Ciudad de Dios, sociedad fundada en la esperanza de la paz celestial y la salvación espiritual. La primera es el reino de Satán, la historia del cual comienza con la desobediencia de los ángeles rebeldes y encarna especialmente en los imperios paganos de Asiria y Roma. La otra es el reino de Cristo, que encarnó primero en el pueblo hebreo y después en la iglesia y el imperio cristianizado. La historia es la narración dramática de la lucha entre esas dos sociedades y el dominio final tiene que corresponder a la ciudad de Dios. Sólo en la Ciudad Celestial es posible la paz; sólo el reino espiritual es permanente. Ésta es, pues, la interpretación agustiniana de la caída de Roma: todos los reinos meramente terrenos tienen que desaparecer, ya que el poder terreno es por naturaleza mudable e inestable; se basa en aquellos aspectos de la naturaleza humana que producen necesariamente la guerra y la sed de dominación.

Pero se necesita una cierta precaución al interpretar esta teoría y en especial al aplicarla a los hechos históricos. Lo que quería decir San Agustín no era que la ciudad terrena o la Ciudad de Dios pudieran identificarse de modo preciso con las instituciones humanas existentes. La iglesia como organización humana visible no era para él lo mismo que el reino de Dios, y aún menos era idéntico el gobierno secular a los poderes del mal. No era probable que un jerarca eclesiástico que se había basado en el poder imperial para reprimir la herejía, atacase al gobierno como representación del reino del mal. Como todos los cristianos, San Agustín creía que las potestades "que son, de Dios son ordenadas", aunque creía también que el pecado había hecho necesario el empleo de la fuerza por los gobiernos y que este empleo era el remedio divinamente ordenado de los pecados. En consecuencia, no consideraba a las dos ciudades como visiblemente separadas. La ciudad terrena era el reino del diablo y de todos los hombres malos; la ciudad celestial, la comunión de los redimidos en este mundo y en el futuro. En toda la vida terrenal, las dos sociedades se encuentran mezcladas, para no separarse sino en el Juicio Final.

Al propio tiempo, Agustín concebía el reino del mal como representado, al menos, por los imperios paganos, aunque no exactamente identificado con ellos. Concebía también a la iglesia como representación de la Ciudad de Dios, aunque ésta no podía identificarse con la organización eclesiástica. Uno de los aspectos más influyentes de su pensamiento ha sido la realidad y la fuerza que dio a la concepción de la iglesia como institución organizada. Su esquema de la salvación humana y de la realización de la vida celeste se basaba absolutamente en la realidad de la iglesia como unión social de todos los verdaderos creyentes, a través de la cual puede operar en la historia humana la gracia de Dios.[13] Por esta razón, consideraba la aparición de la iglesia cristiana como el punto culminante de la

[13] Es preciso admitir que hay otro aspecto en el pensamiento agustiniano. Su personalidad estuvo siempre dividida entre la posición de un jerarca eclesiástico y la de un místico cristiano. En este último carácter podía concebir la gracia como relación de un alma con Dios, y los escritores de tendencia protestante se inclinan a darle esta interpretación. Pero para fines históricos, y en especial a la luz de su influencia en la Edad Media, la afirmación sentada en el texto es correcta.

historia; marcaba una nueva época en la lucha entre los poderes del bien y los del mal. De ahí en adelante, la salvación humana está ligada con los intereses de la iglesia y, en consecuencia, esos intereses son preponderantes sobre cualesquiera otros.

Por consiguiente, la historia de la iglesia era para San Agustín literalmente lo que mucho más tarde dijo Hegel, con bastante inexactitud, del estado: "la marcha de Dios sobre la tierra". La especie humana es, sin duda, una sola familia, pero su destino final no se alcanza en la tierra, sino en el cielo. Y la vida humana es el teatro de una lucha cósmica entre la bondad de Dios y la maldad de los espíritus rebeldes. Toda la historia humana es el majestuoso desarrollo del plan de salvación divina, el momento decisivo del cual está señalado por la aparición de la iglesia. A partir de ese momento, la unidad de la especie significa la unidad de la fe cristiana bajo la dirección de la iglesia. Sería fácil inferir de ello que el estado tiene lógicamente que convertirse en mero "brazo secular" de la iglesia, pero la inferencia no es necesaria y las circunstancias de la época eran tales que San Agustín no hubiera podido deducirla. Su teoría de la relación entre los gobernantes seculares y los jerarcas eclesiásticos no era más precisa que la de otros escritores de su tiempo y, en consecuencia, en las posteriores controversias respecto a este punto, ambos bandos pudieron invocar su autoridad. Pero hizo indiscutible para muchos siglos la concepción de que, bajo la nueva ley, el estado tiene que ser cristiano, servir a una comunidad que es una por virtud de una común fe cristiana y servir a una vida en la que los intereses espirituales se encuentran indiscutiblemente por encima de todos los demás y contribuir a la salvación humana manteniendo la pureza de la fe. Como dijo James Bryce, la teoría del Sacro Imperio Romano se basó en la Ciudad de Dios agustiniana. Pero la concepción no desapareció en modo alguno con la decadencia del Imperio. Ninguna idea era más difícil de captar para un pensador del siglo XVII que la noción de que el estado pudiera apartarse por entero de todos los problemas de creencia religiosa. Aun en el siglo XIX, Gladstone pudo sostener todavía que el estado tenía una conciencia que le permitía distinguir entre la verdad y la falsedad religiosa.

San Agustín expone del modo más vigoroso posible la necesidad de que una verdadera república sea cristiana. Oponiéndose a las posiciones mantenidas por Cicerón y por otros escritores precristianos de que corresponde a una verdadera república la tarea de realizar la justicia, sostuvo que ningún imperio pagano podía ser capaz de realizarla. Es una contradicción en los términos decir que un estado puede dar a cada uno lo suyo mientras que su constitución misma niega a Dios la adoración que se le debe.[14] La filosofía de la historia de San Agustín le obligaba a admitir que los imperios precristianos habían sido —en un cierto sentido— estados, pero para él era claro que no podían haberlo sido en el pleno sentido de la palabra que era aplicable después del establecimiento del cristianismo. Un estado justo tiene que ser un estado en el que se enseñe la creencia en la verdadera religión y, acaso también, aunque San Agustín no lo dice directamente, un estado en el que esa religión esté apoyada por la ley y la autoridad. Después del advenimiento del cristianismo ningún estado puede ser justo, a menos que sea también cristiano, y un gobierno considerado aparte de su relación con la iglesia estaría desprovisto de justicia. Así, pues, el carácter cristiano del estado estaba inserto en el principio universalmente admitido de que su finalidad es realizar la justicia y el derecho. De

[14] Ha sido materia de controversia la significación del hecho de que San Agustín discuta la definición del estado formulada por Cicerón. C. H. McIlwain (*The Growth of Political Thought in the West*, 1932, pp. 154 ss.) se ha opuesto, a mi entender con acierto, a la interpretación dada por A. J. Carlyle y J. N. Figgis.

un modo u otro el estado tenía que ser también una iglesia, ya que la forma última de organización social era religiosa, aunque todavía podía ser objeto de controversia la forma que debiera adoptar la unión.

La explicación dada hasta ahora de las ideas políticas de San Ambrosio y San Agustín subraya la autonomía de la iglesia en cuestiones espirituales y la concepción del gobierno compartido por dos órdenes, el real y el clerical. Tal posición implicaba no sólo la independencia de la iglesia, sino también la del gobierno secular, mientras éste actuase dentro de su jurisdicción propia. El deber de obediencia cívica, de sujeción a las potestades que son, que San Pablo había expresado de modo tan vigoroso en el capítulo XIII de la *Epístola a los romanos*, no quedaba en modo alguno sobreseído por el creciente poder de la iglesia. Es un hecho interesante, que pone de manifiesto la ausencia de toda intención por parte de los eclesiásticos de esta época de invadir las prerrogativas del gobierno civil, el de que las afirmaciones más vigorosas de la santidad de los gobernantes seculares formuladas por cualquiera de los Padres, aparezcan en los escritos del grande y poderoso papa al que se ha denominado padre del pontificado medieval. El asombroso éxito logrado por San Gregorio al asegurar la defensa de Italia contra los lombardos, y su influencia en favor de la justicia y el buen gobierno en la Europa occidental y el norte de África, realzaron enormemente el prestigio de la sede romana, en tanto que la debilidad del poder secular obligó prácticamente al papa a asumir los poderes de gobernante político. Sin embargo, San Gregorio es el único de los Padres que habla de la santidad del gobierno político en un lenguaje que sugiere la existencia de un deber de obediencia pasiva.

La opinión de San Gregorio parece ser la de que un gobernante malvado tiene derecho no sólo a la obediencia —cosa que probablemente habría admitido cualquier escritor cristiano—, sino aun a la obediencia silenciosa y pasiva, opinión no expuesta con igual fuerza por ningún otro de los Padres de la Iglesia. Así, en su *Regulae Pastoralis*, que habla de la clase de admonición que deben dar los obispos a sus ovejas, afirma del modo más categórico, no sólo que los súbditos tienen que obedecer, sino que no deben juzgar o criticar las vidas de sus gobernantes.

> Porque los actos de los gobernantes no han de ser heridos con la espada de la lengua, ni siquiera cuando se juzgue con razón que deben ser reprendidos. Pero si alguna vez, aunque sea en lo más mínimo, la lengua resbala, el corazón tiene que inclinarse con la aflicción de la penitencia, a fin de que pueda volver sobre sí y, cuando ha ofendido a la potestad puesta sobre él, tema el juicio de aquél que puso el poder sobre él.[15]

Esta concepción de la santidad del gobierno no dejaba de ser natural en una época en que la anarquía había llegado a ser un peligro mayor que el control de la iglesia por los emperadores. A pesar de que Gregorio ejercía una autoridad, tanto secular como eclesiástica, que virtualmente era regia, hay una notable diferencia de tono entre sus cartas a los emperadores y las audaces protestas y reprobaciones que surgieron de la pluma de San Ambrosio.[16] Gregorio protesta contra los actos que considera no canónicos, pero no se niega a obedecer. Su posición parece ser que el emperador tiene poder para hacer aun lo injusto, siempre que, naturalmente, quiera arriesgarse a la condenación eterna. No sólo es de Dios el poder del gobernante, sino que no hay nadie, salvo Dios, superior al emperador. Los actos del gobernante están, en último término, entre Dios y su conciencia.

[15] Tomado de Carlyle, *op. cit.*, vol. I, p. 152, n. 2.
[16] Véase las cartas reproducidas por Carlyle en *op. cit.*, vol. I, pp. 153 ss.

LAS DOS ESPADAS

La posición característica desarrollada por los pensadores cristianos en la época patrística implicaba una organización y dirección duales de la sociedad humana en interés de las dos grandes clases de valores que debían ser conservados. Los intereses espirituales y la salvación eterna están bajo la guarda de la iglesia y forman la provincia especial de la enseñanza, dirigida por el clero; los intereses temporales o seculares y el mantenimiento de la paz, el orden y la justicia, corresponden a la guarda del gobierno civil y constituyen los fines que deben lograrse mediante los esfuerzos de los magistrados. Entre ambos órdenes, el del clero y el de los magistrados civiles, debe prevalecer un espíritu de mutua ayuda. Esta doctrina de la mutua ayuda apenas dejaba línea que no pudiera atravesarse legítimamente en caso de emergencia que amenazase con la anarquía en lo temporal o con la corrupción en lo espiritual. Pero, a pesar de la vaguedad de la definición, se sentía que tales ocasiones extraordinarias no destruían el principio de que ambas jurisdicciones debían permanecer invioladas, respetando cada una los derechos ordenados por Dios para la otra.

Se denomina con frecuencia a tal concepción "doctrina de las dos espadas" o de las dos autoridades, que recibió autorizada exposición a fines del siglo v, en boca del papa Gelasio I. Se convirtió en tradición aceptada de la primera parte de la Edad Media, y cuando la rivalidad entre el papa y el emperador convirtió la relación entre lo espiritual y lo temporal en materia de controversia, constituyó el punto de partida de las posiciones de ambos bandos. Probablemente la concepción de una sociedad sometida a una autoridad dual, presidida por jerarquías gemelas con diferente jurisdicción cada una de ellas, siguió siendo, aun en la época de la controversia, el ideal de la mayoría de los hombres de opiniones moderadas que se inclinaban a rechazar con disgusto las pretensiones extremas de ambas partes. Como Gelasio escribía a un emperador de Contantinopla, y siempre con objeto de defender lo que entonces llegó a ser doctrina ortodoxa en Occidente contra las herejías que continuaban resurgiendo una y otra vez en Oriente como eco de la gran disputa trinitaria del siglo anterior, siguió naturalmente la línea ya expuesta por San Ambrosio. En cuestiones doctrinales el emperador debe subordinar su voluntad al clero y tiene que aprender más bien que presumir enseñar. Se sigue de ello que la iglesia, por intermedio de sus jerarcas y ministros, tiene que tener jurisdicción sobre todas las materias eclesiásticas, ya que es indudable que de otro modo no puede ser una institución independiente y autonónoma.

> Dios no ha querido que los maestros y sacerdotes de la religión cristiana estén gobernados por las leyes civiles ni las potestades seculares, sino por los pontífices y sacerdotes.[17]

Acorde con este principio, Gelasio sostiene que, al menos allí donde van envueltas materias espirituales, los eclesiásticos deben ser juzgados ante tribunales eclesiásticos por los delitos que cometieren, y no por las autoridades seculares.

El principio filosófico que hay tras esta deducción práctica es la teoría, totalmente acorde con la enseñanza de San Agustín, de que la distinción entre lo espiritual y lo temporal constituye una parte esencial de la fe cristiana y, en consecuencia, una norma que debe aplicar todo gobierno que siga la ley cristiana. La combinación en las mismas manos de la autoridad secular y la espiritual es una institución típicamente pagana, legítima acaso antes del advenimiento de Cristo,

[17] Tomado de Carlyle, *op. cit.*, vol. I, p. 187, n. 2.

pero artificio claramente demoniaco después de ese momento. A consecuencia de la debilidad humana y para domeñar la arrogancia natural y el orgullo, Cristo decretó la separación de los dos poderes; en consecuencia, Cristo fue el último que pudo haber tenido legítimamente ambos poderes, regio y sacerdotal. Bajo la ley cristiana es ilegítimo que el mismo hombre sea a la vez monarca y sacerdote. Es cierto que cada poder necesita del otro:

> Los emperadores cristianos necesitan de los pontífices para la vida eterna y los pontífices emplean las disposiciones imperiales para ordenar el curso de los asuntos temporales.[18]

Pero la responsabilidad del sacerdote es más pesada que la del gobernante secular, ya que el Día del Juicio es responsable de las almas de todos los cristianos, sin exceptuar las de los propios gobernantes. En ningún caso es justo que cualquiera de los poderes ejerza la autoridad propia del otro.

La concepción de una sociedad cristiana universal transmitida por los Padres de la Iglesia a la Edad Media difería, pues, fundamentalmente de la antigua idea de una comunidad universal y también de las ideas de iglesia y estado que vinieron a prevalecer en la Edad Moderna. Difería de estas últimas porque la iglesia, tal como la concebían los Padres, no era un grupo distinto de personas unido por una aceptación voluntaria de la doctrina cristiana; en su concepto, la iglesia era tan universal como el imperio, porque ambos incluían a todos los hombres. La humanidad formaba una sola sociedad bajo dos gobiernos, dotado cada uno de ellos de sus normas jurídicas propias, sus propios órganos legislativos y administrativos y sus propios derechos. Sin embargo, esta concepción era diferente de todo lo que había prevalecido en la antigüedad pre-cristiana, porque dividía la lealtad y la obediencia de los hombres entre dos ideales y dos gobiernos. Al dar a la comunidad universal una interpretación religiosa como participación en el plan divino de salvación humana, el cristianismo añadió a la exigencia de justicia en el estado terreno la obligación de mantener una pureza de culto que hiciese de esta vida la puerta de entrada a la ultraterrena. La idea de la obligación cristiana se sobrepone a la del derecho terreno y, además y por encima de la ciudadanía del estado y al lado de ella la doctrina colocaba la pertenencia a una compañía celestial. Colocaba de este modo al cristiano bajo un derecho y un gobierno dobles. Este doble aspecto de la sociedad cristiana dio por resultado un problema único que acaso ha contribuido en último término más que ningún otro a las propiedades específicas del pensamiento político europeo. Mucho después del periodo en que la relación entre las dos autoridades constituyó el problema central de las controversias, la creencia en la autonomía espiritual y el derecho de libertad espiritual dejó un residuo sin el cual serían muy difíciles de entender las ideas modernas de intimidad y libertad individuales.

BIBLIOGRAFÍA ESCOGIDA

H. X. Arquillière, *L'augustinisme politique: Essai sur la formation des théories politiques du moyen-âge*, segunda edición revisada, 1955.

Ernest Barker, "The Roman Conception of Empire", en *The Legacy of Rome*, ed. por Cyril Bailey. Oxford, 1923. (Reeditado en *Church, State, and Education*. Ann Arbor, Mich., 1957.)

Norman H. Baynes, *The Political Ideas of St. Augustine's De civitate Dei*. Historical Association Pamphlet no. 104. Londres, 1936.

[18] Gelasio, *Tractatus*, IV, 11. Tomado de Carlyle, *op. cit.*, vol. I, pp. 190 s., n. 1.

Edwyn R. Bevan, "The Prophet of Personality", en *Hellenism and Christianity*. Londres, 1930.
Louis Bréhier, *Grégoire le Grand*. París, 1938.
R. W. Carlyle y A. J. Carlyle, *A History of Mediaeval Political Theory in the West*, 6 vols. Londres, 1903-1936, vol. I (1903), parte III.
Charles N. Cochrane, *Cristianismo y cultura clásica*, trad. española de José Carner. México, Fondo de Cultura Económica, 1949.
G. G. Coulton, *Studies in Medieval Thought*. Londres, 1940, caps. II-III.
F. Homes Dudden, *The Life and Times of St. Ambrose*, 2 vols. Oxford, 1935.
Guglielmo Ferrero, *The Ruin of the Ancient Civilization and the Triumph of Christianity*, trad. de Lady Whitehead. Nueva York, 1921.
John Neville Figgis, *The Political Aspects of St. Augustine's City of God*. Londres, 1921.
Étienne Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*. París, 1931, cap. IV.
Étienne Gilson, *Les métamorphoses de la Cité de Dieu*. Lovaina, 1952.
S. L. Greenslade, *Church and State from Constantine to Theodosius*. Londres, 1954.
W. H. Hutton, "Gregory the Great", en *Cambridge Medieval History*, vol. II (1913), cap. VIII B.
Walter W. Hyde, *Paganism to Christianity in the Roman Empire*. Filadelfia, 1946.
T. M. Lindsay, "The Triumph of Christianity", en *Cambridge Medieval History*, vol. I (1911), cap. IV.
C. H. McIlwain, *The Growth of Political Thought in the West, from the Greeks to the End of the Middle Ages*. Nueva York, 1932, cap. V.
Edward M. Pickman, *The Mind of Latin Christendom*. Londres, 1937, cap. II.
Sir William M. Ramsay, *The Church in the Roman Empire before A. D. 170*, segunda edición revisada. Londres, 1893, cap. XV.
H. F. Stewart, "Thoughts and Ideas of the Period [The Christian Roman Empire]", en *Cambridge Medieval History*, vol. I (1911), cap. XX.

XI. EL PUEBLO Y SU LEY

El periodo patrístico, que llega hasta el siglo VI o VII, pertenece todavía a la Antigüedad. Pese a los grandes cambios —sociales, económicos y políticos— ocurridos en los seis primeros siglos de la era cristiana, tanto Séneca como San Gregorio son romanos. Ambos vivieron en el círculo de las ideas políticas romanas; para ambos la única entidad política con sentido era el imperio; y ambos concuerdan sustancialmente en sus principales concepciones acerca del estado y el derecho. Ni siquiera la conversión de la iglesia en institución social autónoma, ni la necesidad que en la época de San Gregorio obligó a éste a ocupar el sitio dejado vacante por la caída del Imperio, habían sido bastante para quebrar la continuidad del mundo antiguo. Pero entre los siglos VI y IX las fortunas políticas de la Europa occidental pasaron definitivamente a manos de los invasores germánicos, cuyo choque contra la antigua estructura imperial había acabado por romperla. Aunque Carlomagno adoptara los títulos de emperador y augusto, y tanto los escritores seglares como los clérigos pintasen su reino como reencarnación de Roma, ningún esfuerzo de imaginación, por grande que sea, puede convertir en romanos a Carlomagno y a los hombres que colaboraron en su gobierno. El Imperio romano, retirado a Oriente, había dejado a Roma, por no hablar de las provincias occidentales, sin una sombra siquiera de poder imperial; la iglesia romana, separada de la iglesia de Constantinopla por el problema de la ortodoxia del culto de las imágenes, se había convertido en la iglesia de la Europa occidental; y debido al poder herético lombardo, el obispo de Roma había hecho una alianza con el reino franco que convertía al papa en efectivo gobernante temporal de la Italia central. La propia conquista bárbara, junto con los cambios sociales y económicos que la acompañaron, habían hecho imposible el gobierno en gran escala. Tanto política como intelectualmente, la Europa occidental estaba comenzando a girar alrededor de un centro propio, en vez de ser mero *hinterland* de un mundo cuyo centro era la cuenca del Mediterráneo.

Desde el siglo VI hasta el IX, la situación de Europa no permitió mucha actividad filosófica o teórica y los bárbaros germanos no eran aún capaces de captar —no digamos nada de ampliar— los restos del saber antiguo que estaban a su disposición. El carácter relativamente ordenado de la época de Carlomagno, con su breve resurrección del saber, no fue sino un episodio. Nuevas invasiones bárbaras producidas en los siglos X y XI —noruegos en el norte y hunos en el este— volvieron a amenazar con reducir a Europa a una situación de anarquía. Hasta la última parte del siglo XI, cuando comenzó la gran controversia entre las autoridades espirituales y temporales, no volvió a haber un estudio activo de ideas políticas. Sin embargo, con este grande y violento corte de la historia social y política que separa el mundo antiguo del medieval, no se produjo un apartamiento consciente e intencional de las concepciones políticas que llevaban la sanción de la antigüedad cristiana. Siguió siendo ilimitada la reverencia tributada a la Escritura, a la autoridad de los Padres de la Iglesia y a la tradición de ésta y aun a los antiguos escritores paganos como Cicerón. La validez del derecho natural y su autoridad obligatoria sobre gobernantes y súbditos, la obligación de los reyes de gobernar justamente y de acuerdo con la ley, la santidad de la autoridad constituida tanto en la iglesia como en el estado y la unidad de la cristiandad bajo los poderes paralelos del *imperium* y el *sacerdotium* eran cuestiones sobre las que existía un acuerdo completo y universal.

Sin embargo, hay que tomar en cuenta la aparición en los primeros tiempos

de la Edad Media de ideas sobre el derecho y el gobierno que no habían existido en la Antigüedad y que, sin embargo, con su gradual incorporación a los modos comunes de pensamiento, tuvieron una importante influencia sobre la filosofía política de la Europa occidental. De algunas de estas ideas puede decirse que, en algún sentido peculiar, fueron germánicas; por lo menos pertenecían a los pueblos germánicos. Pero no es necesario adoptar el mito de que el pensamiento germánico tuviera un aura propia. Las ideas de los pueblos germánicos acerca del derecho eran, en términos generales, semejantes a las de otros pueblos bárbaros de organización tribal y hábitos de vida seminómadas. Esas ideas se fueron desarrollando en contacto con los vestigios del derecho romano y bajo la presión de las circunstancias políticas y económicas que eran muy semejantes en todas partes de la Europa occidental. El propósito de este capítulo consiste en describir brevemente algunas de esas nuevas concepciones que se abrieron paso en el pensamiento político de comienzos de la Edad Media y que, como la antigua tradición derivada de los Padres de la Iglesia, llegaron a ser universalmente aceptadas.

LA OMNIPOTENCIA DEL DERECHO

Puede resumirse la más significativa de las nuevas ideas jurídicas diciendo que los pueblos germánicos concebían el derecho como algo perteneciente al pueblo o a la tribu, casi como un atributo del grupo o una propiedad común que lo mantuviera unido. Cada uno de los miembros de éste vivía dentro de la "paz" del pueblo, y el derecho establecía especialmente las normas necesarias para impedir que se quebrantase la paz. La proscripción, castigo primitivo del crimen, ponía a un hombre fuera de la paz del pueblo; el daño infligido a una persona o familia determinada, equivalente primitivo del delito, le ponía fuera de la paz de la parte lesionada, y el derecho establecía la composición mediante la cual podía impedirse la lucha privada y restablecerse la paz. En esta primera etapa el derecho germánico no era escrito, sino que se componía de costumbres perpetuadas oralmente, que constituían, por así decirlo, el saber que permitía mantener la vida pacífica de la tribu. El derecho es, desde luego, "en todos los casos el derecho de la tribu o pueblo al que gobierna y corresponde a todos los miembros de la tribu por el hecho de serlo".[1] Esto era consecuencia natural del hecho de que el pueblo al que pertenecía el derecho estaba aún muy poco ligado al suelo —puesto que no hacía mucho que había abandonado los hábitos nómadas de vida— y a que la agricultura tenía aún relativamente poca importancia.

Así ocurrió que los pueblos bárbaros que se abrieron camino por las tierras del Imperio romano llevaron con ellos su derecho, el cual siguió siendo atributo personal de cada uno de sus miembros, incluso aunque se estableciese entre personas regidas por el derecho romano. Este era el estado de cosas existente cuando se empezó a poner por escrito los diversos derechos germánicos, en latín y no en las lenguas germánicas, entre los siglos VI y VIII. Los "códigos bárbaros" formulados en los reinos de los ostrogodos, lombardos, borgoñones, visigodos y las diversas ramas de los francos, contenían no sólo un intento de poner por escrito las costumbres germánicas para uso de los habitantes germanos, sino con frecuencia una formulación de derecho romano para los habitantes romanos. Entre los romanos se aplicaba aún un resto del derecho romano; entre personas de origen germánico seguía siendo obligatoria la forma apropiada de derecho germánico. Como en muchas localidades hubo frecuentes conflictos de normas

[1] Munroe Smith, *The Development of European Law* (1928) p. 67.

jurídicas, con el transcurso del tiempo se fueron desarrollando reglas complicadas para resolver los casos en que las partes eran de diferente derecho, de modo análogo a como el derecho moderno tiene preceptos para resolver las cuestiones que de un modo u otro afectan a los derechos de diversos estados.[2] La idea de que el derecho que corresponde a una persona es consecuencia de la pertenencia a un pueblo o tribu persistió mucho tiempo después de que el grupo hubo cesado de ser un grupo unificado distinto de los otros grupos y de que ocupaba un lugar propio y fijo.

Sin embargo, a medida que progresaba la amalgama de pueblos romanos y germánicos, esta concepción de que el derecho es un atributo personal cedió gradualmente paso a la concepción de que el derecho sigue a la localidad o territorio. Son evidentes las ventajas que presenta esta última concepción para conseguir una administración ordenada y unificada, y la celeridad con que la idea fue ganando terreno dependió probablemente del éxito logrado por los reyes en la empresa de reunir la administración en sus manos. Relativamente pronto, a mediados del siglo VII, hubo un código de derecho común para los súbditos, tanto romanos como godos, del reino visigodo de España. En el imperio franco, en el que la diversidad de normas jurídicas era muy grande, el proceso fue más lento y muy irregular. El derecho del rey era siempre territorial (aunque no siempre uniforme en todo el territorio) y, en conjunto, era sin duda mejor que el antiguo derecho del pueblo (personal), y su administración era también mejor. A comienzos del siglo IX en algunas partes del imperio franco el castigo de los crímenes por el derecho de la localidad en donde se habían cometido comenzó a desplazar al derecho personal. En algunas ramas jurídicas en las que estaba especialmente interesada la iglesia, como por ejemplo el matrimonio, la influencia de aquélla operó también en contra de la diversidad de normas jurídicas. Es imposible descubrir los procesos mediante los cuales se produjo el cambio, pero sí sabemos que en el curso del tiempo —como tiende siempre a ocurrir en una comunidad sedentaria— el derecho se transformó en costumbre local, y el principio que regulaba su aplicación empezó a ser territorial y no tribal. Sin embargo, esa costumbre local no era idéntica al derecho del rey, ni al derecho común de todo un reino. La diversidad jurídica, especialmente en materia de derecho privado, persistió en mayor o menor grado en todas partes, según cuál fuese el éxito logrado por el rey en la tarea de extender la jurisdicción de sus tribunales. Por ejemplo, en Francia el derecho privado siguió siendo en gran parte local hasta después de la Revolución, aunque el derecho administrativo se había unificado hacía mucho tiempo. Por el contrario, en Inglaterra, debido sobre todo al mayor poder de los reyes normandos, el derecho había llegado a ser sustancialmente común a fines del siglo XII.

A través de los cambios que transformaron el derecho de práctica tribal en atributo personal y de atributo personal en costumbre local, persistía en cierto modo la concepción de que el derecho pertenece esencialmente a un pueblo o grupo. Esta idea no comportaba, sin embargo, la de que el derecho fuese criatura del pueblo, dependiente de su voluntad y susceptible de ser modificado o hecho por ésta. El orden de ideas era más bien el contrario. De modo análogo a como se podía identificar a un cuerpo vivo con el principio de su organización, se concebía que el pueblo como cuerpo comunal era creación de su derecho. En realidad, no se suponía que el derecho lo hiciese nadie, ni un individuo ni el

[2] Puede verse una breve exposición histórica de los códigos bárbaros en la *op. cit.* de Munroe Smith, libro II.

pueblo. Se imaginaba como algo tan permanente y tan inmutable como cualquier cosa que pudiera tener esos caracteres en la naturaleza, "una permanente omnipresencia en el cielo", como dijo el magistrado Holmes en una de sus célebres opiniones. Pero el derecho, tal como se le concebía popularmente en la Edad Media, no estaba en modo alguno sólo en el cielo. Era más bien una atmósfera circundante que se extendía del cielo a la tierra y penetraba en todos los rincones y fisuras de las relaciones humanas. Es cierto, como se ha dicho antes, que en la Edad Media todo el mundo, tanto los juristas como los profanos en derecho, creían en la realidad del derecho natural, pero esa creencia no se agotaba de ninguna manera en la extraordinaria reverencia en que se tenía al derecho. Se creía, en sentido literal, que todo derecho era eternamente válido y hasta cierto punto sagrado, ya que se concebía que la providencia divina era una fuerza omnipresente que afectaba a las vidas de los hombres en sus detalles más insignificantes. La costumbre, que tenía sus raíces en los usos sociales no estaba separada en ningún sentido del derecho natural, sino que se sentía más bien que era una estaca del gran árbol del derecho que crecía de la tierra hasta el cielo y a la sombra del cual se desarrollaba toda la vida humana. Cuando volvió a haber profesionales del derecho, tanto civilistas * como canonistas identificaron el derecho con la justicia y la equidad y concibieron el derecho humano y el divino como formando una sola pieza.[3] Pero esta teoría no era sino una reexposición erudita de lo que todo el mundo daba por sentado sin discusión.

DESCUBRIMIENTO Y DECLARACIÓN DEL DERECHO

Esta ramificación del derecho por todas las relaciones de la vida, como si fuese una estructura permanente dentro de la cual se desarrollasen todos los asuntos humanos, no es una concepción fácil de comprender en una época en que la legislación se produce diariamente y mediante procesos que aun el hombre más optimista dudaría mucho antes de identificarlos con la providencia divina. Sin embargo, no dejaba de ser natural en una sociedad en la que apenas puede decirse que se produjera legislación en el sentido moderno de norma promulgada. Una sociedad de estructura económica y social simple cambia con relativa lentitud y sus miembros creen que cambia aún con mayor lentitud de lo que con frecuencia ocurre. Se concibe que la costumbre inmemorial cubre todos los problemas sobre los que es necesario pronunciar un juicio, y durante periodos considerables de tiempo esto puede ser casi verdad. Cuando deja de serlo, la explicación natural no es la de que se necesita hacer un nuevo derecho, sino la de que es necesario descubrir lo que significa en realidad el antiguo. Recíprocamente, el hecho de que un estado de cosas haya existido durante un tiempo considerable crea la presunción de que es justo y legítimo. Esto, como ha señalado el profesor Munroe Smith,[4] era el supuesto latente en todo el procedimiento de encuesta *(enqueste)*, tan utilizado en los derechos franco y normando y que con el tiempo dio por resultado la institución inglesa del jurado. Desde este punto de vista es correcto decir que el derecho se "descubre" y no se crea, pero sería enteramente inapropiado decir que existe ningún cuerpo cuya misión sea crear el derecho. Cuando mediante una investigación o de cualquier otro modo se ha encontrado cuál es el derecho

* La palabra civilista se usa aquí, naturalmente, referida a quienes manejaban el *Corpus Iuris Civilis* romano, no a lo que hoy se entiende como derecho civil. [T.]

[3] Se pueden encontrar muchas citas en este sentido en la *op. cit.* de Carlyle, vol. II (1909), parte I, caps. II-VI; parte II, caps. II-VI.

[4] *Op. cit.*, p. 143.

relativo a algún punto importante, el rey u otra autoridad adecuada puede exponer el descubrimiento en una "ley" (*statute*) o una *assisa* * para que pueda ser conocido y generalmente seguido, pero esto no implicaría para ninguna persona que se moviese en este círculo de ideas que la norma declarada como tal no había sido anteriormente válida. La poderosa influencia de la costumbre en las ideas jurídicas de la Edad Media se pone de manifiesto por el hecho de que aun después de la resurrección del estudio del derecho romano, algunos juristas creían que la costumbre "funda, abroga e interpreta" el derecho escrito, aunque desde luego otros afirman lo contrario.[5] Los decretos o capitulares de los reyes francos no eran, pues, legislación en ningún sentido que modernamente pueda darse a esta palabra. Podían dar instrucciones a los comisarios reales respecto a cómo resolver determinadas clases de asuntos, ya fuese para todo el reino o para alguna parte de él, pero, a juicio de los contemporáneos, no sancionaban la norma. Decían simplemente lo que la sabiduría del consejo real, a la luz de la práctica predominante, había descubierto que era el derecho.

Tal declaración del derecho se hacía naturalmente en nombre de todo el pueblo, o al menos en nombre de alguien a quien se consideraba competente para hablar en nombre de todo el pueblo. Como el derecho era algo que pertenecía al pueblo y había existido desde tiempo inmemorial, aquél debía ser consultado cuando se había de hacer una declaración importante de las disposiciones jurídicas. Así, ya en el siglo VI, las capitulares de los reyes merovingios contienen al parecer, como cosa de rutina, la afirmación de que la capitular se publica después de haber consultado con "nuestros hombres principales", o con los "obispos y nobles", o que la decisión la ha tomado "todo nuestro pueblo".[6] En el siglo IX se encuentran constantemente afirmaciones semejantes, con tanta frecuencia que el derecho parece haber sido publicado regularmente en nombre del pueblo, en el entendido de que su consentimiento es un importante factor de su validez. Sin embargo, el término "consentimiento" se refería probablemente menos a un acto de voluntad que al reconocimiento de que el derecho es realmente tal como se declara. Así, por no citar más que un ejemplo, Carlomagno utilizó la siguiente fórmula de promulgación: "Carlos, serenísimo emperador..., junto con los obispos, abades, condes, duques y todos los fieles de la iglesia cristiana, y con su consentimiento y consejo, ha decretado lo siguiente..., con objeto de que todos y cada uno de sus fieles vasallos, que han confirmado estos decretos con su propia mano, puedan hacer justicia y para que todos sus fieles vasallos puedan mantener el derecho".[7] En una frase muy conocida, un edicto del año 864 expone el principio en términos generales: "Porque la ley se hace con el consentimiento del pueblo y mediante la declaración (*constitutione*) del rey..." Lo que sigue es un ejemplo tomado al azar de la historia inglesa del siglo XII: "Esta es la *assisa* de nuestro señor el rey Enrique, hijo de Matilde, en Inglaterra, acerca de los bosques y su caza, por

* La palabra *assisa* (*assise*, *assize*) hace referencia a asambleas medievales de funciones diversas, principalmente lo que hoy denominaríamos judiciales y legislativas y también a las decisiones o decretos de tales asambleas. [T.]

5 Carlyle analiza las opiniones de los civilistas de los siglos XI y XII sobre esta materia en *op. cit.*, vol. II, parte I, cap. VI, y las de los canonistas de los siglos XII y XIII en la parte II, cap. VIII del mismo volumen.

6 En *Monumenta Germaniae Historica* (citada en lo sucesivo como *M. G. H.*), *Leges*, sec. II, vol. I, pp. 8 ss., se encuentran muchos ejemplos de decretos que contienen estas expresiones u otras semejantes.

7 *M. G. H.*, *Leges*, sec. II, vol. I, nº 77. Carlyle, *op. cit.*, vol. I, cap. XIX, da muchos ejemplos de estas fórmulas.

consejo y asentimiento de los arzobispos, obispos y barones, condes y nobles de Inglaterra, celebrada en Woodstock".[8]

Podría darse un número prácticamente ilimitado de ejemplos, tomados tanto de los primeros como de los últimos tiempos de la Edad Media, de esta convicción de que el derecho pertenece al pueblo al que gobierna y se pone de manifiesto por el hecho de que aquél lo observe o, en caso de duda, por la declaración de algún cuerpo legítimamente constituido para determinar qué es el derecho. Pero bastará con dos. Uno de ellos es la narración que hace Jean d'Ibelin, que escribe en el siglo XIII, de cómo se hicieron las assisas de Jerusalén unos dos siglos antes. Dice que el duque Godofredo ordenó "a los sabios que preguntasen a las gentes de diversas tierras que allí [en Jerusalén] estaban cuáles eran los usos de sus tierras". Entonces, con el consejo y consentimiento del patriarca y de los príncipes y barones, "escogió lo que le pareció bueno e hizo assisas y usos para que fuesen observados, mantenidos y usados en el reino de Jerusalén".[9] Como historia, esta narración carece de todo valor, pero muestra admirablemente cuál creía el autor que era el proceso de formular un cuerpo legal. Después de haberse asegurado de cuál era la práctica existente consultando a los informados, y después de que los versados en materia jurídica habían descubierto cuáles eran las prácticas que debían ser obligatorias, se ponía por escrito el resultado y era promulgado por el rey para que no pudiera haber más dudas respecto a él. A Jean d'Ibelin no se le ocurre la idea de que Godofredo o ninguna otra persona hayan creado el derecho. Y para averiguar cuál es el derecho, hay que consultar, naturalmente, a quienes lo poseen.

El segundo ejemplo es inglés y presenta cierto interés porque pertenece a una fecha en la que estaba a punto de modelarse la constitución medieval. Después de la batalla de Lewes (1264), que llevó directamente a la convocatoria del Parlamento Modelo, un partidario de Simón de Monfort celebró la victoria con un curioso poema en el que se exponía la concepción que del derecho tenían los rebeldes:

> Por consiguiente, que la comunidad del reino aconseje y que se sepa lo que piensa la generalidad, que es quien conoce mejor sus propias leyes. Y tampoco son tan ignorantes los hombres del país que no conozcan mejor que los extranjeros las costumbres de su propio reino que les han sido transmitidas por sus antepasados.[10]

La creencia en que el derecho es algo que pertenece al pueblo y se aplica o modifica con su aprobación y consentimiento era, pues, universalmente aceptada. Pero en lo que se refiere al procedimiento de gobierno, la creencia era muy vaga. No implicaba ningún aparato definido de representación y tenía, en realidad, una antigüedad de varios siglos antes de que el constitucionalismo medieval tomase forma en cuerpos tales como los parlamentos que aparecieron en los siglos XII y XIII. No había, ni hay en realidad, nada esencialmente incongruente en la idea de que una localidad, un burgo o aun todo un pueblo, pudiera tomar decisiones, presentar sus agravios, ser llamado a cuentas por su negligencia y dar su aprobación a políticas que habían de requerir para su puesta en práctica dinero o soldados aportados por aquéllos. Modernamente existe la convención de que todo esto lo hacen unos

8 *Assisa* de Enrique II en Woodstock, 1184, Stubbs, *Select Charters*, novena edición (1913), p. 188; trad. en Adams y Stephens, *Select Documents of English Constitutional History* (1901), nº 18.

9 Carlyle, *op. cit.*, vol. III (1905), p. 43, n. 2.

10 Trad. por S. R. Gardiner, *Students' History of England*, vol. I (1899), p. 202.

representantes elegidos por el pueblo, pero todo el mundo sabe que con frecuencia la convención no responde a los hechos. En la realidad, una comunidad expresa su "opinión" por intermedio de unas pocas personas que, por una u otra razón, tienen importancia verdadera en el proceso de cristalización de esa cosa vaga a la que se denomina opinión pública. Mientras la comunidad se encuentre organizada de tal modo que esas pocas personas estén claramente designadas y mientras los problemas sean relativamente pocos y no estén sujetos a un cambio demasiado rápido, la representación puede ser bastante efectiva sin necesidad de mucho aparato. Históricamente, el aparato fue posterior a la idea de que el pueblo era un cuerpo que expresaba su espíritu corporativo por intermedio de sus magistrados y sus jefes naturales. Quiénes fueran esos jefes, cómo se les designase y aun quién fuese exactamente "el pueblo" al que representaban, son cuestiones que sólo llegaron a tener importancia primordial cuando se emprendió la tarea de crear los instrumentos para hacer efectiva la representacion. Acaso pueda verse todavía la vieja idea, en forma de ficción jurídica, en la teoría de Blackstone de que las leyes inglesas no se promulgan porque se concibe que todo inglés está presente en el parlamento.[11]

EL REY SOMETIDO A LAS LEYES

La creencia en que el derecho es algo que pertenece al pueblo y que su reconocimiento por éste tiene un papel importante en la determinación de lo que sea aquél, implica que el rey no es más que un factor en su creación o declaración. Por este motivo se creía, por lo general, que el propio rey está obligado a obedecer la ley del mismo modo que lo están sus súbditos. Desde luego, era evidente que los reyes, como los demás mortales, estaban sometidos a las leyes de Dios y de la naturaleza, pero no era esto lo que se quería decir con ello ni el punto verdaderamente importante. Como ya se ha dicho, la discriminación hecha entre las diversas clases de ley, divina y humana, no significaba que fuesen radicalmente distintas. Se concebía la ley como un medio que penetraba y controlaba toda clase de relaciones humanas, y entre otras la del súbdito con el gobernante. En consecuencia, se consideraba que el rey estaba obligado no sólo a gobernar con justicia y no de modo tiránico, sino también a administrar el derecho del reino tal como realmente era y como se podía averiguar consultando la práctica inmemorial. El rey no podía legítimamente dar de lado derechos garantizados a sus súbditos por la costumbre o que sus predecesores habían declarado ser ley del país. Así, por ejemplo, un escritor del siglo IX, el arzobispo Hincmar de Reims, dice:

> Los reyes y ministros de la república tienen sus leyes por las cuales deben gobernar a los que viven en cada provincia; tienen las capitulares de los reyes cristianos, progenitores suyos, que las promulgaron legítimamente con el consentimiento general de sus fieles vasallos.[12]

Y las capitulares abundan en promesas hechas por los reyes de dar a sus "fieles vasallos" las leyes que "vuestros antepasados tenían en el tiempo de nuestros antepasados",[13] y no oprimir a ninguno de ellos "contra la ley y la justicia". Esta última expresión no tiene ciertamente el sentido de la justicia abstracta, sino que es la

11 *Commentaries*, I, 185.

12 Tomado de Carlyle, *op. cit.*, vol. I, p. 234, n. 1.

13 En una declaración del rey franco Luis, hecha en Coblenza el año 860, *M. G. H.*, *Leges*, sec. II, vol. II, nº 242, 5.

justicia definida por las expectativas creadas por la práctica establecida. Con frecuencia los reyes hacían tales promesas en el acto de su coronación, incluyéndolas en el juramento que prestaban en aquél. Y tampoco era raro que les fuesen arrancadas por las medidas violentas de sus "fieles vasallos" cuando, sin tener el poder necesario, el rey se mostraba demasiado desdeñoso de los derechos y privilegios de que gozaban aquéllos. Pese a las vigorosas afirmaciones de San Gregorio en relación con la obediencia pasiva mencionadas en el capítulo anterior, era una creencia firmemente arraigada que tales medidas eran justificables en el caso de que hubiese una provocación adecuada. En efecto, en principio nadie dudaba de que un hombre tenía derecho, tanto por la ley divina como por la humana, al trato y la posición que él y sus antepasados habían gozado durante mucho tiempo o que le habían sido garantizados por un acto de un legislador anterior. El derecho creaba un vínculo obligatorio para todo el pueblo y para todo hombre, cualquiera que fuese el lugar que ocupase en la sociedad; y recíprocamente, garantizaba a todo hombre los privilegios, derechos e inmunidades propios de su rango. El rey no constituía excepción a esta regla general. Como gobernaba por la ley, estaba sometido a ella.

Pero aunque se concebía al rey como sometido a la ley, no sería exacto decir que lo estaba precisamente del mismo modo que los demás hombres. Más bien era que todo hombre tenía derecho a gozar del derecho de acuerdo con su rango y orden. La idea, firmemente arraigada, del *status*, hacía justificable prácticamente cualquier desigualdad concebible. Nadie negaba que la posición ocupada por el rey era, en muchos aspectos, única. Por virtud de su cargo tenía una gran responsabilidad con respecto al bienestar de su pueblo, una considerable discreción para adoptar medidas encaminadas a formentarlo y unos derechos imprescriptibles dentro de la esfera de deberes impuestos por su posición.[14] De acuerdo con lo que ya se ha dicho acerca de la vaguedad de las concepciones constitucionales, no podríamos esperar encontrarnos exactamente definidos los modos con arreglo a los cuales pudiera el rey ejercer sus poderes únicos con arreglo a derecho. Aun con los modernos artificios constitucionales es posible ampliar casi indefinidamente los poderes del gobierno para hacer frente a una situación de emergencia, mediante métodos que los tribunales habrán de considerar legales. Y en la Edad Media casi no había ningún procedimiento de definir con exactitud ninguna autoridad constitucional. Así, por ejemplo, se podía sostener a la vez que el rey estaba obligado por la ley y que, sin embargo, no se podía entablar ninguna acción contra él. Nadie dudaba de que había algunos límites que no podía sobrepasar sin violar la ley y los preceptos morales; por otra parte, nadie dudaba de que debía tener poderes no igualados por los de ninguno de sus súbditos. El rey era *singulis maior universis minor*.

En consecuencia, había una diferencia fundamental entre la concepción del rey implicada por las capitulares y la encarnada en el derecho romano. Es cierto que la teoría constitucional de los jurisconsultos romanos consideraba la autoridad legal del emperador como derivada del pueblo romano. En la famosa frase de Ulpiano se daba esta razón como justificativa de la legislación imperial. Pero la teoría del jurisconsulto consideraba la sesión de poder como irrevocable; una vez que el emperador ha sido investido de su autoridad, *quod principi placuit legis habet vigorem*. Por el contrario, la teoría medieval da por supuesta una cooperación continua entre el rey y sus súbditos, considerando a ambos, por así decirlo, como órganos del reino al que pertenece el derecho. La diferencia se puede explicar, en

[14] C. H. McIlwain, *op. cit.*, cap. VII.

parte, por las enormes diferencias existentes entre las sociedades en las que se desarrollaron esas dos concepciones del derecho. La tradición del derecho romano era la de una administración altamente centralizada, en la cual la legislación consciente formulada mediante los edictos imperiales, los senadoconsultos y las opiniones de los jurisconsultos, era materia de experiencia común, y el derecho de la cual había alcanzado un alto nivel de sistematización científica. Un reino medieval no estaba centralizado en la teoría ni en la práctica y acaso no haya nada tan recalcitrante a la sistematización lógica como la costumbre local. Se concebía vagamente al reino o al pueblo como una unidad organizada bajo su derecho y que incluía al rey junto con otros magistrados y personas que eran sus portavoces y órganos adecuados, pero no existía una definición precisa de los poderes y deberes de tales órganos ni conciencia de que debiesen estar estrictamente coordinados de tal modo que la autoridad emanase de una sola fuente. La concepción del poder delegado se entrecruzaba continuamente con la de que la autoridad tiene también una posición o *status* y es, por lo tanto, inherente a personas que, en otros aspectos, podrían ser consideradas como agentes del monarca. Aun en el siglo XVII, Sir Edward Coke podía pensar todavía que la corona, el parlamento y los tribunales del *common law* gozaban de poderes que, con arreglo a la ley del reino, les eran inherentes. El rey no era "jefe" del estado al modo como llegó a serlo en la era de la monarquía absoluta, a comienzos de la Edad Moderna. Aún menos se concebía al estado como "persona artificial", tal como la que han creado conscientemente los juristas para dar unidad de actuación a las funciones del gobierno.[15]

LA ELECCIÓN DE MONARCA

Se aclara más la relación del rey con el pueblo bajo el derecho del país y las concepciones políticas engendradas por esta relación, considerando el modo como se creía investido al rey de autoridad y lo que se consideraba como título legítimo para ocupar el trono. Las ideas medievales acerca de esta materia arrojan luz sobre las nociones corrientes del consentimiento del pueblo y la sumisión del monarca a la ley, y dan un excelente ejemplo de la falta de ideas jurídicas precisas acerca de lo que constituía un título legítimo de autoridad. Con arreglo a las ideas políticas actuales, un gobernante puede ser elegido o heredar su cargo, pero difícilmente puede hacer las dos cosas a la vez. El hecho extraño que ocurre con muchos reyes medievales es que, con arreglo a las ideas dominantes en su época, no sólo heredaban y eran elegidos, sino que gobernaban también "por la gracia de Dios", y los tres títulos no eran alternativos, sino que expresaban tres hechos relativos al mismo estado de cosas.

Este vago estado de espíritu puede aclararse con un ejemplo tomado de la realidad. Cuando en el año 817 Luis el Piadoso quiso proveer a la sucesión de sus hijos, expresó su decisión, junto con las razones en que se basaba, en la forma siguiente:[16] Cuenta primero cómo se habían reunido con arreglo a la costumbre "el sacro convento y la generalidad de nuestro pueblo" y cómo "repentinamente, por inspiración divina", sus leales súbditos le habían aconsejado que la sucesión del reino debía resolverse mientras Dios daba paz. Después de tres días de ayuno y oraciones, se puso de manifiesto,

[15] Véase la definición de estado formulada por John Chipman Gray, en *Nature and Sources of the Law*, segunda edición (1921), p. 65.

[16] *M. G. H., Leges*, sec. II, vol. I, nº 136. Trad. al inglés por E. F. Henderson, *Select Historical Documents of the Middle Ages* (1892), p. 201.

por la voluntad de Dios Todopoderoso, como creemos, que nuestros votos y los de todo nuestro pueblo concurrían en la elección de nuestro bien amado primogénito Lotario. Manifiesta tal divina ordenación, Nos y todo nuestro pueblo hemos querido que sea solemnemente coronado con la diadema imperial y hecho por voto común nuestro consorte y sucesor en el imperio, si Dios lo quiere así.

Después se tomaron determinadas provisiones respecto a los hijos más jóvenes, y las decisiones adoptadas fueron "puestas por escrito y confirmadas con nuestras manos para que, con ayuda de Dios, así como fueron hechas por voto común de todos, se conserven invioladas por la común devoción de todos".

Hay que notar que en esta elección de gobernante se afirman tres razones para la validez de la elección. En primer lugar, aunque esto no se subraya, Lotario era el primogénito del emperador. En segundo término, fue elegido, y se dice de su elección que fue un acto de todo el pueblo realizado "por voto común de todos". Y, en tercer lugar, se cree que la elección se ha hecho bajo la inspiración directa de Dios. El título de Lotario a la corona se basaba, pues, en la mente de Luis en esos tres hechos combinados. Indudablemente, la idea era que, salvo la voluntad de Dios, el hijo del rey era un candidato normal a su sucesión, pero que la elección real exigía alguna forma de ratificación o aceptación del candidato en nombre del pueblo.

Esos factores eran exactamente similares a los que se suponía que conspiraban en la promulgación de una *assisa:* la validez de la ley era, en último término, divina, pero la enunciaba el rey con el respaldo del consentimiento del pueblo expresado por intermedio de los magnates del reino. Desde luego es cierto que la maquinaria electoral utilizada era tan vaga como la empleada para enunciar el derecho; es posible que nadie pudiera decir con seguridad cuáles eran las cualificaciones requeridas para ser elector. Además, la conjunción de los tres factores en las mentes de todos ayuda a explicar la idea de que el rey, una vez elegido, seguía estando sometido al derecho. La herencia no era derecho inviolable del rey, en tanto que el sufragio de los magnates que le elegían se emitía por virtud de los derechos inherentes a las posiciones que ocupaban y no porque fuesen electores en estricto sentido constitucional. Esta concepción la expresó de modo muy característico el arzobispo Hincmar en una epístola dirigida el año 879 a Luis III:

> Vos no me habéis escogido a mí como prelado de la iglesia, sino que yo, con mis colegas y con otros fieles de Dios y de vuestros antepasados, os hemos escogido para gobernar el reino, con la condición de que observéis las leyes.[17]

Así, pues, en la primera parte de la Edad Media se combinaban tres clases de títulos al poder regio: el rey heredaba su trono, era elegido por su pueblo y gobernaba, desde luego, por la gracia de Dios. A medida que las prácticas constitucionales fueron haciéndose más regulares y más claramente definidas, se distinguió con mayor claridad entre elección y derecho hereditario. Las dos monarquías medievales más características, el imperio y el papado, pasaron a ser definidamente electivas, pese a los esfuerzos hechos más de una vez para convertirlos en regalías de una familia. Por lo que hace a creación de constituciones, el papado inició el camino con el establecimiento, en la segunda mitad del siglo XI, de un proceso ordenado de elección por el clero, para reemplazar la antigua forma de elección, no sujeta a formalidades fijas, que convirtió con frecuencia la elección papal en juguete de la pequeña nobleza romana o de la política imperial. La práctica de las

[17] Tomado de Carlyle, *op. cit.*, vol. I, p. 244, n. 2.

elecciones imperiales no cristalizó hasta 1365, con la Bula de Oro de Carlos IV, que dio al Imperio un documento constitucional que fijaba el número e identidad de los electores y estableció la decisión por voto de la mayoría. Por el contrario, en los reinos de Francia e Inglaterra prevaleció el principio de primogenitura, acaso por analogía con la norma corriente de la sucesión feudal. No hay duda de que bajo el feudalismo la monarquía hereditaria tenía mayores probabilidades de llegar a ser fuerte. Pero aun en los reinos persistió durante mucho tiempo el sentimiento de que el rey era, en cierto sentido, elegido por el pueblo. Así, por ejemplo, Mateo de París describe en su cronicón —en un discurso puesto en boca del arzobispo de Canterbury Huberto— el acceso al trono del rey Juan, que no era estrictamente acorde al orden de primogenitura, como resultado de una elección.[18] Es posible que la idea de la elección no desapareciera nunca por entero del sentimiento popular, ni siquiera después de haber quedado establecido legalmente el principio hereditario. Así, por ejemplo, en Francia, en el siglo XVI, cuando llegó a ser importante fijar la responsabilidad en el rey, se pudo argüir que la monarquía es siempre electiva en principio.

Tanto si el rey llegaba a su cargo por elección como si ascendía al trono por herencia, gobernaba por la gracia de Dios. Nadie dudaba de que el gobierno secular era de origen divino, de que el rey era vicario de Dios y de que quienes le resistían ilegítimamente eran "fieles del diablo y enemigos de Dios". A la vez, expresiones como éstas no tenían significado tan preciso como el que llegó a tener en el siglo XVI el derecho divino de los reyes. En particular, no se concebía que implicasen por parte del súbdito la obligación de la obediencia pasiva sin tener en cuenta la justicia o la tiranía de los mandatos regios. En ausencia de una sucesión hereditaria estricta, la concepción de que la autoridad del rey era divina no podía dar por resultado una teoría de legitimidad dinástica tal como la implicada por la expresión "derecho divino" entre los siglos XVI y XVIII; y a falta de una monarquía fuertemente coordinada, con el rey a la cabeza, el deber de obediencia pasiva no podía adquirir la importancia ética que alcanzó en la filosofía política posterior. Como se concebía que el rey estaba obligado por el derecho del país, la resistencia era considerada, en circunstancias no muy estrictamente definidas —cuando se creía violada la norma fundamental—, como un derecho a la vez moral y legal. Pero esto no se estimaba como violación del deber cristiano de sumisión a la autoridad constituida, y era seguro que en tal caso se citarían los pronunciamientos de San Gregorio en favor de la obediencia pasiva contra los fomentadores del desorden.

SEÑOR Y VASALLO

La idea de que el derecho es algo que pertenece al pueblo y que regula todas las relaciones recíprocas de los hombres desde la cúspide hasta la base de la sociedad, llevaba en su seno los gérmenes de ciertas concepciones constitucionales, tales como la consideración del reino como un cuerpo, la representación y la autoridad legal de la corona. Sin embargo, en la primera parte de la Edad Media, esas ideas no tenían una definición precisa y carecían también del cuerpo institucional encarnado en un aparato constitucional. Este último se desarrolló partiendo de la

[18] Stubbs, *Select Charters*, novena edición (1913), p. 265; traducido por Adams y Stephens, en *Select Documents of English Constitutional History* (1901), nº 22. Por lo que hace a la expresión del sentimiento popular, no tiene importancia el hecho de que Huberto no hablase probablemente en la forma que le atribuye Mateo, ya que éste escribió sólo unos cincuenta años después del acontecimiento. Su relato pone bien de manifiesto la vaguedad de la idea de elección.

organización social y económica y de la masa, bastante vaga, de ideas, a la que se conoce como feudalismo. Como ha dicho Vinogradoff, las instituciones feudales dominaron la Edad Media de modo tan completo como la ciudad-estado dominó la Antigüedad. Desgraciadamente, no es posible definir el feudalismo, tanto porque comprende una gran variedad de instituciones, como porque su desarrollo fue muy desigual en los diferentes tiempos y lugares. Por esta última razón no cabe apoyarse en las fechas. En algunos sitios existen ya en el siglo v instituciones feudales características, como la servidumbre, pero el desarrollo pleno del feudalismo es posterior a la quiebra del imperio franco y produjo sus efectos más completos sobre las instituciones sociales y políticas en los siglos XI y XII. No puede darse ninguna descripción general en la que encajen todos los hechos relativos al feudalismo, aunque tras esta variedad haya ciertas instituciones e ideas de las que hay buena copia de ejemplos en la mayor parte de la Europa occidental. Algunas de ellas llevaban implícitas consecuencias teóricas importantes, y por esta razón hay que examinarlas, aunque su historia en los diferentes países es demasiado complicada para poder intentar siquiera mencionarla.

La clave de la organización feudal reside en el hecho de que en un periodo de desorden que se aproximaba con frecuencia a la anarquía eran imposibles grandes unidades políticas y económicas. En consecuencia, los gobiernos tendían a ser de tamaño reducido, que comparado con los modelos romano y modernos es pequeño, pero que era viable en aquellas circunstancias. El hecho económico esencial era una situación de la agricultura que hacía de la comunidad aldeana, junto con las tierras de cultivo de ella dependientes, una unidad casi autárquica. El final de la época se inicia con el auge de las ciudades comerciales en el siglo XII, aunque muchos de los efectos políticos más importantes del feudalismo aparecieron después de esa fecha. Como la tierra era la única forma importante de riqueza, todas las clases, desde el rey al peón, dependían directamente de los productos del suelo. El control de la tierra estaba en manos de esa pequeña comunidad, que lo ejercía con arreglo a normas consuetudinarias; la aldea ejercía funciones de policía de poca importancia.[19] La organización de la sociedad y del gobierno era fundamentalmente local. Sobre ese cimiento estaba constituida la organización feudal típica. En un estado de desorden continuo y en una situación en la que los medios de comunicación eran de lo más primitivo, un gobierno central no podía cumplir ni siquiera obligaciones tan elementales como la salvaguardia de la vida y la propiedad. En tal situación, el pequeño propietario o el hombre de poco poder no tenía sino un recurso: encomendarse a alguien suficientemente fuerte para protegerle. La relación así formada tenía dos aspectos: era a la vez una relación personal y una relación de propiedad. El hombre de poco poder se obligaba a prestar servicios al señor a cambio de su protección, y le entregaba la propiedad de su tierra, convirtiéndose en vasallo con la condición de pagar una renta en forma de servicios o de productos. La propiedad y el poder del señor se engrandecían de este modo, en tanto que el vasallo tenía tras sí un patrono poderoso cuyo interés y cuya obligación consistían en protegerle. Cuando el proceso operaba de arriba abajo, se llegaba a un resultado semejante. Un rey o un abad no podía utilizar su tierra más que entregándola a un vasallo que le pagase en servicio o en renta.

Puede considerarse el sistema como un procedimiento mediante el cual se pone toda la tierra del reino al servicio del reino o como un sistema mediante el cual quienes prestan

[19] Véase la descripción de un señorío inglés en el libro de W. J. Ashley, *The Economic Organization of England* (1914), conferencia I.

servicios a la comunidad reciben como pago o retribución de sus servicios los frutos o la producción de la tierra.[20]

Así, pues, por lo que hace a sus principios jurídicos, el feudalismo era un sistema de posesión de la tierra en el que la propiedad estaba desplazada por algo semejante al censo. O como ha dicho un jurista moderno:

> La propiedad práctica consiste en un título vitalicio, inalienable en la mayoría de los casos, y una reversión o título remanente (*remainder*) que, al pasar a otro titular, no es sino otro censo.[21]

Ahora bien, hay que concebir este sistema de intereses creados como algo que abarca de arriba abajo a toda la comunidad y que afecta a todas las principales funciones de gobierno. Así, por ejemplo, si el sistema territorial alcanzase su desarrollo total, lógicamente el único propietario había de ser el rey. Los barones serían vasallos por lo que respecta a tierras concedidas por servicios específicos y tendrían a su vez bajo su potestad a otros vasallos, y así sucesivamente, hasta llegar a los siervos, en cuyo trabajo se basa todo el sistema. Como el servicio militar era la forma típica de contrapartida de una baronía, el ejército del reino tenía que ser un ejército feudal, esto es, cada vasallo estaba obligado a aportar un número especificado de hombres, armados en forma también especificada, y cada barón mandaba a sus hombres. Los ingresos del reino (dejando aparte los que acreciesen directamente al rey procedentes del dominio real) eran resultado de servicios o ayudas que los vasallos del rey estaban obligados a pagar en determinadas ocasiones, más bien que de una contribución general. Por último, y esto es lo más importante, la concesión al vasallo podía comportar el derecho a administrar justicia en su baronía, con inmunidad frente a toda interferencia de los funcionarios reales. La teoría del derecho feudal se expresa en el dicho de que "el vasallo del vasallo no es vasallo del señor". Por razones evidentes los reyes se mostraban remisos a otorgar tales inmunidades siempre que podían evitarlo. Así, por ejemplo, en Inglaterra los relativamente poderosos reyes normandos exigían que en los juramentos de fidelidad se incluyese la cláusula de "salvo la fe que debo al rey nuestro señor".

En consecuencia, el feudalismo afectó del modo más importante a tres grandes instrumentos de poder político: el ejército, los ingresos y los tribunales de justicia. En los tres el rey no podía relacionarse con la gran masa de sus súbditos sino por intermedio de una o más personas. La relación feudal de señor y vasallo era fundamentalmente distinta de la que se concibe que existe entre soberano y súbdito en un estado moderno. El aspecto personal de la relación, al subrayar la lealtad y reverencia que el vasallo debía invariablemente a su superior, tenía elementos no muy diferentes de los que comporta la subordinación política, aunque operaba con frecuencia en el sentido de desviar la lealtad de los hombres de los rangos inferiores, que no se dirigía al rey, sino a sus señores más inmediatos. Por otra parte, la relación de propiedad era más semejante a un contrato en el que las dos partes conservaban su interés privado y cooperaban porque les era mutuamente ventajoso hacerlo así, aunque la propiedad de la tierra que tenía el rey pudiera operar a la larga en el sentido de aumentar su poder. Hay que emplear la máxima prudencia cuando se intenta deducir conclusiones respecto a la forma como operaba en realidad el sistema, ya que había en él diversas tendencias.

[20] Munroe Smith, *op. cit.*, p. 165.
[21] Munroe Smith, *op. cit.*, p. 172.

En primer lugar, las obligaciones existentes entre un señor y sus vasallos eran siempre mutuas. No eran exactamente iguales, ya que el vasallo tenía unos deberes generales de lealtad y obediencia que no tenía el señor. Estaba obligado también a otros deberes más específicos, tales como el servicio militar, la asistencia a la corte del señor y diversos pagos que tenía que realizar en ocasiones señaladas, tales como la sucesión de un heredero en la posesión de la tierra. Es característico de estos deberes específicos el hecho de que eran limitados. Por ejemplo, la duración y especie de servicio militar eran fijos, y más allá de sus límites predeterminados, el vasallo no estaba, estrictamente hablando, obligado. Por otra parte, el señor estaba obligado a dar ayuda y protección a sus vasallos, así como a atenerse a las costumbres o a la carta que definía los derechos e inmunidades del vasallo. En teoría, al menos, el vasallo podía siempre abandonar sus tierras y renunciar al vasallaje —remedio bastante especulativo en la práctica— o conservar su tierra y repudiar sus obligaciones si el señor le negaba los derechos que le correspondían. En consecuencia, la promesa de un rey de dar a sus súbditos las leyes que sus antepasados habían gozado en la época de los antecesores de aquél no era sino el reconocimiento de algo que se concedía como existente y como jurídicamente justificado. En esta organización feudal había un aspecto de obligación mutua, de acción voluntaria y de contrato implícito, que ha desaparecido casi por entero en las relaciones políticas modernas. Era algo semejante a lo que ocurriría si un ciudadano pudiera negarse a pagar los impuestos por encima de determinada cantidad, abstenerse de prestar servicio militar por más allá de un periodo estipulado y acaso negarse a ambas cosas hasta que se reconocieran sus libertades. En este aspecto la posición de un rey era con frecuencia débil en teoría y doblemente débil en la práctica, y la monarquía feudal, comparada con un estado moderno, aparece como altamente descentralizada. Por otra parte, el sistema feudal de posesión de tierras permitía a veces a un monarca, o más particularmente a una familia, aumentar su poder por medios feudales legítimos, tal como, por ejemplo, la reversión. El desarrollo del poder de la dinastía capeta en Francia se produjo en gran parte con arreglo al derecho feudal y por obra de éste.

En segundo término, la relación entre señor y vasallo era distinta de la que existe entre soberano y súbdito, porque tendía a oscurecer la distinción entre derechos privados y deberes públicos. Aunque la propiedad feudal típica era de tierras, no lo era necesariamente. Cualquier objeto de valor —el derecho a hacer funcionar un molino, a cobrar un impuesto o a desempeñar un cargo público— podía ser poseído de la misma forma. Todo el sistema de administración pública tendía a seguir la forma predominante de posesión de tierras y los cargos públicos tendían a convertirse, como la tierra, en una posesión hereditaria. De este modo los cargos vinieron a quedar investidos a perpetuidad en un hombre y sus herederos. El derecho del vasallo a su propiedad implicaba un servicio público de algún tipo especificado, pero, por otra parte, la obligación de prestar un servicio público era consecuencia del derecho de posesión. Esto condujo al resultado de que quien ocupaba un cargo público no lo hacía como agente del rey, sino porque tenía un derecho, respaldado por la prescripción, a ocuparlo. Su autoridad no era delegada, sino poseída. Evidentemente, el poder regio despendía en gran parte de la capacidad del monarca para limitar esa tendencia. Pero la tendencia sirve para explicar mucho del carácter, aparentemente no sujeto a formalidades, de las instituciones feudales. Los hombres que rodean al monarca están obligados a prestarle servicio en la corte como parte de su deber feudal. Mientras su *status* fue suficientemente claro, no tenían por qué surgir problemas respecto a quién repre-

sentaban o a quién tenía derecho a que se le consultase. Los cortesanos no son tanto funcionarios públicos como hombres que cumplen una obligación contractual.

LA CORTE FEUDAL

La corte de un señor con sus vasallos era la institución feudal típica.[22] En esencia era un consejo del señor y sus vasallos para la resolución de las diferencias surgidas entre ellos en relación con las instituciones de que dependían sus relaciones feudales. El hecho más destacado es que tanto el señor como el vasallo tenían precisamente el mismo remedio en el caso de que creyeran que su derecho había sido lesionado: podían apelar a la decisión de los demás miembros de la corte. La noción de que el rey o el señor pudieran decidir utilizando su poder plenario y con arreglo a su voluntad era por entero extraña al procedimiento o, por lo menos, a su teoría. Se suponía que había que mantener estrictamente los derechos concedidos a las partes por las cartas o la costumbre. Puede servir de ejemplo una decisión dada por Enrique II de Inglaterra en un juicio celebrado ante su corte hacia 1154. El juicio versaba sobre el título a unas tierras reclamadas por el abad de San Martín y Gilberto de Balliol. El abad presentó una carta como prueba de su derecho y Gilberto, cuyo título era débil, intentó una argucia basada en la falta de un sello. "¡Por los ojos de Dios —exclamó Enrique— que si pruebas que esta carta es falsa, ello me valdrá mil libras en Inglaterra!" Pero Gilberto no pudo presentar pruebas en apoyo de su pretensión. En vista de ello, el rey decidió el pleito con estas palabras:

> Si los monjes pudiesen demostrar por medio de una carta y una confirmación semejantes que tenían un derecho de la misma clase al lugar donde nos encontramos, a saber, Clarendon, que me es especialmente querido, no podría darles otra respuesta justa sino la entrega del mismo.[23]

Así, pues, teóricamente la corte feudal garantizaba a todo vasallo un juicio ante sus pares, con arreglo a la ley de la tierra y a los acuerdos o cartas específicos del problema. La decisión del tribunal podía ser llevada a la práctica por el poder conjunto de sus miembros, y en el caso extremo se concebía que era aplicable incluso contra el rey. La sección sesenta y una de la Magna Carta,* que da poder a una junta de 25 barones del rey Juan para imponer el cumplimiento de la carta, constituye un esfuerzo para legalizar la coacción aplicada al monarca.

> Esos veinticinco barones, con todos los comunes del país, nos infamen y graven de todos los modos que puedan... hasta conseguir la enmienda, según su juicio.

De modo semejante, las assisas de Jerusalén aseguran el derecho de los vasallos a coaccionar al señor en defensa de sus justas libertades, tal como las determine la

22 Véase un ejemplo de una corte feudal en la exposición que de la *Haute Cour* del reino latino de Jerusalén hace John L. LaMonte, en *Feudal Monarchy in the Latin Kingdom of Jerusalem, 1100-1291* (1932), cap. IV. El reino latino es acaso un ejemplo especialmente bueno de las *ideas* feudales, porque las exposiciones que de él conocemos, escritas unos dos siglos después de su fundación, encarnan teorías predominantes, tanto jurídicas como de otra clase, acerca de lo que debe ser un gobierno y también porque las instituciones trasplantadas representan por lo común mejor que las indígenas a las teorías de las mismas.

23 Adams y Stephens, *op. cit.*, nº 12.

* El texto de la Magna que he podido consultar (Stubbs, *Select Charters*, novena edición, Oxford, 1913, pp. 291 ss.), interrumpe la numeración en la cláusula 60. Las palabras reproducidas en el texto pertenecen a la parte final del documento, no incluida en la numeración. [T.]

corte. En una organización feudal típica el rey era un *primus inter pares* y la propia corte, o el rey y la corte conjuntamente, ejercían un gobierno conjunto que incluía todo lo que en un estado moderno se denominaría funciones legislativa, ejecutiva y judicial. A la vez la relación esencialmente contractual entre los miembros de la corte —incluso el monarca— tendía a impedir la concentración de la autoridad en ningún punto. La probabilidad de que tal sistema desembocase con bastante frecuencia en algo parecido a una rebelión legalizada es demasiado evidente para que sea preciso comentarla.

EL FEUDALISMO Y LA COMUNIDAD POLÍTICA

Aunque en la práctica existió con frecuencia un estado de cosas semejante al descrito, tal situación no representa probablemente, ni en teoría ni en la práctica, toda la verdad respecto a una monarquía medieval. Además de los inconvenientes intolerables de la legalización de la rebelión, la teoría medieval de la realeza no se agotaba, en modo alguno, en la relación definidamente contractual entre el rey y sus vasallos. Tanto la teoría como la práctica unían esta concepción con ideas de tipo totalmente distinto. La reverencia y obediencia debidas por un vasallo a su señor eran elementos del propio homenaje feudal que daban al rey una posición única en el reino. Además, nadie dudaba de que el monarca era el ungido del señor ni de que la resistencia, salvo en casos extraordinarios, era ilegítima. Nadie se habría atrevido a negar en principio la autoridad de San Pablo y sus afirmaciones en el capítulo XIII de la *Epístola a los romanos* y las vigorosas afirmaciones de San Gregorio acerca del deber de obediencia. Por último, la tendencia del feudalismo a subvertir la autoridad pública y a sustituirla por una red de relaciones privadas, no pudo nunca hacer desaparecer por entero la antigua tradición de la *res publica* que llegó a la Edad Media a través de Cicerón, el derecho romano y los Padres de la Iglesia. La concepción de que un pueblo constituye una comunidad política, organizada bajo su derecho y capaz de ejercer, por intermedio de sus gobernantes, una autoridad pública, se mezclaba y entrecruzaba de muchos modos con la tendencia feudal al particularismo. Entre los siglos IX y XII se perpetúa esta antigua tradición, principalmente por intermedio de los escritores eclesiásticos. De su existencia en el siglo IX tenemos la prueba de Hincmar de Reims; de su perpetuación, en el hecho de que, en el siglo XII, dio por resultado el primer tratado medieval de ciencia política —el *Policraticus*, de Juan de Salisbury—. Esta obra, aunque escrita en una época que es acaso la de culminación del feudalismo, sigue en sus líneas generales la forma antigua.[24] A la larga, el beneficiario de esta concepción de una comunidad política fue, sin duda, el rey, ya que seguía siendo el representante titular del interés público y hasta cierto punto el depositario de la autoridad pública. Fue este hecho lo que hizo del rey feudal el punto de partida del desarrollo de la monarquía nacional.[25]

Puede ponerse de manifiesto la mezcla de las dos ideas —la que concebía al rey como parte de una relación contractual con sus vasallos y la que le consideraba como cabeza de la comunidad política— estudiando las teorías de los juristas feudales respecto al poder regio. Se consideraba universalmente al monarca como creado por el derecho y sometido a él y, sin embargo, por otra parte se admitía

24 Véase la introducción puesta por John Dickinson a su traducción de una parte de la obra: *The Statesman's Book of John of Salisbury* (1927), pp. xviii ss.

25 La importancia de la tradición eclesiástica en la teoría de la monarquía capeta y el contraste que presenta con la autoridad feudal, han sido subrayados por Luchaire, *Institutions monarchiques de la France, sous les premiers capétiens*, segunda edición (1891), libro I, cap. I.

por lo común que "no cabe ninguna demanda contra el rey" y que, en consecuencia, no se le puede coaccionar utilizando los procedimientos ordinarios de sus propios tribunales. El pasaje con tanta frecuencia citado de la obra de Bracton, *De legibus et consuetudinibus Angliae*, muestra el entrecruzamiento de las dos ideas:

El rey no debe tener igual en su reino, porque ello anularía el precepto de que un igual no puede tener autoridad sobre sus iguales. Aún menos debe tener superior ni debe haber nadie más poderoso que él, porque en tal caso se hallaría por debajo de sus súbditos, y es imposible que los inferiores sean iguales a quienes tienen mayor potestad. Empero, el rey no debe estar sometido a ningún hombre, sino a Dios y a la ley, ya que la ley hace al rey. En consecuencia, que el rey dé a la ley lo que la ley le ha dado a él, a saber, dominio y potestad, porque no hay rey donde gobierna la voluntad y no la ley.[26]

Como vicario de Dios, el monarca debe hacer justicia y aceptar los dictados de la ley en los casos que le afectan, de igual modo que el más pequeño de su reino. Si no lo hace así, se convierte en ministro del diablo, pero sus súbditos no tienen otro recurso que dejarle al juicio divino. Sin embargo, Bracton se inclinaba a aceptar la idea de que acaso la *universitas regni et baronagium* pudiera y debiera corregir el mal en la corte del rey.[27] Y en un notable pasaje que hoy se tiene por interpolación contemporánea, se afirma francamente la legitimidad de coaccionar a un monarca "desenfrenado".

Pero el rey tiene un superior, a saber, Dios. También la ley, por la cual fue hecho rey. Y de igual modo su corte, es decir, los condes y barones, pues se dice que los condes son como asociados del rey, y quien tiene un asociado tiene un señor. Y así, si el rey estuviera sin freno, es decir, sin la ley, deben ponérselo.[28]

En estos pasajes tanto el rey como la corte aparecen evidentemente con una doble capacidad. Por un lado, el rey es el principal terrateniente del reino y la corte comprende a sus vasallos; en cuanto institución, la corte existe para resolver las dificultades surgidas entre ellos en esa relación contractual. Por otro, el rey es el titular principal de una autoridad pública inherente al reino o pueblo, que sin embargo comparte de modo no claramente definido con su corte. En la primera relación se puede proceder contra el rey como contra los demás miembros de la corte; en la segunda, no es posible demandarle y su responsabilidad jurídica descansa en último término en su propia conciencia. La primera concepción representa una tendencia típica del feudalismo a sumergir la autoridad pública en las relaciones privadas; la otra representa la continuación de la tradición de una comunidad política en la que el monarca es el primer magistrado. Acaso fuese precisamente el cruce y la mezcla de las dos concepciones lo que hizo de la corte feudal la matriz de la que proceden los principios e instituciones constitucionales de la baja Edad Media. Siguiendo un proceso de diferenciación, los diversos cuerpos encargados de funciones de gobierno —tales como los consejos regios, los

26 F. 5 b. Citado, con ejemplos semejantes tomados de otros juristas feudales, por Carlyle, *op. cit.*, vol. III, parte I, cap. IV.

27 F. 171 b; Carlyle, *op. cit.*, vol. III, p. 71, n. 2.

28 F. 34; Carlyle, *op. cit.*, vol. III, p. 72, n. 1. Sobre este pasaje véase la edición del *De legibus* hecha por G. E. Woodbine, vol. I (1915), pp. 332 s.; F. W. Maitland, *Bracton's Note Book*, vol. I (1887), pp. 29 ss.; Ludwik Ehrlich, "Proceedings against the Crown (1216-1377)", en *Oxford Studies in Social and Legal History*, vol. VI (1921), pp. 48 ss., 202 ss. Sobre la extraordinaria interpretación que hace Bracton de la frase *quod principi placuit* en F. 107, véase McIlwain, *op. cit.*, pp. 195 ss.

tribunales de justicia que conocían diversas clases de asuntos y, por último, el parlamento— vinieron a tomar a su cargo distintas ramas de los asuntos públicos. Como ha demostrado ampliamente el profesor McIlwain, en época tan tardía como las guerras civiles del siglo XVII los ingleses seguían considerando al parlamento como un tribunal más que como un cuerpo legislativo. De este proceso emergió la concepción de la autoridad pública a una mayor claridad, pero esa autoridad no se centró nunca de modo exclusivo en la persona del rey. Que el monarca llegase a ser absoluto fue un proceso desarrollado en los estados modernos, no en los medievales. El rey medieval tenía que actuar a través de su consejo, y la corte o alguna de sus ramas conservó algunos vestigios de su derecho feudal a ser consultada. De aquí podían surgir ideas constitucionales tales como la representación, la imposición de tributos y la legislación llevadas a cabo por asambleas, la vigilancia de los gastos y la petición de reparación de agravios. En Inglaterra, al menos, el derecho a legislar no pudo quedar atribuido, en último término, al rey, sino al "rey en parlamento".

BIBLIOGRAFÍA ESCOGIDA

G. B. Adams, *Civilization during the Middle Ages*, edición revisada. Nueva York, 1922, cap. IX.

J. F. Baldwin, *The King's Council in England during the Middle Ages*. Oxford, 1913, cap. I.

William C. Bark, *Origins of the Medieval World*. Stanford, Calif., 1958.

G. W. S. Barrow, *Feudal Britain: The Completion of the Medieval Kingdoms, 1066-1314*. Londres, 1956, caps. VI, XVIII.

R. W. Carlyle y A. J. Carlyle, *A History of Mediaeval Political Theory in the West*, 6 vols. Londres, 1903-1936. Vol. I, parte IV, "The Political Theory of the Ninth Century"; volumen III, parte I, "The Influence of Feudalism on Political Theory".

Ludwik Ehrlich, "Proceedings against the Crown (1216-1377)", en *Oxford Studies in Social and Legal History*, vol. VI. Oxford, 1921.

Fritz Kern, *Kingship and Law in the Middle Ages*, trad. de S. B. Chrimes. Oxford, 1939.

Ewart Lewis, *Medieval Political Ideas*. Nueva York, 1954, caps. I-II.

C. H. McIlwain, *The Growth of Political Thought in the West*. Nueva York, 1932, cap. V.

F. W. Maitland, *Constitutional History of England*. Cambridge, 1908, periodo I.

Sidney Painter, *A History of the Middle Ages: 284-1500*. Nueva York, 1953, cap. IV.

H. J. Roby, "Roman Law", en *Cambridge Medieval History*, vol. II (1913), cap. III.

Munroe Smith, *The Development of European Law*. Nueva York, 1928.

Carl Stephenson, "The Beginnings of Representative Government in England", en *Mediaeval Institutions: Selected Essays*, ed. por Bryce D. Lyon. Ithaca, N. Y. 1954.

Carl Stephenson, *Mediaeval Feudalism*, Ithaca, N. Y., 1942.

Paul Vinogradoff, "Foundations of Society (Origins of Feudalism)", en *Cambridge Medieval History*, vol. I (1913), cap. XX.

Paul Vinogradoff, "Feudalism", en *Cambridge Medieval History*, vol. III (1922), cap. XVIII.

Paul Vinogradoff, *The Growth of the Manor*, segunda edición. Londres, 1911.

Paul Vinogradoff, "Customary Law", en *The Legacy of the Middle Ages*, ed. por G. C. Crump y E. F. Jacob. Oxford, 1926.

XII. LA CUESTIÓN DE LAS INVESTIDURAS

La última parte del siglo XI contempló la reanudación del trabajo intelectual sobre el cuerpo de ideas sociales y políticas de la Antigüedad que se había conservado en la tradición de los Padres de la Iglesia y que inició un desarrollo que en los siglos siguientes produjo una cultura asombrosamente brillante y vigorosa. Una vez más el caos dio paso al orden, y especialmente en los estados normandos ese orden empezó a prometer una eficiencia administrativa y una estabilidad política como no había conocido Europa desde los tiempos de Roma. El feudalismo comenzó a cristalizar en un sistema más definido del que habían de surgir los principios constitucionales transmitidos por la Edad Media a la Europa moderna. Las ciudades, primero en Italia y un poco más adelante en el norte, comenzaron a desarrollar un comercio y una industria que habían de aportar la base de un arte y una literatura originales y humanos. La filosofía y el estudio de los eruditos comenzaron en seguida a dar fruto con la recuperación de partes importantes del saber antiguo. El estudio de la jurisprudencia hecho en el sur de Francia y en las ciudades italianas de Rávena y Bolonia, comenzó a restaurar el conocimiento del derecho romano y a aplicarlo a los problemas jurídicos y políticos contemporáneos. Era natural que la filosofía política participase en esta elevación general del nivel intelectual que afectaba a todas las ramas del pensamiento.

Los escritos políticos de los siglos XI y XII fueron principalmente polémicos y estuvieron centrados alrededor de la disputa entre los papas y los emperadores acerca de los límites de las autoridades secular y eclesiástica. Pero es asombrosa la extensión que alcanzaron. Probablemente todo el cuerpo de filosofía política escrito entre la muerte de Aristóteles y el siglo XI que nos ha llegado, ocuparía menos páginas que la gran colección de obras políticas producto de la lucha desarrollada alrededor de la investidura de los obispos por los seglares. Como tema de investigación erudita sistemática, la teoría política surgió con mayor lentitud que otras ramas de interés filosófico. En el siglo XIII estaba aún ensombrecida por los grandes sistemas de teología y metafísica que constituyen las creaciones típicas de los filósofos escolásticos. En el siglo XIV se hicieron más comunes los tratados de filosofía política, y así han continuado desde esa época hasta nuestros días. Sin embargo, el hecho de que se haya conservado gran número de obras de los siglos anteriores prueba la existencia de una continuidad de interés en la materia. Y aun en el siglo XI comenzaron a bosquejarse ciertos problemas fundamentales y a surgir las principales cuestiones que tuvieron una evolución continua en los siglos siguientes.

LA IGLESIA-ESTADO MEDIEVAL

El punto de partida de los polemistas del siglo XI con respecto a las relaciones entre las autoridades secular y espiritual, lo constituyó la teoría gelasiana de las dos espadas ya explicada, y en la cual se había resumido la enseñanza de los Padres de la Iglesia. La distinción entre lo espiritual y lo secular, entre los intereses del alma y los del cuerpo, era parte de la entraña misma del cristianismo. Con arreglo a la opinión universalmente aceptada en el siglo XI —y no negada abiertamente en siglos posteriores— por ordenación divina la sociedad humana debe estar gobernada por dos autoridades, la espiritual y la temporal, la primera de las cuales está en manos de los sacerdotes y la otra en manos de los gobernantes seculares, tanto por derecho divino como por derecho natural. Bajo el sistema cristiano, ningún

hombre puede tener a la vez el *sacerdotium* y el *imperium*. No se concebía que ninguna de las dos autoridades hubiera de ejercer un poder arbitrario, ya que se creía que ambas estaban sujetas a la ley y representaban un oficio necesario en el gobierno divino de la naturaleza y del hombre. En consecuencia, no podía haber conflicto entre las dos, aunque el orgullo pecaminoso o el ansia de poder pudieran llevar a los agentes humanos de cualquiera de las dos a sobrepasar los límites jurídicamente establecidos. En cuanto partes de un plan divinamente unificado, cada una de las autoridades debía ayuda y apoyo a la otra.

Dentro de este círculo de ideas no había, propiamente hablando, iglesia ni estado en el sentido moderno de estos términos. No había un cuerpo que formase el estado y otro que constituyese la iglesia, ya que todos los hombres estaban incluidos en ambos. Como había enseñado San Agustín en su *Ciudad de Dios*, sólo había una sociedad cristiana, en la que estaba incluido, al menos en el siglo XI, el mundo entero. Esta sociedad tenía, bajo Dios, dos cabezas, el papa y el emperador; dos principios de autoridad, el gobierno espiritual de los sacerdotes y el temporal de los reyes; y dos jerarquías de magistrados, pero no existía división en dos cuerpos o sociedades. En cierto sentido una controversia entre estas dos jerarquías era un conflicto de competencias, tal como el que podría surgir entre dos funcionarios del mismo estado. El problema versaba sobre los límites propios de la autoridad y sobre lo que podía legítimamente hacer cada una de las jerarquías dentro de los límites expresos o implícitos de su cargo. En este sentido y sólo en este sentido, había controversia entre iglesia y estado al comenzar la cuestión de las investiduras. A medida que avanzó el tiempo se fue dejando gradualmente de lado la concepción original, en especial a medida que se fueron definiendo con mayor claridad los aspectos jurídicos del conflicto. Pero en un principio el problema se planteaba entre dos grupos de funcionarios investidos ambos de autoridad original y cada uno de los cuales pretendía estar actuando dentro de los límites de aquella autoridad.

La teoría de la separación de las dos autoridades no había sido nunca llevada a la práctica literalmente: no se había entendido que la doctrina significase la negación del contacto en el ejercicio terreno de sus potestades ni la negación de que cada una de las jerarquías de magistrados debiera ayudar a la otra en sus funciones adecuadas. Así fue posible, cuando surgió la controversia, que cada una de las partes señalase hechos históricos admitidos como justificables y que sin embargo podían interpretarse como control de una jerarquía por la otra. En los días de la decadencia de Roma, Gregorio Magno había ejercido un gran poder temporal. Tanto los sínodos eclesiásticos como los sacerdotes individualmente habían seguido el precedente sentado por San Ambrosio, amonestando a los reyes por su mala conducta; los obispos figuraban de ordinario entre los magnates con cuyo consentimiento se promulgaban las leyes; y los eclesiásticos habían ejercido gran influencia en la elección y deposición de los gobernantes. Pipino había tratado de conseguir, y finalmente obtuvo, la aprobación papal para descartar a la dinastía merovingia en el reino franco. La famosa coronación de Carlomagno en el año 800 podía interpretarse con facilidad como traslación del imperio a los reyes francos por intermedio de una autoridad de que estaba investida la iglesia, por analogía con la institución de la monarquía judía por Samuel. Más aún, se consideraba universalmente que la administración del juramento de la coronación tenía significado religioso, y como todos los juramentos, podía caer dentro del poder disciplinario de la iglesia en materias de moral. Sin embargo, en conjunto, hasta la época en que estalló la controversia entre las jurisdicciones eclesiástica e imperial en el siglo XI, el control

del emperador sobre el papado fue más ostensible y efectivo que el ejercido por el papa sobre el emperador. Éste había sido por lo general cierto en la época romana, y quienquiera que lea las instrucciones de Carlomagno a los funcionarios que enviaba a las provincias de su imperio para realizar investigaciones, no podrá tener duda de que aquél consideraba como súbditos tanto a los laicos como a los clérigos, ni de que asumía plena responsabilidad por el gobierno de la iglesia. León III había extendido su autoridad inquisitorial hasta los crímenes atribuidos al propio papa. En el siglo x, cuando el papado cayó en una degradación excepcional, fueron los emperadores, desde Otón I hasta Enrique III, quienes adoptaron las medidas de reforma, extendiéndolas hasta la deposición, bajo formas canónicas, de Gregorio VI y el infame Benedicto IX. En realidad, los emperadores habían ejercido una influencia de gran importancia en la abolición de los escándalos que derivaban de un estado de cosas en el que las elecciones papales eran juguete de la política de los pequeños patricios de la ciudad de Roma. Había, desde luego, razones evidentes de política que impelían a los emperadores a ejercer su influencia en la selección de los papas. Pero aunque desde el punto de vista eclesiástico tal influencia era preferible a las intrigas locales romanas, constituía una amenaza potencial a la autonomía de la iglesia en cuestiones espirituales.

LA INDEPENDENCIA DE LA IGLESIA

La controversia del siglo xi tuvo su origen en una mayor conciencia de sí y un mayor sentido de independencia de los eclesiásticos y en el deseo de convertir a la iglesia en poder espiritual autónomo en consonancia con la validez generalmente admitida de sus aspiraciones. La tradición de San Agustín presentaba a Europa a los ojos de los hombres como una sociedad esencialmente cristiana, única en la historia del mundo, ya que por vez primera había colocado el poder secular al servicio de la verdad divina. Con arreglo a esta concepción, el antiguo ideal de gobierno encaminado a realizar la justicia alcanzaba su consumación no sólo dando a cada hombre su derecho, sino en el deber más importante de tributar a Dios la adoración que se le debía. Gelasio, que escribía contra la subordinación de la política eclesiástica a la corte imperial de Constantinopla, había afirmado que la responsabilidad del sacerdote era más pesada que la del rey, porque se dirigía hacia la salvación eterna. En realidad, si los fines espirituales tenían verdaderamente la importancia que les atribuía el cristianismo y si la iglesia era en verdad la única institución mediante la cual podían alcanzarse esos fines, no era lógicamente posible ninguna otra conclusión. La creciente ilustración del siglo xi, que se desarrollaba dentro de la iglesia y estaba dominada por la doctrina que la tradición agustiniana había convertido en parte del clima de opinión cristiana, no podía eludir la obligación de hacer efectiva esa enseñanza. Anteriormente no se habían producido las circunstancias que hicieran posible tal empeño, pero era difícil que el primer gran esfuerzo de la civilización cristiana se hubiera dirigido a otra cosa que a realizar, bajo los auspicios del papa, el ideal de una sociedad cristiana en la que la iglesia fuese, de hecho y de derecho, la fuerza dirigente tras un estado cristiano.

Ya en el siglo ix, durante la breve resurrección del saber hecha posible por el imperio de Carlomagno, los eclesiásticos habían comenzado a articular las pretensiones de la iglesia en una sociedad cristiana. Así, por ejemplo, el arzobispo Hincmar de Reims había escrito:

> Defiéndanse cuanto quieran mediante las leyes mundanas o las costumbres humanas, pero sepan, si son cristianos, que en el día del juicio no serán juzgados por la ley romana

o la sálica o la gundobadia, sino por las leyes divina y apostólica. En un reino cristiano, hasta las leyes públicas deben ser cristianas, esto es, convenientes y conformes al cristianismo.[1]

El renacimiento del saber producido en el siglo IX no fue más que una chispa ocasional, pero entre tanto se estaban produciendo en la propia iglesia cambios que dieron mayor efectividad a las pretensiones de llegar a un estado cristiano cuando se produjo el renacimiento más permanente del siglo XI. Esos cambios afectaron en parte a la centralización de la autoridad papal y de la organización eclesiástica dentro de la iglesia y en parte a la mayor seriedad y espíritu militante de los eclesiásticos en la realización del ideal cristiano. El primer cambio se relaciona con la elaboración de las falsificaciones conocidas como decretales seudo-isidorianas, hecha en el siglo IX, y el segundo con las reformas cluniacenses realizadas en el X.

Las falsas decretales[2] se hicieron evidentemente con objeto de fortalecer la posición de los obispos; en particular, para protegerlos contra la deposición y la confiscación de propiedades hechas por gobernantes seculares, y para consolidar su control sobre el clero de sus diócesis y libertarles de toda vigilancia inmediata, salvo la de sus propios sínodos. Como medios para realizar estos fines aspiraban a disminuir la autoridad de los arzobispos, que era probable que fuesen agentes de la inspección secular, y a exaltar paralelamente la autoridad de los papas. Aseguraban al obispo el derecho de apelar ante Roma y la no deposición ni la pérdida de propiedad mientras estuviese pendiente aquélla. Se afirmaba en los términos más enérgicos el carácter final de una decisión tomada por la corte papal en toda clase de asuntos eclesiásticos. Por lo tanto, las falsas decretales significan una tendencia existente en el siglo IX a centralizar la iglesia del territorio franco alrededor de la sede papal, a convertir al obispo en unidad del gobierno eclesiástico, a vigorizar su responsabilidad directa ante el papa y a reducir al arzobispo a la situación de intermediario entre el papa y el obispo. En términos generales éste fue el tipo de gobierno que acabó por prevalecer en la iglesia romana. Probablemente no existía el propósito inmediato de exaltar la autoridad papal en términos generales ni se produjo ningún efecto inmediato en esa dirección. Sin embargo, en el siglo XI, durante el cual se aceptaban universalmente las falsas decretales como auténticas, proporcionaron una mina de argumentos en favor de la independencia de la iglesia de todo control secular y en favor de la autoridad soberana del papa en el gobierno eclesiástico. La controversia entre el papa y el emperador fue consecuencia, en grado no pequeño, del hecho de que aquél se había convertido efectivamente en cabeza de la iglesia y no se sentía dependiente del emperador para el buen gobierno de aquélla.

El segundo acontecimiento que había aumentado en gran medida el deseo de autonomía de la iglesia fue la ola de reformas que se extendió con el desarrollo de la congregación de monasterios sometida al abad de Cluny.[3] Cluny fue fundado en el año 910. Una característica importante de su organización era la total independencia de que gozaba la congregación en la administración de sus asuntos y la

1 Tomado de Carlyle, *op. cit.*, vol. I, p. 277, n. 3.

2 Consisten en más de un centener de escritos espurios atribuidos principalmente a los papas de los tres primeros siglos y en numerosas disposiciones espurias de concilios, insertadas en un cuerpo más antiguo de material auténtico. Se produjeron en territorio franco hacia el año 850. Véase P. Fournier, "Études sur les fausses décrétales", en *Revue d'histoire ecclésiastique de Louvain*, volumen VII (1906), pp. 33, 301, 543, 761; vol. VIII (1907), p. 19.

3 La mejor obra acerca de la cuestión es la de E. Sackur, *Die Cluniacenser in ihrer kirchlichen und allgemeingeschichtlichen Wirksanmkeit*, 2 vols. Halle, 1892-94.

elección de sus jefes. Un segundo rasgo significativo de su desarrollo fue el hecho de que a medida que se iban organizando nuevos monasterios o se iban amalgamando con ellos otros nuevos, el abad de la primera congregación continuaba teniendo el control de esas ramas. En consecuencia, los monasterios cluniacenses eran mucho más que grupos aislados de monjes. Formaban virtualmente una orden centralizada bajo el control de un solo jefe. Por ello estaban capacitados para ser el instrumento de difusión de la idea de reforma en la iglesia. Además, las finalidades de los reformadores eran muy semejantes a las que habían motivado el desarrollo de los propios monasterios cluniacenses. La simonía, o venta de los cargos eclesiásticos, era un serio mal que hacía muy necesaria la reforma y que estaba íntimamente conexo con el empleo de eclesiásticos en las tareas del gobierno secular. El mal consistía no sólo en la venta efectiva de cargos, sino también en la concesión de ascensos en la jerarquía eclesiástica como recompensa de servicios políticos. Por consiguiente, era una conclusión prevista de antemano la de que una concepción más elevada de las funciones eclesiásticas debía llevar consigo una demanda de purificación de la iglesia, de elevación permanente del papado, sacándolo de la degradación en que con frecuencia había caído, y de un control autónomo de la jerarquía eclesiástica por el papa. Fueron precisamente los eclesiásticos más conscientes los que percibieron de modo más agudo la amenaza que para el oficio espiritual representaba la mezcla del clero en los asuntos del gobierno secular. La dirección que había de tomar el movimiento de reforma con respecto al gobierno de la iglesia quedó prefigurada en el sínodo lateranense de 1059, con el intento de llegar a conseguir un método ordenado de elección papal en el colegio de cardenales. La reforma significaba que la iglesia tenía que tratar de convertirse en comunidad autónoma estando la política y la administración eclesiásticas en manos de los eclesiásticos. Era inevitable que el progreso de tal reforma llevase en su seno posibilidades latentes de conflicto entre el papa y el emperador.

El deseo de autonomía de la iglesia era en realidad la respuesta a un abuso profundamente arraigado y que se había estado desarrollando con firmeza. Mucho antes del siglo IX los eclesiásticos eran ya grandes terratenientes. Carlos Martel había feudalizado grandes cantidades de tierra perteneciente a la iglesia para financiar sus guerras contra los sarracenos, y a medida que se desarrolló el feudalismo los eclesiásticos se vieron arrastrados cada vez con mayor intensidad al sistema mediante el cual tenía que llevarse a la práctica el gobierno. El dignatario eclesiástico, en cuanto propietario de tierra, debía servicios feudales y tenía, a su vez, sus vasallos propios que le debían servicios, y aunque nominalmente tuviera que prestar los servicios seculares que correspondían a su posición por intermedio de agentes seglares, sus intereses coincidían en gran parte con los de la nobleza feudal. Los miembros del alto clero, por virtud de su riqueza y su posición, tenían un profundo interés en todas y cada una de las cuestiones de la política secular; eran magnates cuyo poder e influencia no podía pasar por alto ningún monarca. Y aun dejando aparte el feudalismo, su superior educación —al menos en la generalidad de los casos— les había convertido en el grupo más apto para proporcionar al monarca los funcionarios superiores de su reino. Probablemente es cierto, como se dijo en el capítulo anterior, que a lo largo de todos los siglos transcurridos desde la caída de Roma, la iglesia había sido el depósito principal de los antiguos ideales de autoridad pública y orden civil, y es también probable que los eclesiásticos fuesen los agentes más capacitados para desarrollar una política regia que necesitase un control del monarca en cualquier grado que fuese. Por consiguiente, en el siglo XI, tanto por razones inherentes al propio feudalismo como por razones de

política que transcendían de éste, los eclesiásticos estaban profundamente mezclados en la política secular. En las personas del alto clero se encontraban y se superponían las organizaciones de la iglesia y el estado. Tan cierto era esto que resultaba imposible a todas luces una separación radical de las dos jerarquías a base del abandono por parte del clero de las funciones políticas.

Todas las historias del Medioevo narran los incidentes de la gran controversia; no es necesario mencionar aquí sino algunos de los más importantes. Comenzó en 1073 con el acceso al solio papal de Gregorio VII. En su primera fase versó especialmente sobre la investidura de los obispos por los laicos, es decir, sobre el problema de la intervención de los gobernantes seculares en la elección del alto clero. Gregorio prohibió la investidura por los laicos en 1075. El año siguiente el emperador Enrique IV trató de conseguir la deposición de Gregorio, quien replicó excomulgando a Enrique y dispensando a sus vasallos del juramento de fidelidad. El año 1080 Enrique intentó reemplazar a Gregorio por un antipapa y Gregorio apoyó las pretensiones de Rodolfo de Suabia a la corona de Enrique. Después de la muerte de los dos protagonistas el acontecimiento más destacado fue el intento de arreglo hecho por Enrique V y Pascual II sobre la base del abandono por parte de los eclesiásticos de todas las funciones políticas o *regalia*, arreglo que resultó enteramente impracticable. La primera fase de la controversia se cerró con el concordato de Worms, celebrado en 1122, compromiso mediante el cual el emperador abandonó el derecho técnico de investidura con el anillo y el báculo —símbolos de la autoridad espiritual—, pero conservó el derecho de transmitir las *regalia* y el voto en la elección de obispos. Sin embargo, después de esta fecha y hasta fines del siglo XII, la controversia continuó con intervalos, siguiendo líneas muy semejantes, lo que hace que debamos detenernos aquí para exponer las contrapuestas opiniones de las dos partes contendientes.

GREGORIO VII Y LOS GÜELFOS

Aunque la concepción del pasado que tenía Gregorio VII no constituye el problema que se debate, es importante recordar la posición por él adoptada en este punto. Por otra parte, es difícil que la controversia con el imperio hubiera podido tomar la forma que tomó si Gregorio no hubiera concebido el oficio papal en la forma en que lo hacía. Desde el punto de vista de Gregorio VII, el papa era nada menos que la cabeza soberana de toda la iglesia. Sólo él podía crear y deponer obispos: su legado debía tener preferencia sobre los obispos y todos los demás dignatarios de la iglesia: sólo él podía convocar un concilio general y llevar a la práctica sus decretos. Por otra parte, nadie podía anular los decretos papales y un asunto que llegase a la corte pontificia no podía ser juzgado por ninguna otra autoridad. En resumen, la teoría del gobierno de la iglesia sostenida por Gregorio VII era monárquica, pero no en el sentido de una monarquía feudal, sino más bien en el de la tradición imperial romana; el papa era absoluto y sometido sólo a Dios y a la ley divina. Aunque esta teoría "petrinista" * del papado acabó por ser aceptada más tarde, en el siglo XI era una novedad de ningún modo admitida universalmente y a veces originó conflictos entre Gregorio y sus obispos. Como la iglesia había mantenido viva la concepción de la autoridad pública frente a las influencias descentralizadas del feudalismo, fue también el primer poder que aplicó esta concepción a su reconstrucción política.

* Uso la palabra "petrinista" en el sentido en que se emplea en inglés *petrine*, sobre todo referido a *petrine claims*, es decir, a la pretensión de supremacía de los papas en cuanto sucesores de San Pedro. [T.]

Es difícil, si no imposible, exponer las dos posiciones mantenidas en la cuestión de las investiduras con una diferenciación tajante. Ello se debe a que ambas partes aceptaban teóricamente el principio establecido desde hacía mucho tiempo de las dos espadas, cada una de ellas suprema en su jurisdicción. Sin embargo, ambas partes se vieron obligadas a exponer argumentos que implícitamente la descartaban. Ello es cierto de los partidarios del imperio, porque lo que realmente deseaban era la continuación de un estado de cosas que, en la práctica si no en teoría, había dado al imperio una voz preponderante en los asuntos papales. Su posición era débil en punto a argumentos teóricos, pero fuerte en precedentes y como se vieron obligados a adoptar una posición defensiva, tuvieron que hacer de la teoría gelasiana la piedra angular de su argumentación en pro de la independencia secular. Por el contrario, las pretensiones de la iglesia eran virtualmente incontestables a la luz de todo el sistema de valores cristianos aceptados. Pero la teoría sólo podía hacerse efectiva en el caso de que la iglesia fuera capaz de asumir una posición de liderazgo y dirección que no había tenido hasta entonces y que tenía que llevar mucho mas allá de la admisión del poder secular a una autoridad coordinada, sometida sólo a Dios. Es probable que ninguna de las partes intentase usurpar la autoridad que propiamente correspondiera a la otra. Pero es difícil valorar las pretensiones de ambos bandos, porque en el siglo XI los conceptos jurídicos utilizados no tenían un significado tan exacto como el que llegaron a tener con el desarrollo del derecho romano y el canónico.

La posición adoptada por Gregorio VII frente a Enrique IV era un desarrollo natural, aunque extremado, de la jurisdicción universalmente admitida de la iglesia en materia de moral. Con respecto al crimen de simonía, Gregorio VII se proponía proceder no sólo contra el delincuente eclesiástico, sino directamente contra el gobernante secular, que era tan culpable como aquél. Después de haber prohibido la investidura de los obispos por los laicos y de declarar contumaz al emperador, quiso imponer el cumplimiento de su decreto con una excomunión. Esto no constituía un procedimiento nuevo, pero Gregorio le añadió el corolario de que un rey excomulgado, salido por este hecho del cuerpo de los cristianos, no podía conservar los servicios y la fidelidad de sus súbditos. No sostenía que la iglesia pudiese desligar de los juramentos a voluntad, sino que, como tribunal de conciencia, entraba en su jurisdicción el declarar legalmente nulo un mal juramento. La base en que se apoyaba Gregorio era el derecho y el deber de una autoridad espiritual de ejercer una disciplina moral sobre todos y cada uno de los miembros de una comunidad cristiana. Sostenía, como San Ambrosio, que un gobernante secular es un cristiano y en consecuencia, en cuestiones morales y espirituales, tiene que estar sometido a la iglesia. Pero en la realidad esto equivalía a la pretensión de que el derecho a excomulgar comportaba el derecho a deponer —desde luego por causa apropiada— y a dispensar a los súbditos del juramento de fidelidad. Implícitamente, esto significaba la desaparición de la autoridad coordinada del gobernante secular, no en el sentido de que la iglesia hubiese de tomar a su cargo las funciones del gobierno secular, sino en el de que el papa se convertiría en tribunal de última instancia de cuyo juicio habría de depender la legitimidad del gobernante.

No es fácil decir hasta qué punto tenía Gregorio VII una idea clara de las consecuencias implícitas en la política por él seguida y en los argumentos mediante los cuales la defendía. Parece lógico presumir que pensaba que todo el problema se refería a la pretensión de la iglesia a ejercer una disciplina moral y que no creía que implicase una pretensión de supremacía jurídica. Afirmaba, y no hay razón para dudar de su sinceridad, que lo que pretendía era proteger la independencia

de la iglesia dentro del sistema de doble autoridad establecido por la teoría gelasiana. Por ello, no hay probablemente razón para creer que intentase afirmar en principio un poder sobre los gobernantes temporales en materias temporales.[4] Sería a todas luces injusto suponer que su argumentación tenía el mismo significado jurídico preciso que pudo alcanzar en manos de un canonista como Inocencio IV, después de dos siglos de progreso en la precisión de las definiciones jurídicas. Por otra parte, no puede haber duda de qué es lo que implicaban realmente las pretensiones de Gregorio VII.

También es cierto que en la controversia propendía a un desenfreno de lenguaje que le llevó a exponer a veces su posición con extraordinaria violencia. De ello es ejemplo el famoso pasaje, tantas veces citado, de su carta a Hermann de Metz en 1081.[5] Habla en ella del gobierno político como si fuese literalmente "bandidaje en gran escala", pasaje que se ha comparado con frecuencia a aquél en que Juan de Salisbury presenta al verdugo como tipo de autoridad secular.

> ¿Quién ignora —dice Gregorio VII— que los reyes y duques tuvieron su origen en quienes, ignorando a Dios e incitados por el príncipe de este mundo, o sea el diablo, han tratado, inducidos por su ciega ambición e intolerable presunción, de dominar a sus iguales, es decir, los hombres, por medio de la soberbia, la rapiña, la traición, el asesinato y casi todas las especies de crímenes?

Cuando se escribió este pasaje, provocó gran resentimiento, y en épocas posteriores se le ha citado incontables veces como prueba de la arrogancia clerical. Era sin duda una violenta exageración de la creencia común en que el gobierno tiene su origen en el pecado, pero otros pasajes del propio pontífice demuestran que Gregorio VII no tenía, en manera alguna, la intención de atacar el oficio regio en cuanto tal. Lo que pretendía no era sino ejercer sobre el emperador el mismo derecho de disciplina que tenía, en cuanto papa, sobre todo cristiano. Pero sostiene con claridad que la disciplina incluye el derecho de la iglesia a ser árbitro de la moral europea y que la dirección espiritual y moral no puede serle arrebatada por un gobernante recalcitrante. Su concepción del papel que debían desempeñar los eclesiásticos en la dirección de los asuntos europeos aparece expresada en las palabras que pronunció en un concilio celebrado en Roma el año 1080:

> Os pido, pues, santísimos padres y príncipes, que obréis de tal modo que todo el mundo comprenda y sepa que si podéis atar y desatar en el cielo, podéis en la tierra quitar y conceder a cualquiera, por sus méritos, imperios, reinos, ducados, principados, marcas, condados y las posesiones de todos los hombres... Que los reyes y todos los príncipes seculares entiendan, pues, cuánto sois y cuánto podéis y teman desobedecer en lo más mínimo los mandatos de vuestras iglesias.[6]

La argumentación de Gregorio da por supuesta, sin duda, la superioridad del poder espiritual sobre el temporal. Si se ha dado a Pedro poder de atar y desatar en el cielo, ¿no tendrá aún más poder de atar y desatar en la tierra? Esta premisa del argumento no era realmente punto sometido a debate, ya que, en términos generales, nadie se habría atrevido a negarla. Sin embargo, la superior importancia de las cuestiones espirituales no demostraba por sí sola que los gobernantes secula-

4 Carlyle, *op. cit.*, vol. IV (1922), pp. 389 ss.

5 Reproducido en Carlyle, *op. cit.*, vol. III (1915), p. 94. Cfr. también vol. IV, parte III, capítulo I. Los escritos de Gregorio VII se encuentran en la *Bibliotheca rerum Germanicarum*, ed. P. Jaffé, vol. II, "Monumenta Gregoriana", véase p. 457.

6 Tomado de Carlyle, *op. cit.*, vol. IV, p. 201, n. 1; Jaffé, *op. cit.*, p. 404.

res derivasen su autoridad de la iglesia. Gelasio no había deducido nunca tal conclusión y tampoco la deduce Gregorio VII. Pero evidentemente, no sería difícil modificar la argumentación dándole esta forma, y dejando así claramente atrás la teoría tradicional de las dos espadas. Los escritores eclesiásticos del siglo XII dieron este paso y sus sucesores de los siglos XIII y XIV ampliaron mucho el argumento. Probablemente, esto fue efecto de la propia controversia al clarificar los problemas y es también signo de una mayor precisión en las relaciones constitucionales y jurídicas. Acaso contribuyera al mismo fin una concepción más sistemática del feudalismo, así como la tendencia del papado a asumir una relación de supremacía feudal con respecto a Italia y otras partes de Europa.[7] En fecha posterior, después de la recepcción de Aristóteles, la importancia superior del poder espiritual tenía que constituir por sí sola un argumento en favor de la subordinación de la autoridad inferior, ya que el aristotelismo consideraba como ley general de naturaleza que lo inferior existe por lo superior y está gobernado por ello.

El primero que mantuvo de modo definido que la autoridad temporal deriva de la espiritual parece haber sido Honorio de Augsburgo en su *Summa gloria*,[8] escrita hacia el año 1123. Su prueba principal deriva de una interpretación de la historia hebrea, a saber, que no existió poder regio hasta la coronación de Saúl y que Saúl fue ungido por Samuel, que era sacerdote, ya que los judíos habían estado gobernados por sacerdotes desde la época de Moisés. De modo semejante, sostenía que Cristo había instituido el poder sacerdotal en la iglesia y que no había existido rey cristiano hasta la conversión de Constantino. Por consiguiente, fue la iglesia la que instituyó la monarquía cristiana para protegerla de sus enemigos. Junto con esta teoría se daba una interpretación (más bien una tergiversación) de la Donación de Constantino como abandono de todo poder político en manos del papa.[9] Según Honorio, los emperadores, desde Constantino en adelante, tenían su autoridad imperial por concesión pontificia. Paralelamente a esta afirmación, sostuvo que los emperadores debían ser elegidos por los papas, con el consentimiento de los príncipes.

Pero siendo radical en materia de principios, Honorio se inclinaba a ser conservador en la aplicación de los mismos, ya que concluía sosteniendo que, en materias estrictamente seculares, los reyes debían ser honrados y obedecidos aun por los sacerdotes. Hasta los pensadores que estaban minando el terreno a la antigua doctrina de las dos espadas no querían abolirla de modo radical. Honorio presenta también alguna incertidumbre en el análisis jurídico. Su argumento basado en la Donación de Constantino era peligrosísimo en alto grado, ya que si la autoridad del papa era delegada, era lógico que el emperador pudiera recuperar lo que había concedido. Es de presumir que Honorio creía que Constantino no había hecho sino reconocer un derecho inherente a la iglesia en un estado cristiano. Unos treinta años más tarde, Juan de Salisbury adopta en su *Policraticus* una posición más fuerte. Juan de Salisbury se apoyaba en la superioridad inherente al poder espiritual para demostrar que ambas espadas pertenecen por derecho a la iglesia y que ésta confería al príncipe el poder coactivo.

7 Véase Carlyle, *op. cit.*, vol. IV, parte III, cap. IV.

8 *M. G. H.*, *Libelli de lite*, vol. III, pp. 3 ss. Véase Carlyle, *op. cit.*, vol. IV, pp. 286 ss.

9 La Donación de Constantino fue una falsificación hecha en la cancillería papal en el tercer cuarto del siglo VIII, con la finalidad aparente de apoyar las pretensiones papales en Italia en aquella época. La interpretación que le dio Honorio aplicándola a todo el poder imperial era nueva y tiene que haber sido resultado de una incomprensión de su sentido o de una deliberada extensión del significado que hasta entonces se le había dado. Véase *Cambridge Medieval History*, vol. II, página 586; Carlyle, *op. cit.*, vol. IV, p. 289.

Pues todo oficio que existe por ministerio de las leyes sagradas es religioso y piadoso; pero el que consiste en el castigo de los crímenes es inferior y parece representar la imagen del verdugo.[10]

De ahí que Juan de Salisbury pudiera defender el poder de deposición citando la afirmación del *Digesto* de que "quien puede legítimamente dar, puede legítimamente quitar". El gobernante secular tiene un *ius utendi*, pero no una propiedad en sentido estricto. Es cierto, desde luego, que Juan de Salisbury no consideraba que esta teoría derogase en nada el valor y dignidad del poder político adecuadamente utilizado ni la santidad de las magistraturas políticas.

ENRIQUE IV Y LOS PARTIDARIOS DEL IMPERIO

La posición adoptada por los defensores del imperio en la cuestión de las investiduras fue, en conjunto, más defensiva que la asumida por los campeones del pontificado. Su argumentación defiende en esencia lo que había sido el *statu quo*, conforme al cual la designación de obispos y las elecciones pontificias habían estado sometidas en gran parte a la influencia imperial. Frente a la pretensión prácticamente nueva de independencia eclesiástica, podían apelar a la doctrina generalmente admitida de las dos esferas independientes de autoridad. En consecuencia, la piedra angular de la posición imperial era la doctrina de que todo poder viene de Dios, tanto el del emperador como el del papa. Esta es la nota que hace sonar el propio Enrique IV en la epístola dirigida a Gregorio VII en marzo de 1076.[11] Como su poder derivaba de Dios directamente y no a través de la iglesia, sólo era responsable de su ejercicio ante Dios. Por ende era Dios quien había de juzgarle, y no podía ser depuesto sino por herejía.

Y también has puesto la mano sobre mí que, aunque indigno entre los cristianos, estoy ungido como rey, pese a que, como enseña la tradición de los Santos Padres, sólo puedo ser juzgado por Dios y no puedo ser depuesto por ningún crimen, a menos que, lo que Dios no permita, me aparte de la fe.[12]

La "tradición de los Santos Padres" en la que se basaba Enrique era, sin duda, de modo principal, la contenida en las vigorosas afirmaciones de Gregorio Magno respecto al deber de obediencia pasiva. Esta concepción de la imposibilidad de anular la autoridad regia no había muerto nunca. En el siglo IX Hincmar de Reims había comentado la opinión, que dice sostenida por algunos autores, de que los reyes "no están sujetos a las leyes y juicios de nadie sino de Dios",[13] aunque la califica de "llena del espíritu diabólico". Desde el siglo XI en adelante, esta teoría constituye una parte importante de la posición de quienes defienden al emperador. Desde luego, encajaba bien en la teoría gelasiana de que las dos espadas no pueden estar nunca unidas en la misma mano. Lo que Dios ha dado, nadie sino Dios puede quitarlo. El argumento era indudablemente fuerte, ya que invertía la posición dejando la carga de la prueba al partido reformista pontificio. Lo más grave del pecado de Gregorio VII era, a juicio de Enrique IV, precisamente que aquél había intentado arrogarse ambos poderes, conspirando con ello contra el orden divinamente fijado de la sociedad humana. Confundir lo espiritual y lo temporal equi-

10 *Policraticus*, 4, 3; trad. Dickinson, p. 9.
11 *M. G. H., Constitutiones*, vol. I, nº 62.
12 Tomado de Carlyle, *op. cit.*, vol. IV, p. 186, n. 1.
13 Tomado de Carlyle, *op. cit.*, vol. I, p. 278, n. 2; véase también vol. III, parte II, cap. IV.

valía a anular la propia finalidad que constituía la principal defensa moral de la acción de Gregorio. Bajo la falsa apariencia de hacer independiente a la iglesia la ligaba aún más a los asuntos seculares. Tal argumento podía ser aceptable para los partidarios más moderados de Gregorio VII. Además, la posición adoptada por Enrique IV daba la respuesta teológica apropiada en todos los casos en que pudiera alegarse una indebida ambición clerical, a saber la santidad de la propia autoridad secular. Por consiguiente, en su jurisdicción propia, el poder político podía tener la pretensión de ser lo que denominó Jacobo I de Inglaterra una "monarquía libre". Fue este hecho lo que convirtió el derecho divino del rey en un argumento tipo, utilizado en todas las circunstancias políticas susceptibles de ser interpretadas como amenaza de interferencia eclesiástica.

La defensa teológica del emperador, aunque repetida innumerables veces, no ofrecía muchas oportunidades de desarrollo lógico. No podía decirse lo mismo, empero, de los argumentos jurídicos, y a la larga, los juristas fueron los defensores más capaces y más eficaces del poder secular. Sin embargo, en un principio, esta forma de argumentación no estaba tan bien desarrollada como en controversias posteriores, tales como la sostenida por Bonifacio VIII y Felipe el Hermoso de Francia. Con todo, hubo comienzos interesantes. El primero fue la *Defensio Henrici IV regis* [14] (1084) de Pedro Crasso, de quien se afirma que fue profesor de derecho romano en Rávena. Pedro pretende resolver la controversia entre Enrique IV y Gregorio VII sobre bases jurídicas. El meollo de su argumento consiste en la insistencia en la inviolabilidad del derecho de sucesión hereditaria. Sostiene que ni el papa ni los súbditos rebeldes de Enrique tienen más derecho a intervenir en la posesión de su reino —que ha recibido como heredero de su padre y su abuelo— que a despojar a ninguna persona de su propiedad privada. Pedro pretende que esta teoría tiene en su apoyo la autoridad del derecho romano, así como la de la ley divina y el *ius gentium*. Este argumento no tiene ninguna relación con la teoría constitucional de la autoridad imperial en derecho romano, tal como la exponen los jurisconsultos antiguos y los medievales y era a todas luces inadecuada para un monarca electivo. Sin embargo, la teoría de Pedro sugiere la característica conexión del derecho divino con el derecho hereditario imprescriptible. En conjunto, la teoría tiene menos importancia por sus méritos propios que como indicio de una tendencia a defender el poder secular utilizando concepciones jurídicas.

Una forma más importante de argumentación antipapista encontramos en los folletos de York *(York Tracts)*,[15] escritos hacia el año 1100 en ocasión de la controversia sobre las investiduras sostenida por Anselmo y Enrique I de Inglaterra. Es difícil valorar el argumento del autor sobre el problema de las investiduras. Afirma de modo tajante que la autoridad de un rey es de tipo superior a la de un obispo, que el rey debe regir a los obispos y que es competente para convocar un concilio eclesiástico y presidirlo. Pero a la vez negaba el derecho del rey a investir a los obispos de autoridad espiritual. Lo que es más interesante, y probablemente de mayor importancia, es el ataque de este autor a la autoridad suprema que había pretendido ejercer en la iglesia Gregorio VII, ya que en las controversias desempeña un papel importante el examen crítico de la naturaleza de la autoridad espiritual y la participación del papa en ella. En un folleto anterior, escrito en defensa del depuesto arzobispo de Ruán, negó terminantemente el derecho del papa a disciplinar a los otros obispos, sosteniendo que en materias espirituales todos

[14] *M. G. H., Libelli de lite*, vol. I, pp. 432 ss. Véase Carlyle, *op. cit.*, vol. IV, pp. 222 ss.
[15] *M. G. H., Libelli de lite*, vol. III, pp. 642 ss., especialmente folleto IV. Véase Carlyle, *op. cit.*, vol. IV, pp. 273 ss.

los obispos son iguales, que todos gozan de la misma autoridad derivada de Dios y todos están igualmente exentos de ser juzgados, salvo por Dios. Denominaba usurpación el poder de que gozaba el obispo de Roma y lo explicaba como accidente histórico derivado del hecho de que Roma había sido la capital del Imperio.[16] En otro de los folletos[17] afirmaba que no se debía obediencia a Roma, sino sólo a la iglesia; "sólo los elegidos y los hijos de Dios pueden ser denominados con razón iglesia de Dios". Los folletos de York parecen contener el germen del argumento que desarrolló dos siglos más tarde Marsilio de Padua en el *Defensor pacis*, en cuya obra formó parte importante de una tendencia a interpretar la autoridad espiritual no como poder sino como derecho a enseñar y predicar. Cuanto más completa pudiera ser la atribución a la autoridad espiritual de una significación exclusivamente ultramundana, tanto más completa había de ser la libertad de que disfrutase la autoridad secular en los campos del derecho y la política, por grande que fuera la consideración atribuida al valor moral de aquélla. La argumentación desarrollada en los folletos de York es al parecer el primer paso, un tanto incierto, en esta dirección.

La controversia, aun en el siglo XI, tendía a fomentar la crítica de los fundamentos de la autoridad secular. El problema está claramente implícito en el intento de Gregorio VII de deponer al emperador. Como esto era contrario a la pretensión de un derecho inviolable sostenida por los defensores del emperador, dio por resultado que los partidarios del pontífice sostuvieran el argumento de que la autoridad del emperador es condicional y en consecuencia las obligaciones de sus súbditos no llegan a ser absolutas. La naturaleza condicional o contractual de la obligación política no sólo iba implícita en la práctica del feudalismo, sino que la sugería también la antigua tradición transmitida por los Padres de la Iglesia, y en especial el principio de que el derecho y el gobierno deben contribuir a la justicia. En consecuencia, hay una diferencia fundamental entre un verdadero rey y un tirano, lo que implica que hay condiciones en las que está justificada la resistencia al tirano. En el siglo XI, Manegold de Lautenbach[18] sostuvo esta posición, y en el siguiente hizo lo mismo Juan de Salisbury, quien en el libro VIII de su *Policraticus* desarrolla la repulsiva teoría del tiranicidio. El argumento no implica en ningún caso una baja conceptuación de la autoridad política; más bien al contrario, ya que el mal de la tiranía es mayor en la misma proporción en que es más augusta la verdadera monarquía. Pero la esencia de ésta es el cargo y no la persona; de ahí que el derecho del individuo a ocuparlo no pueda ser absoluto. Manegold utilizó este principio para demostrar que la deposición podía estar justificada cuando un rey había destruido aquellos bienes para la conservación de los cuales estaba instituida su magistratura. Llega de este modo a una teoría relativamente definida del contrato *(pactum)* entre el rey y su pueblo.

Nadie puede hacerse emperador o rey por sí mismo; un pueblo pone sobre sí a un hombre con el fin de que gobierne y rija por razón del justo imperio, dando a cada uno lo suyo, ayudando a los buenos y castigando a los malos; en una palabra, para que haga justicia a todos. Si ese hombre infringe el pacto con arreglo al cual fue escogido, perturbando y confundiendo aquellas cosas para la corrección de las cuales fue puesto, la consideración de la justa razón dispensa al pueblo de su sujeción, en especial cuando aquél ha sido el primero en romper la fe recíproca que le unía con el pueblo.[19]

[16] Folleto III.
[17] Folleto VI.
[18] *Ad Gebehardum* (escrito entre 1080 y 1085), *M. G. H., Libelli de lite*, vol. I, pp. 300 *ss.*; véase Carlyle, *op. cit.*, vol. III, pp. 160 *ss.*
[19] Tomado de Carlyle, *op. cit.*, vol. III, p. 164, n. 1.

La fidelidad de un pueblo a su gobernante es, en consecuencia, un compromiso de apoyarle en sus empresas legítimas y es *ipso facto* nula cuando se trata de un tirano. En lo que se refiere al poder del papa de deponer a un rey, Manegold lo concibe como el derecho de un tribunal de conciencia a fallar respecto a la realidad de un hecho consumado; defiende la acción de Gregorio VII basándose en que el pontífice había "anulado públicamente lo que en sí no era válido". La teoría de que el rey se encuentre respecto a su pueblo en una relación contractual no está contradicha en modo alguno por la concepción de que el oficio regio sea de origen divino.

La teoría pactista de Manegold no era, pues, una defensa absoluta del derecho papal de deposición. En realidad, el hecho de que el poder regio dependa del pueblo podía interpretarse, con igual propiedad, en el sentido de implicar su independencia respecto de la iglesia. Esta posición tenía la gran ventaja de coincidir con la teoría constitucional del derecho romano, así como con la importancia atribuida por los partidarios del emperador a la distinción de las dos espadas. Su desarrollo llevó a un examen más crítico de los precedentes históricos, tales como la deposición de la dinastía merovingia y la coronación de Pipino, alegados en favor del poder del papa de deponer a los reyes.[20] La conclusión que se deduce es que la deposición y la elección de nuevo monarca se hicieron "por común sufragio de los príncipes" y meramente con la aprobación del papa. La posición adoptada era históricamente sólida y atacaba la argumentación de Gregorio VII en un punto débil. Además, era especialmente importante como ejemplo de la utilización de la historia secular en defensa de la independencia imperial, así como por el hecho de afirmar que la decisión de los príncipes seculares es suficiente autoridad constitucional para deponer o coronar un monarca.

La controversia desarrollada en los siglos XI y XII sirvió para demostrar la inestabilidad y vaguedad de la relación entre los poderes temporal y espiritual con arreglo a la tradición gelasiana. Las dos partes se apoyaban en aspectos diferentes de la tradición, ambos igualmente firmes. Los partidarios del pontificado subrayaban la superioridad moral del poder espiritual y los defensores del emperador la independencia recíproca de los dos poderes. Ambas posiciones continuaron siendo parte integrante de los argumentos utilizados en la continuación de la disputa en los siglos XIII y XIV. La controversia anterior sugería también las líneas que habían de seguirse en los argumentos sostenidos posteriormente por ambos bandos. Sólo se necesitaba que prevaleciesen ideas jurídicas y constitucionales más definidas para que la pretensión eclesiástica de superioridad moral se transformase en pretensión de supremacía jurídica. Y esta posición sólo podía exponerse provocando una argumentación contraria encaminada a limitar los deberes espirituales a la instrucción y exhortación no coactivas. Por parte del poder temporal se sugerían también dos series de argumentos, los que subrayaban la responsabilidad de los gobernantes seculares para con Dios, directamente y sin intermediario terreno, y los que se apoyaban en el derecho de la sociedad secular a establecer, siempre bajo la autoridad de Dios, su propio gobierno.

[20] Véase especialmente el folleto *De unitate ecclesiae conservanda*, escrito por un autor desconocido entre 1090 y 1093. El folleto era una respuesta a la segunda carta de Gregorio VII a Herman de Metz, mencionada más arriba. *M. G. H., Libelli de lite*, vol. II, pp. 173 ss. Véase Carlyle, *op. cit.*, vol. IV, p. 242 ss.

BIBLIOGRAFÍA ESCOGIDA

H. X. Arquillière, *Saint Grégoire VII: Essai sur sa conception du pouvoir pontifical*. París, 1934.

G. Barraclough, *The Origins of Modern Germany*, segunda edición revisada. Oxford, 1947, cap. v.

Z. N. Brooke, "Gregory VII and the First Contest between Empire and Papacy", en *Cambridge Medieval History*, vol. V (1926), cap. ii.

R. W. Carlyle y A. J. Carlyle, *A History of Mediaeval Political Theory in the West*, 6 vols. Londres, 1903-1936. Vol. IV (1922), "The Theories of the Relation of the Papacy and the Empire from the Tenth Century to the Twelfth".

Sidney Z. Ehler y John B. Morrall (trad. y ed.), *Church and State through the Centuries: A Collection of Historic Documents with Commentaries*. Londres, 1954, cap. ii.

John Neville Figgis, "Republica Christiana", en *Transactions of the Royal Historical Society*, serie 3a., vol. V (1911), p. 63. (Reeditado en *Churches in the Modern State*. Londres, 1913, apéndice i.)

Otto Gierke, *Political Theories of the Middle Age*, trad. inglesa de F. W. Maitland. Cambridge, 1900. (De *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, vol. iii.)

E. F. Jacob, "Political Thought", en *The Legacy of the Middle Ages*, ed. por C. G. Crump y E. F. Jacob. Oxford, 1926.

Paul Joachimsen, "The Investiture Contest and the German Constitution", en *Mediaeval Germany, 911-1250: Essays by German Historians*. Trad. inglesa de Geoffrey Barraclough, 2 vols. Oxford, 1938, vol. II, cap. iv.

Carl Mirbt, *Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII*. Leipzig, 1894.

T. M. Parker, *Christianity and the State in the Light of History*. Londres, 1955, cap. vi.

Gerd Tellenbach, *Church, State, and Christian Society at the Time of the Investiture Contest*, trad. inglesa de R. F. Bennett. Oxford, 1940.

Walter Ullmann, *The Growth of Papal Government in the Middle Ages: A Study in the Ideological Relation of Clerical to Lay Power*. Londres, 1955, caps. viii-ix.

Paul Vinogradoff, *Roman Law in Mediaeval Europe*, ed. por F. de Zulueta, Oxford, 1929.

J. P. Whitney, "The Reforme of the Church", en *Cambridge Medieval History*, vol. V (1926), cap. i.

George H. Williams, *The Norman Anonymous of 1100 A. D.* Cambridge, Mass., 1951.

XIII. *UNIVERSITAS HOMINUM*

En cuanto discusiones académicas, los folletos polémicos descritos en el capítulo anterior quedaron rápidamente anticuados con el extraordinario renacimiento intelectual comenzado en los años postreros del siglo XII y que hicieron del XIII uno de los más brillantes de la historia europea. Esta nueva actividad académica, en la medida en que fue resultado de la acción de instituciones, se debió principalmente a las nuevas universidades y en especial a las de París y Oxford y a las dos grandes órdenes mendicantes de la iglesia, la dominica y la franciscana. Las universidades se convirtieron con gran rapidez en centros de una vida intelectual asombrosamente activa. Atrajeron a gran número de estudiantes y contaron entre sus maestros a las inteligencias más activas de la época, que se dedicaron a estudiar sistemáticamente las ciencias y de modo especial la filosofía y la teología. Hay que mencionar también junto a las universidades las grandes escuelas jurídicas en las que, en el curso de los siglos XII y XIII, se recuperó un conocimiento exacto del derecho romano. Las órdenes mendicantes desempeñaron, casi desde el principio, un gran papel en el desarrollo de las universidades al establecer cursos de estudios para preparar a sus miembros y aportaron además un gran número de maestros a las facultades. Una gran proporción de los pensadores más originales del siglo XIII perteneció a ellas: sirvan de ejemplo Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino entre los dominicos y Duns Scoto y Roger Bacon entre los franciscanos.

Las universidades y las órdenes religiosas mencionadas fueron los instrumentos de difusión de la nueva ilustración, pero el contenido de ésta lo dio en primer lugar la recuperación de obras de ciencia antiguas, en especial las de Aristóteles, junto con un gran cuerpo de comentarios a las mismas, debido a eruditos árabes y judíos. En la primera parte de la Edad Media no se había conocido nada de los trabajos del Estagirita, aparte de su escritos lógicos. A comienzos del siglo XIII comenzaron a ser conocidas sus obras científicas, al principio parcialmente y con frecuencia en traducciones latinas de las versiones árabes, pero más adelante en traducciones completas y directas de los originales griegos. Aparte de Italia, el principal canal por el que llegaron esos libros a conocimiento de los sabios europeos fue España; el arzobispo de Toledo patrocinó grandes empresas colectivas de traducción, pues el contacto con los moros hacía que se pudiera disponer de los textos árabes. Tiene gran importancia en la historia del pensamiento político la traducción directa del texto griego de la *Política* de Aristóteles hecha por Guillermo de Moerbeke hacia el año 1260. Esta traducción formaba parte de un esfuerzo general auspiciado por Santo Tomás y encaminado a conseguir una noticia fidedigna de la filosofía aristotélica. Sería imposible exagerar el efecto final que tuvo esta resurrección de Aristóteles en el desarrollo intelectual de la Europa occidental. No sólo permitió disponer de una gran fuente de información, que apenas hubieran podido imaginar los pensadores de la parte anterior de la Edad Media, sino que aquel saber estaba ya ordenado en ciencias tales como la física, la zoología, la psicología, la ética y la política, y esas ciencias estaban coordinadas como partes de una concepción sistemática de la naturaleza, los primeros principios de la cual adoptaban la forma de metafísica. Lo que es más importante aún, Aristóteles aportó a la Edad Media una nueva visión de la vida intelectual de Grecia y la creencia en que la razón es la llave que tiene que abrir la puerta del conocimiento del mundo natural. Ese estímulo no se ha perdido nunca por entero desde el siglo XIII hasta nuestros días. En un principio produjo un inmenso esfuerzo intelectual encaminado a dominar el conocimiento de Aristóteles, adaptarlo y armonizarlo con

el sistema de creencias cristianas y construir un sistema omnicomprensivo del conocimiento natural y teológico.

Aunque sería imposible sobrestimar la importancia que tuvo a la larga la recuperación de Aristóteles, es fácil exagerar sus efectos inmediatos sobre la filosofía política. Lo que produjo inmediatamente el conocimiento de la *Política* fue una mejora en la técnica de exposición de los temas, tal como la que representa una lista tipo de los temas de estudios, un cuerpo de términos y concepciones técnicos y un plan para disponer y presentar el material. Hasta el siglo XVI, apenas era posible escribir un tratado sobre temas políticos que no debiese algo a la *Política* del Estagirita. Pero la adopción de los argumentos aristotélicos no tenía que implicar necesariamente un cambio en las convicciones políticas fundamentales ni en la naturaleza de los problemas políticos en los que estaban pensando los filósofos políticos. En cualquier caso, las concepciones elaboradas por Aristóteles con relación a la ciudad-estado no podían tener aplicación literal a la sociedad del Medioevo, sino que necesitaban una revisión considerable. Por otra parte, al menos Santo Tomás no tenía deseo de apartarse del gran cuerpo de tradición política y social que había llegado al siglo XIII desde los Padres de la Iglesia. Por lo que se refiere a esta herencia, así como a todo el cuerpo de doctrina cristiana, el Aquinatense consideraba la doctrina y el pensamiento aristotélicos más bien como una mejor fundamentación filosófica de creencias sólidamente basadas, que como un medio de hacer innovaciones. Por otra parte, en el siglo XIII la atención principal del nuevo saber se centraba en la teología y en la metafísica y no en la teoría política. En el XIV fue mucho más frecuente la elaboración de tratados políticos.

JUAN DE SALISBURY

Esta conclusión de que la recuperación de Aristóteles no cambió inmediatamente las líneas principales de la filosofía política, se robustece con un examen del *Policraticus*,[1] escrito por Juan de Salisbury en 1159. Este libro presenta el gran interés de ser a la vez el primer intento medieval de estudiar la filosofía política en forma extensa y sistemática y de ser el único libro de ese tipo escrito antes de la recuperación de Aristóteles. Es un compendio de la antigua tradición que había llegado al siglo XII desde Cicerón y Séneca, a través de los Padres de la Iglesia y los jurisconsultos romanos. En la mayor parte de los aspectos trata de exponer con bastante orden lo que todo el mundo creía y, hasta donde se sabía en el siglo XII, había creído siempre. Quienes han estudiado más a fondo el libro están de acuerdo en que es sorprendente lo poco que hay en él que se base conscientemente en la organización feudal de la sociedad predominante en la época del autor. Su ideal es más bien el de la comunidad política, la *res publica*, concebida a la manera de Cicerón como sociedad "unida por un acuerdo común respecto a la ley y los derechos". A pesar de las influencias centrífugas del feudalismo, la idea esencial del pensamiento político de Juan seguía siendo la de un pueblo regido por una autoridad pública que actúa para el bien general y está moralmente justificada por el hecho de ser legítima.

En la concepción de Juan de Salisbury la ley constituye un vínculo omnipotente en todas las relaciones humanas, incluso la que existe entre el gobernante y los gobernados. En consecuencia, es obligatoria tanto para el rey como para el súbdito.

[1] La edición tipo es la hecha por C. C. J. Webb, Oxford, 1909. Algunas partes de la obra han sido traducidas por John Dickinson, bajo el título de *The Statesman's Book of John of Salisbury*. Nueva York, 1927. Dickinson ha añadido una excelente introducción.

Tan cierto es esto que la distinción entre un verdadero rey y un tirano tiene para este autor una importancia fundamental. Su libro tiene el dudoso honor de presentar la primera defensa explícita del tiranicidio que se encuentra en la literatura política medieval. "Quien usurpa la espada merece morir por la espada."

> Entre un tirano y un príncipe existe esta diferencia única o principal: que el último obedece a la ley y gobierna al pueblo de acuerdo con sus dictados, considerándose como mero servidor suyo. Por virtud de la ley hace bueno su título a ocupar el puesto más importante y principal en la dirección de los asuntos de la comunidad.[2]
>
> Ahora bien, hay ciertos preceptos de la ley que tienen necesidad perpetua y que tienen fuerza de ley en todas las naciones y no pueden en manera alguna ser infringidos con impunidad... Que los aduladores de los gobernantes... proclamen en el extranjero que el príncipe no está sometido a la ley y que cualquiera que sea su voluntad y su placer, no sólo en el establecimiento de la ley con arreglo al modelo de la equidad, sino absolutamente y libre de toda restricción, tiene fuerza de ley... Con todo, seguiré manteniendo... que los reyes están obligados por esta ley.[3]

Salvo en la defensa del tiranicidio, no había nada en la concepción de la ley y de su validez universal sostenida por Juan de Salisbury que no compartiese Santo Tomás. Juan de Salisbury expresó la idea en términos derivados en gran parte de Cicerón, en tanto que el Aquinatense la elaboró adaptando los términos técnicos de Aristóteles. En ambos hombres la universalidad de la ley era una concepción fundamental.

SANTO TOMÁS: NATURALEZA Y SOCIEDAD

Como las obras de Aristóteles llegaron por primera vez a la Europa cristiana a través de fuentes judías y arábigas, llevaban impreso el estigma de la infidelidad. La primera inclinación de la iglesia fue prohibirlas y, en efecto, en la universidad de París se prohibió su uso en 1210 y la prohibición se reiteró más adelante, aunque no parece haber sido nunca muy eficaz. Prudentemente, la iglesia se apoyó más en la reconstrucción que en la prohibición y no hay mejor prueba del vigor intelectual de la cristiandad del Medioevo que la rapidez con que Aristóteles fue no sólo recibido, sino convertido en piedra angular de la filosofía católica. En menos de un siglo lo que se había tenido como fuente de innovación anticristiana se convirtió en un nuevo sistema de filosofía cristianizada, que se esperaba fuese permanente. Esta obra la realizaron los maestros de las órdenes mendicantes, en especial dos dominicos, Alberto Magno y su —aún más grande— discípulo Tomás de Aquino. Es cierto que se había sobrestimado lo completo y lo permanente de la victoria. Además del Aristóteles cristianizado de Santo Tomás existió, desde el siglo XIII en adelante, el Aristóteles anticristiano de la tradición averroísta. Y aun dentro de los límites del escolasticismo ortodoxo, pensadores franciscanos tales como Duns Scoto y Guillermo de Occam tenían siempre dudas respecto a la íntima síntesis de fe y razón intentada por Santo Tomás. En el siglo XIV esas divergencias de pensamiento aparecieron en la teoría política en grado no menor que en la filosofía general.

La esencia de la filosofía tomista consiste en el intento de realizar una síntesis universal, un sistema omnicomprensivo, la clave del cual es la armonía y la coincidencia. Dios y la naturaleza son suficientemente grandes y opulentos para poder

[2] Libro IV, cap. I; traducción inglesa de Dickinson, p. 3.
[3] Libro IV, cap. VII; *ibid.*, pp. 33 s.

permitir toda la infinita diversidad que constituye la existencia finita. Todo el conocimiento humano forma una sola pieza. De extensión más amplia, pero menos altamente generalizadas, son las ciencias particulares, cada una de las cuales tiene un objeto especial; por encima de ellas se encuentra la filosofía, una disciplina racional que trata de formular los principios universales de todas las ciencias; por encima de la razón y basada en la revelación divina se encuentra la teología cristiana, que constituye la culminación de todo el sistema. Pero aunque la revelación está por encima de la razón no es, de ningún modo, contraria a ella. La teología completa el sistema del que la ciencia y la filosofía constituyen el comienzo, pero nunca destruye su continuidad. La fe es la realización plena de la razón. Las dos conjuntamente construyen el templo del conocimiento, pero en ninguna parte se encuentran en oposición ni buscan propósitos contrapuestos.

El cuadro de la naturaleza pintado por Santo Tomás se conformaba exactamente a su plan de conocimiento. El universo constituye una jerarquía que llega desde Dios, que se encuentra en la cumbre, hasta el más ínfimo de los seres. Todo ser actúa bajo las exigencias internas de su propia naturaleza, buscando el bien o forma de perfección natural de su especie, y encuentra su lugar en el orden ascendente según su grado de perfección. Lo superior manda y utiliza en todos los casos a lo inferior, del mismo modo que Dios manda sobre el mundo o el alma sobre el cuerpo. Ningún ser por bajo que pueda estar carece por entero de valor, ya que tiene una posición, unos deberes y unos derechos, con todo lo cual contribuye a la perfección del conjunto. La esencia del esquema es la finalidad, la subordinación a un fin. En tal estructura, la naturaleza humana tiene un lugar único entre los seres creados, ya que el hombre posee no sólo una naturaleza corporal, sino también un alma racional y espiritual, por virtud de la cual es afín a Dios. De todos los seres creados es el único compuesto de cuerpo y alma a la vez y en este hecho fundamental descansan las instituciones y las leyes que dirigen su vida.

La concepción tomista de la vida social y política cae directamente en su plan de la naturaleza como conjunto, y los pasajes más importantes en los que trató el tema constituyen parte de su gran obra sistemática sobre filosofía y teología.[4] Como toda naturaleza, la sociedad es un sistema de fines y propósitos en el cual lo inferior sirve a lo superior y lo superior dirige y guía a lo inferior. Siguiendo a Aristóteles, Santo Tomás describía la sociedad como un cambio mutuo de servicios encaminado a la vida buena, a la que contribuyen muchas aportaciones —el campesino y el artesano proporcionando bienes materiales, el sacerdote con las oraciones y las prácticas religiosas y cada clase realizando el trabajo que le es propio—. El bien común exige que tal sistema tenga una parte dirigente, del mismo modo que el alma rige al cuerpo o cualquier naturaleza superior a la inferior. Santo Tomás compara la fundación y gobierno de los estados, la planeación de las ciudades, la construcción de castillos, el establecimiento de mercados y el fomento de la educación a la providencia con que Dios crea y gobierna el mundo.

De ahí que el gobierno sea una magistratura o un fideicomiso de toda la comunidad. Como su súbdito más ínfimo, el gobernante está justificado en todo

[4] *Summa theologica*, 1a. 2ae, cuestiones 90-108 (Trad. ingl. hecha por los Padres de la Provincia Dominicana Inglesa. Londres, 1911-22.) Dejó inacabadas a su muerte otras dos obras: *De regimine principum* (trad. ingl. de Gerard P. Phelan. Toronto, 1935), de la cual el libro primero y los capítulos uno a cuatro del libro segundo son de Santo Tomás y el resto probablemente de Ptolomeo de Lucca; el comentario sobre la *Política* de Aristóteles, del cual los libros I y II y los capítulos 1-6 del libro III son de Santo Tomás y el resto probablemente de Pedro de Auvernia. Véase M. Grabmann, "Die Echten Schriften des hl. Thomas von Aquin", en *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, de C. Baeumker, vol. XXII.

lo que hace solamente porque contribuye al bien común. Su poder, por el hecho de que deriva de Dios para la feliz ordenación de la vida humana, es un ministerio o servicio debido a la comunidad de que es cabeza. No puede ejercer justamente el poder ni tomar propiedad de sus súbditos mediante los impuestos más allá de lo que sea necesario. En consecuencia, la finalidad moral del gobierno es primordial. En términos generales, es deber del gobernante dirigir la acción de todas las clases de tal modo que los hombres puedan vivir una vida feliz y virtuosa, que es el verdadero fin del hombre en sociedad. Naturalmente, esto tiene que llevar en último término a un bien que se encuentra más allá de la sociedad terrena, a una vida celestial; sin embargo, tal cosa sobrepasa los poderes humanos y es más bien función de los sacerdotes que de los gobernantes. Pero es característico de Santo Tomás el considerar una vida política ordenada como causa que contribuye incluso a este fin último. De modo más específico es función del gobernante terreno poner los cimientos de la felicidad humana manteniendo la paz y el orden, conservarla vigilando que todos los servicios necesarios de administración pública, jurisdicción y defensa se realicen debidamente, y mejorarla corrigiendo los abusos dondequiera que ocurran y eliminando todos los obstáculos que puedan oponerse a la vida buena.

La finalidad moral para la que existe el gobierno político implica que la autoridad debe estar limitada y que debe ejercerse sólo de acuerdo con la ley. El aborrecimiento en que tiene el Aquinatense a la tiranía es tan grande como el de Juan de Salisbury, aunque repudia explícitamente la defensa del tiranicidio hecha por este último. La resistencia justificada es un acto público de todo un pueblo, y la ley tiene la salvaguardia de la condición moral de que quienes resistan tienen que asegurarse de que su acción es menos nociva para el bien general que el mal o abuso que tratan de eliminar. Consideraba la sedición como pecado mortal, pero la resistencia justificada a la tiranía no constituía, a su juicio, sedición. Con respecto a la tiranía, la tarea de armonizar la tradición medieval más antigua con el pensamiento aristotélico no presentaba dificultades, ya que ambas eran versiones del mismo aborrecimiento griego por la fuerza ilegítima y ambas procedían del principio de que el poder está justificado únicamente en la medida en que sirve al bien común. No puede decirse que Santo Tomás sacase de Aristóteles nada importante que añadir a la opinión existente acerca de este problema. Su interés radicaba esencialmente en las limitaciones morales impuestas a los gobernantes y no parecen haberle preocupado los aspectos jurídicos o constitucionales del problema. Así, por ejemplo, dice muy poco con respecto a las formas de gobierno aparte de lo que toma de Aristóteles, y su defensa de la monarquía —que considera como la mejor forma de gobierno— sigue las mismas líneas académicas trazadas por la *Política*. Sostiene de modo explícito que el poder del monarca debe ser "limitado" (*temperetur*), aunque no explica exactamente en ningún punto qué es lo que entiende por tal cosa. Probablemente podemos suponer con algún fundamento que pensaba en que el rey compartiese el poder con los magnates del reino, que son sus naturales consejeros y electores.

También sostiene de modo explícito que el verdadero gobierno, a diferencia de la tiranía, es "legítimo", pero es curioso que no tenga conciencia de la necesidad de definir con precisión qué significa a este respecto autoridad legítima. Aunque conocía el derecho romano, no tenía evidentemente conciencia de que del estudio del mismo pudiera derivarse ninguna tendencia a exaltar el poder de un gobernante soberano sobre el derecho. Tiene que haber conocido también la gran literatura polémica respecto de las autoridades papal e imperial, pero esta serie

de libros no le estimuló a hacer un examen preciso de los principios en que se basa la autoridad política. Al estudiar la tiranía, se refiere a los dos remedios de que es posible disponer frente a los tiranos. Suponía que hay gobiernos en los que el poder del gobernante deriva del pueblo, caso en el que es legítimo que el pueblo imponga al gobernante el cumplimiento de las condiciones con arreglo a las cuales le ha concedido la autoridad. El otro remedio mencionado se refiere al caso de un gobernante que tiene un superior político, y aquí la reparación de los agravios se consigue mediante la apelación a ese superior.[5] Pero es indudable que considera a ambas formas como tipos distintos de gobierno, lo que parece demostrar que no tenía una teoría general del origen de la autoridad política.

LA NATURALEZA DE LA LEY

La razón por la cual pudo Santo Tomás pasar por alto lo que parece ser un punto esencial de la filosofía política es probablemente el hecho de lo profundamente que estaba inmerso en la tradición medieval de la santidad de la ley. Su reverencia por la ley era tal que daba por supuesto que su autoridad le era inherente y no dependía de ningún origen humano. Su intento constante es relacionar lo más estrechamente posible la ley humana con la divina. Le impulsaba a esto no sólo su propia inclinación a armonizar, sino también el supuesto de que la ley tiene una finalidad mucho más amplia que la de ser un simple medio de regular las relaciones humanas. La ley humana era para él parte integrante de la totalidad del sistema de gobierno divino por el cual se rige todo, tanto en el cielo como en la tierra. Santo Tomás consideraba tal sistema como emanación literal de la razón divina, que regula las relaciones entre todas las criaturas, animadas e inanimadas, animales y humanas. Por consiguiente, la ley en el estricto sentido humano no era sino un aspecto —importante, pero nada más que un aspecto— de un hecho cósmico. Éste era el punto que le parecía importante y en consecuencia desarrolló su teoría general de la ley con más cuidado que ninguna otra parte de su teoría política. Por ende, la clasificación de las leyes constituye una de las partes más características de su filosofía, pero tuvo el efecto de reducir una definición específicamente jurídica o institucional de la autoridad legítima a la posición de problema subordinado. Un gobernante ilegítimo no era de modo primordial un infractor de los derechos e instituciones humanos —aunque, desde luego, era eso—, sino un rebelde contra todo el sistema divino mediante el cual rige Dios al mundo.

En la clasificación cuádruple que de las leyes hace Santo Tomás, sólo una de las cuatro categorías es humana. Es representativo de su punto de vista el que fuera capaz de encontrar así una concepción de la ley que él consideraba aplicable a un grupo de fenómenos tan amplio y, para el pensamiento moderno, tan diverso. Esto no se debía, como pudiera imaginarse, a que considerase la naturaleza como gobernada milagrosamente por la voluntad de Dios, sino a un motivo que es casi lo contrario de tal idea. Se debía a que consideraba la sociedad humana y sus instituciones como un nivel típico del orden cósmico, en el que se obtienen los mismos principios que se manifiestan en formas distintas en los demás niveles. La voluntad arbitraria no tenía sino muy poco que ver con esta cuestión, tanto en la naturaleza como en la sociedad. Ambas están gobernadas por razones o fines más bien que por fuerza; ciertamente Santo Tomás no pensaba en una voluntad, divina o humana, que hiciese la ley mediante un *fiat*, ni en la naturaleza ni en la sociedad. Sus cuatro clases de ley son cuatro formas de razón, que se manifiestan en cuatro ni-

[5] *De regimine principum*, 1, 6.

veles distintos de la realidad cósmica, pero que constituyen una sola razón en todos ellos. Los nombres que les dio Santo Tomás fueron los de ley eterna, ley natural, ley divina y ley humana.

La primera de ellas —la ley eterna— es prácticamente idéntica a la razón de Dios. Es el plan eterno de la divina sabiduría con arreglo al cual está ordenada toda la creación. Esta ley está en sí por encima de la naturaleza física del hombre y por entero fuera del alcance de la comprensión humana, aunque no es por este motivo extraña o contraria a la razón humana. En la medida en que lo permite su naturaleza finita, el hombre participa realmente en la sabiduría y la bondad de Dios; éstas se reflejan en él, aunque su naturaleza sólo reproduce una imagen deformada de la perfección divina. La segunda —la ley natural— puede acaso describirse como un reflejo de la razón divina en las cosas creadas. Está manifiesta en la inclinación a buscar el bien y evitar el mal, a conservarse y a vivir del modo tan perfecto como sea posible la clase de vida adecuada a sus dotes naturales que la naturaleza implanta en todos los seres. Por lo que hace a la humanidad, ello significa, como había enseñado Aristóteles, el deseo de una vida en la que pueda realizarse la naturaleza racional. Santo Tomás menciona como ejemplo la inclinación inherente a los hombres a vivir en sociedad, a conservar sus vidas, a procrear y educar a los hijos y a buscar la verdad y desarrollar la inteligencia. La ley natural ordena todo lo necesario para dar a esas inclinaciones humanas el mayor campo de acción posible.

Es interesante la forma en que expone Santo Tomás la ley divina, porque llega aquí a las fronteras de lo que podría denominarse la razón natural, y la posición que adoptó es muy característica. Sustancialmente entiende por ley divina la revelación. Ejemplo de ella sería el especial código de leyes dado por Dios a los judíos como pueblo escogido o las especiales normas de moral o legislación cristiana dadas a través de la Escritura o de la iglesia. La ley divina es un don de la gracia de Dios más que un descubrimiento de la razón natural. Era poco probable que Santo Tomás subestimase la importancia de la revelación cristiana, pero hay que notar el cuidado que puso en no abrir una hendidura muy ancha entre ella y la razón. La revelación añade a la razón, pero nunca la destruye. La estructura del sistema tomista se basa en la razón y en la fe, pero el Aquinatense no dudó nunca de que se tratase de una estructura. Sus aplicaciones, aun en el aspecto político, carecen de interés e importancia. Como la ley natural es producto de la razón sin ninguna otra ayuda, es común a todos los hombres, tanto cristianos como paganos; de ahí que la moral y el gobierno no dependan en general del cristianismo. La obligación de obediencia cívica no se debilita con ello, sino más bien se robustece, y los súbditos cristianos de un príncipe pagano no están justificados al negarle la obediencia. Consideraba la herejía como uno de los peores crímenes, ya que falsifica la verdad de que depende la salvación; y la iglesia puede con razón dispensar de la obligación de obediencia a los súbditos de un príncipe apóstata o hereje. Pero ni siquiera la iglesia debe deponer a un gobernante por el mero hecho de ser infiel. La posición muy moderada y razonable de Santo Tomás en este punto refleja acaso la influencia en él ejercida por la comunidad natural de Aristóteles. Es diametralmente opuesta a la adoptada por los partidarios extremistas del papado en el siglo siguiente tales como Egidio Colonna (Gil de Roma), en quien es menos marcada la influencia aristotélica.

Tanto la ley eterna como la natural y la divina establecen normas de conducta que, aunque aplicables a veces a los seres humanos, no son exclusivamente aplicables a ellos ni derivadas específicamente de la naturaleza humana. A la ley desti-

nada especialmente a los seres humanos la denominó Santo Tomás ley humana, que subdividía en *ius gentium* y *ius civile*. Consideraba esta ley como específica en un sentido, ya que regula las vidas de una sola especie de criaturas y, por ende, tiene que ser aplicable de modo especial a las propiedades distintivas de esa especie. En otro sentido puede decirse que la ley humana no introduce ningún principio nuevo; no hace sino aplicar a la especie humana los principios superiores de orden que prevalecen en todo el universo. Toda ley fija una pauta con arreglo a la cual se ve obligado a actuar o a dejar de actuar un ser de alguna clase. Por lo que se refiere a los seres humanos, dado que el hombre se distingue de los demás seres por su racionalidad, la pauta la establece la razón; y como la racionalidad del hombre implica la sociabilidad, la ley establece una pauta para el bien general y no para ventaja de un individuo o una determinada clase. Por este motivo la ley tiene también tras sí una autoridad general y no una voluntad individual: es producto de todo el pueblo, que actúa para el bien de todos sus miembros, ya sea mediante la legislación o por el medio menos tangible de crear la costumbre, o tiene la sanción de una persona pública a la que se ha delegado el cuidado de la comunidad. Por último, Santo Tomás consideraba la promulgación como requisito esencial de la ley. En consecuencia, su definición completa describe la ley como "una ordenación de la razón para el bien común, hecha por quien tiene a su cargo el cuidado de la comunidad y promulgada solemnemente".[6] Santo Tomás retradujo así la antigua creencia en la "verdadera ley", que figura desde el principio en la tradición cristiana, a la terminología de Aristóteles, liberando a ésta de toda referencia específica a la ciudad-estado. No modificó en ningún aspecto esencial la tradición, pero Aristóteles le proporcionó un modo más sistemático de exponerla.

Aunque la definición que se acaba de citar hace referencia especial a la ley humana, el peso del argumento tomista descansa probablemente en el hecho de que la ley humana deriva de la natural. La justificación de la regulación humana y de la coacción mediante la cual se hace efectiva está siempre para Santo Tomás en la naturaleza de los seres humanos; el poder no hace sino dar fuerza a lo que en sí es razonable y justo. Así, pues, podría decirse que, en conjunto, la ley humana es un corolario de la natural, que no tiene sino que hacerse más definida y efectiva para proveer a las exigencias de la vida humana o de las especiales circunstancias de la vida humana. Por ejemplo, el asesinato es contrario a la naturaleza, ya que es incompatible con la paz y el orden, pero la ley natural no da una definición precisa del asesinato como algo distinto de otras formas de homicidio, ni lo castiga con una pena específica. En otras palabras, el acto es malo porque viola un principio general de conducta de la sociedad; por serlo, tiene que ser impedido o castigado; pero el mejor modo de impedirlo o castigarlo es, en parte, cuestión de política y puede variar con el tiempo, el lugar y las circunstancias. El principio es el mismo siempre y en todas partes, ya que las inclinaciones fundamentales de los hombres son siempre las mismas; el modo preciso como se desarrolle esa naturaleza humana subyacente puede tener infinitas variaciones de nación a nación y de un tiempo a otro. El gobierno es, en consecuencia, un caleidoscopio de pautas cambiantes, y sin embargo hay una ley, un derecho y una justicia detrás de todas ellas. La vida tiene un solo fin, pero muchos medios.

El hecho de que John Locke, que escribe cuatro siglos más tarde, no pueda encontrar argumento más convincente que esta concepción moral del derecho y el gobierno para defender el derecho fundamental de un pueblo a deponer a un gobernante tiránico, dice mucho más de lo que podría expresarse en muchos volú-

[6] *Summa theologica*, 1a, 2ae, cuestión 90, 4.

menes acerca de la persistencia y la penetración que tiene tal doctrina. Las relaciones morales subyacentes entre la ley natural y la humana siguen siendo para Locke sustancialmente las mismas que habían sido para Santo Tomás. Ambos autores creen que el gobernante está obligado por la razón y la justicia de modo tan definido como sus súbditos y que su poder sobre el derecho positivo surge de la necesidad de mantenerlo de acuerdo con la ley natural. La promulgación de una ley, más que un acto de voluntad, es un reajuste a los tiempos y las circunstancias; la concesión de dispensas o perdones es un procedimiento de hacer frente a los casos en que la interpretación literal de la ley humana no sería equitativa, pero el poder del gobernante es únicamente el que va implícito en el hecho de ser el custodio del bien común. Así, pues, según Santo Tomás, el gobernante no puede tomar más parte de la propiedad privada de sus súbditos de la que exigen las necesidades públicas, aunque estrictamente hablando la propiedad es una institución de la ley humana más bien que de la natural. Sobre todo, el gobierno de un hombre sobre otro no debe privar al súbdito de su libertad moral. Ningún hombre está obligado a la obediencia en todos los aspectos y aun el alma de un esclavo es libre (doctrina que difícilmente hubiera podido entender Aristóteles). Esta es la razón de por qué la resistencia a la tiranía no es sólo un derecho, sino un deber.

Es probable que el aristotelismo cristiano de Santo Tomás explique el porqué de la adopción de una posición tan moderada en la controversia entre las autoridades espiritual y secular. Puede calificársele de güelfo moderado. Estaba convencido de que hay circunstancias en las que es legítimo para la iglesia deponer a un gobernante y dispensar a sus súbditos de la fidelidad que deben a aquél,[7] y daba por sentado que el *sacerdotium* tiene autoridad superior al *imperium*.[8] Pero se sigue sintiendo dentro de la tradición gelasiana. El hecho de que la iglesia representase para él la más plena encarnación de la unidad de la especie humana no le lleva a suponer que tal cosa implique una disminución del poder secular con respecto a las cuestiones seculares ni ninguna oscuridad importante en la distinción entre ambas autoridades. Santo Tomás no estuvo apenas afectado por la tendencia, ya visible en su tiempo en los canonistas, a transformar la admitida superioridad espiritual de la iglesia en supremacía jurídica, y probablemente su aristotelismo le impidió desarrollar los argumentos teológicos utilizados por los defensores extremistas del papismo, menos influidos por Aristóteles. Por otra parte, no le afectó el aristotelismo averroísta o naturalista, de la derrota del cual fue el principal instrumento y que trazó una línea tajante de separación entre razón y revelación.[9] Esta separación que tiene su mejor ejemplo en Marsilio de Padua, desempeñó un papel decisivo en la creación de una teoría puramente secular del estado. La concepción de una sociedad cristiana, tal como la que había transmitido la tradición cristiana, era, para Santo Tomás, eterna. Podía haber controversias, pero las discrepancias no podían producir cambios esenciales en aquélla. Su filosofía trató de encontrar las razones de esa concepción, tal como se creía que era; de construir un esquema racional de Dios, la naturaleza y el hombre, dentro del cual encon-

[7] *Summa theologica*, 2a, 2ae, cuestión 12, 2.

[8] *De regimine principum*, 1, 14.

[9] Martin Grabmann ha trazado una correlación entre el aristotelismo cristianizado de Santo Tomás y la teoría del siglo XVI del poder "indirecto" del papado, entre el aristotelismo averroísta y la teoría de la separación de la Iglesia y el estado, y entre la tradición antiaristotélica o agustiniana y la teoría del poder "directo". Véanse sus "Studien über den Einfluss der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat", en *Sitzungsberichte der bayerischen Akademie der Wisssenschaften, Philosophisch-historische Abtl.*, 1934, cuaderno 2.

trasen su lugar debido la sociedad y la autoridad civil. En este sentido, la filosofía de Santo Tomás expresa en la forma más madura la convicciones, tanto morales como religiosas, en que se fundaba la cultura medieval.

DANTE: LA IDEALIZACIÓN DEL IMPERIO

La filosofía tomista puede considerarse como una exposición autorizada del ideal de una Europa cristianizada, desde el punto de vista de la iglesia. A fines comparativos, aunque con una ligera violación del orden cronológico, puede colocarse a su lado la teoría de la monarquía universal expuesta por el poeta Dante Alighieri.[10] El libro de Dante constituye sin duda una defensa de la independencia imperial contra el control del papa y, por ende, en la controversia se encuentra en la posición contraria a la adoptada por Santo Tomás y Juan de Salisbury. Sin embargo, a pesar de las diferencias polémicas, hay un acuerdo sustancial en lo que se refiere a los principios generales. Los tres autores concebían a Europa como una comunidad cristiana unificada, gobernada por dos autoridades divinamente designadas, el *sacerdotium* y el *imperium*, de los que están investidas las dos grandes instituciones medievales, la iglesia y el imperio. Los tres consideran los problemas políticos y sociales desde el punto de vista de la tradición religiosa y ética de la época anterior de la Edad Media, y Santo Tomás y Dante están aún dominados por esa tradición, aunque han adoptado a Aristóteles como mejor medio técnico de expresar sus ideas. Dante, a pesar de que escribió medio siglo más tarde, es de los dos el más ligado por la tradición, ya que el imperio que defiende no existió nunca fuera del reino de la imaginación.

Es cierto que la filosofía política de Dante se relaciona tanto con su destierro de Florencia —como consecuencia de los conflictos entre las facciones políticas de su tiempo— como con la inacabable disensión entre los partidos güelfo y gibelino en la Italia de su época. En esta situación Dante no veía otra esperanza de paz que la unidad del Imperio bajo la autoridad omnicomprensiva del emperador. Ni por nacimiento ni por educación era partidario Dante de la causa imperial. Su defensa del imperio no es más que una idealización de la paz universal. Su oposición al papado era del tipo que ha inspirado muchas veces a los patriotas italianos. Veía que la política papal era fuente de inacabables disensiones en las que Francia siempre estaba dispuesta a "mediar", invitada por una u otra facción. Pero no era nacionalista en política, aunque sus escritos hicieron mucho para crear un italiano vernáculo. En el momento mismo en que, con ocasión de la controversia entre el papa y Felipe el Hermoso, estaba apareciendo en Francia una nota nacionalista, Dante vuelve sus ojos a la política imperial ya anticuada que había arruinado a los Hohenstaufen.

La finalidad de su tratado era idéntica a la de todos los defensores del imperio desde el comienzo de la controversia con la iglesia iniciada en los días de Enrique IV y Gregorio VII: mostrar que el poder del emperador derivaba directamente de Dios y, en consecuencia, era independiente de la iglesia. Admite plenamente el poder espiritual del papa pero, como la mayoría de los defensores del imperio, se aferra a la teoría gelasiana de que los dos poderes están unidos únicamente en Dios y de que, por consiguiente, el emperador no tiene superior humano. La principal

[10] *De monarchia* se escribió probablemente con ocasión de la expedición a Italia del emperador Enrique, 1310-1313. Hay varias traducciones inglesas, la más accesible de las cuales es la de Herbert W. Schneider, *On World-government; or De monarchia*, 2ª ed. revisada, Nueva York, 1957. [Hay traducción española de Ernesto Palacio, Editorial Losada, Buenos Aires, 1941.]

argumentación que desarrolla Dante le fue sugerida acaso por la renovación del estudio del derecho romano; es la teoría de que el imperio medieval, sin solución de continuidad con el imperio romano, era heredero de la autoridad universal que había correspondido legítimamente a Roma; pero su forma de presentar este argumento es teológica y no jurídica. Como Santo Tomás, colocaba su teoría de la comunidad universal dentro de una armazón de principios derivados de Aristóteles.

En el primer libro de su tratado, Dante estudia el problema de "si la monarquía temporal es necesaria para el bienestar del mundo". Definía "la monarquía temporal" como gobierno de todo el conjunto de seres temporales. Toda asociación de seres humanos se forma para algún fin y, siguiendo una línea de argumentación análoga en términos generales a la empleada por Aristóteles para demostrar la superioridad de la ciudad-estado sobre la familia y la aldea, Dante atribuye el lugar más alto entre todas las comunidades al imperio universal. Dado que la característica especial del hombre es la razón, el fin o función de la especie es realizar una vida racional, y esto sólo es posible si hay una paz universal, que es la mejor de las cosas para la felicidad humana y un medio necesario para el fin último del hombre. Toda empresa cooperativa necesita una dirección y por consiguiente toda comunidad ha de tener un gobernante. De este modo demostraba Dante que toda la especie humana forma una comunidad bajo un solo gobernante. Comparaba el gobierno de éste con el ejercido por Dios sobre la naturaleza. Así como Dios es perfecto por su unidad, el gobernante para ser perfecto tiene que comprender a todos los hombres bajo una sola autoridad. Lo que tiene mayor realidad tiene mayor unidad y lo que tiene mayor unidad es lo mejor. Además, es imposible la existencia de la paz entre los hombres, a menos que haya un juez supremo, enteramente por encima de la ambición y la parcialidad, que pueda juzgar las disputas entre reyes y príncipes. De modo semejante, es imposible la libertad a menos que haya en el mundo un poder que se alce por encima de la tiranía y la opresión. Es curioso notar que el argumento combina la idealización tradicional del imperio con las nuevas categorías aristotélicas de explicación.

Dante se aproxima más a su conclusión en el libro segundo de su tratado, que responde a la pregunta de "si el pueblo romano estaba justificado al atribuirse el oficio de la monarquía o sea el imperio". La afirmación principal era la de que la voluntad de Dios está manifiesta en la historia y que la historia de Roma presenta, en su ascenso a una posición de poder supremo, los signos de una guía providencial. Dante demostraba esto señalando las intervenciones milagrosas de la providencia protegiendo al estado romano y llamando la atención sobre la nobleza del carácter romano. Los romanos buscaban el imperio no por ambición sino para el bien común de los conquistados y de los conquistadores.

> Apartando toda pasión insana, siempre enemiga del interés público y amando la libertad y la paz universal, ese pueblo santo, piadoso y glorioso, parece haber descuidado sus propios intereses para procurar la salud pública del género humano.[11]

Por último, la voluntad de Dios se manifiesta en las luchas y batallas. En la concepción de Dante, el imperio romano era el quinto de los intentos históricos de conseguir el imperio universal y el único que había tenido éxito. Al distanciarse de todos sus competidores y al conquistar a todos sus rivales, Roma demostró que estaba destinada por la providencia de Dios a gobernar el mundo. Dante refuerza el argumento deduciendo la misma conclusión de los principios mismos del cris-

11 *De monarchia*, lib. II, cap. v.

tianismo. A menos que la muerte de Cristo hubiese sido decretada por una autoridad legítima, no habría sido verdaderamente "castigado" por los pecados de los hombres ni habría redimido a la raza humana. De ahí que la autoridad de Pilatos, e igualmente la de Augusto, tenga que haber sido legítima y justa. En estos argumentos hay también una extraña combinación de lo nuevo y de lo viejo —entusiasmo por la Antigüedad pagana defendido por argumentos de la teología cristiana.

El último libro es más polémico: trata de mostrar que la autoridad imperial derivaba inmediatamente de Dios y de refutar los argumentos de los defensores del pontificado, que sostenían que derivaba mediatamente de Dios a través del papa. Aquí dio muestras Dante de ánimo esforzado frente a los canonistas y a la tendencia a convertir las decretales pontificias en fundamentos de la fe. Sólo las Escrituras, sostenía, tienen autoridad suprema sobre la iglesia; les siguen en orden los concilios principales, en tanto que las decretales no son sino tradiciones que la iglesia tiene poder para cambiar. Una vez desbrozado así el terreno, Dante examina los principales pasajes de la Escritura alegados en apoyo del poder de la iglesia sobre los gobernantes temporales y los dos precedentes críticos tomados de la historia secular, a saber: la Donación de Constantino y la translación del imperio a Carlomagno. Considera al primero de los precedentes como ilegítimo, ya que el emperador carecía de poder jurídico para enajenar el imperio, cosa que era opinión común entre los juristas mucho antes de que se atacase la autenticidad histórica del documento. Este argumento refuta también la validez del segundo precedente alegado, ya que si el papa no podía poseer legalmente el poder imperial, no podía haber investido de él a Carlomagno. Por último, Dante concluye con un argumento general encaminado a demostrar que la posesión del poder temporal es en principio contraria a la naturaleza de la iglesia, el reino de la cual no es de este mundo.

Aunque Santo Tomás y Dante se encuentran en los lados opuestos de la controversia entre el papa y el emperador, estaban por entero de acuerdo en sus convicciones fundamentales. La aceptación de Aristóteles por estos pensadores no supone tampoco ninguna diferencia profunda entre ellos y Juan de Salisbury, que escribe antes de la resurrección aristotélica. Para los tres autores, la especie humana forma una sola comunidad, la existencia de la cual implica la necesidad de una sola cabeza. Los tres están de acuerdo en que el rasgo característico de la naturaleza humana consiste en su combinación de un principio espiritual con otro físico, cada uno de los cuales requiere la especie apropiada de autoridad. Por consiguiente, el gobierno del mundo se distribuye entre un poder espiritual y otro temporal, cada uno de los cuales tiene su jurisdicción propia y se distingue del otro por una línea que no es difícil trazar. Esta única sociedad universal puede ser denominada, según que se subraye uno u otro aspecto, república o iglesia. Pero tanto en la iglesia como en el estado, el poder se justifica en último término como factor del gobierno moral o religioso del mundo y a la vez como factor de la vida de una comunidad humana autosuficiente. La autoridad deriva a la vez de Dios y del pueblo. El rey es cabeza del sistema jurídico y está sometido a la vez al derecho. Su poder excede al de sus súbditos y sin embargo es menor que el de toda la sociedad. Su autoridad es la voz de la razón y sin embargo se necesita su poder coactivo para dar fuerza a las normas que la razón impone. La concepción social que lo domina todo es la de una comunidad orgánica de la que son partes funcionales las diversas clases y de la que el derecho es el principio organizador. La fuerza justamente dominadora es el propio bienestar de la comunidad, cosa que incluye la salvación eterna de sus miembros. En este vasto sistema de moral

cósmica están incluidos todos los hombres y en realidad todos los seres. Desde Dios en la cúspide hasta la más mezquina de sus criaturas en la base, todos desempeñan el papel que les corresponde en el drama divino que conduce a la vida eterna.

Esta síntesis suprema fue la primera reacción del nuevo aristotelismo sobre la larga tradición de la cristiandad desde la época de los Padres de la Iglesia hasta el siglo XIII. En Santo Tomás y Dante, el estímulo intelectual de Aristóteles dio por resultado, sobre todo, una sistematización más firme de la tradición, que ocultaba, más bien que eliminaba, las dificultades inherentes a aquélla. Apenas estuvo completo el sistema tomista y ya comenzaron a abrirse grietas en su gran estructura. Era evidentemente insuperable la dificultad de aplicar al imperio la concepción aristotélica de una sociedad autárquica; ello es visible en Dante y lo habría sido en Santo Tomás en caso de que a éste le hubiera preocupado de modo principal el problema de la naturaleza del imperio. Apenas menor era la dificultad de encajar la iglesia, con su pretensión de origen sobrenatural y autoridad teocrática, en un sistema de consecuencias implícitas tan profundamente naturalistas como la filosofía de Aristóteles. La raíz del aristotelismo político es la creencia en que la sociedad resulta de impulsos humanos naturales que, siendo como es la naturaleza humana, son ineludibles, y en que la comunidad humana así formada proporciona todo lo que necesita una naturaleza humana perfeccionada. El bienestar del espíritu concebido como distinto del cuerpo, el destino del alma después de una vida terrena, una institución con pretensiones de derecho basadas en motivos ultramundanos y una verdad revelada por fuerzas situadas más allá de la razón, estaban muy lejos de armonizar con el tono de la filosofía aristotélica y fuera de lugar en la concepción de la sociedad del Estagirita. En efecto, la esencia de la teoría política de éste es la presunción de que el estado es un resultado de la evolución natural de la sociedad y está justificada por los valores morales a los que apoya, sin niguna sanción explícitamente religiosa. En el propio Santo Tomás este aspecto del aristotelismo explica la extremada moderación con la que trató el derecho de la iglesia a intervenir en los asuntos seculares. El siglo siguiente produjo las obras de Guillermo de Occam y Marsilio de Padua, no menos aristotélicos que Santo Tomás, pero mucho más alejados de la tradición cristiana que este último trató de racionalizar y de la síntesis de filosofía y verdad revelada que trató de construir. No había aún posibilidad de un ataque frontal a la iglesia o a la revelación. El primer signo de decadencia fue la aguda discriminación entre razón y fe, entre lo espiritual y lo secular, que había de ir seguido de un largo proceso de limitación y restricción que acabaría por enclaustrar al poder espiritual, en el mundo suprasensible y en la vida íntima, haciéndolo así inocuo.

BIBLIOGRAFÍA ESCOGIDA

Frederick B. Artz, *The Mind of the Middle Ages, A. D. 200-1500*, tercera edición revisada. Nueva York, 1958, cap. VIII.

Ernest Barker, "The Unity of Mediaeval Civilization", en *Church, State, and Study*. Londres, 1930, cap. II. Reeditado con el título de *Church, State, and Education*. Ann Arbor, Mich., 1957.

R. W. Carlyle y A. J. Carlyle, *A History of Mediaeval Political Theory in the West*, 6 vols. Londres, 1903-1936. Vol. V (1928), parte I, caps. IV-V; vol. VI (1936), parte I, cap. VII.

F. C. Copleston, *El pensamiento de Santo Tomás*, trad. de Elsa Cecilia Frost. México, Fondo de Cultura Económica, 1960.

J. G. Dawson (trad.), *Thomas Aquinas: Selected Political Writings*, con una introducción de A. Passerin d'Entrèves. Oxford, 1948.
A. Passerin d'Entrèves, *Dante as a Political Thinker*. Oxford, 1952.
John Dickinson (trad.), *The Statesman's Book of John of Salisbury*, que incluye los libros 4 a 6 y selecciones del 7 y del 8 del *Policraticus*. Nueva York, 1927, introducción.
Étienne Gilson, *Dante et la philosophie*, 1939; trad. inglesa de David Moore. Nueva York, 1949, cap. III.
Étienne Gilson, *Le Thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, 1920; trad. inglesa de E. Bullough. Cambridge, 1924; hay trad. española, 1951.
Martin Grabmann, *Santo Tomás de Aquino*, trad. española, ed. Labor, 1930, caps. XI-XII.
F. J. C. Hearnshaw (ed.), *The Social and Political Ideas of Some Great Mediaeval Thinkers*. Londres, 1923, caps. III-V.
Bede Jarrett, *Social Theories of the Middle Ages, 1200-1500*. Londres, 1926.
Oscar Jászi y John D. Lewis, *Against the Tyrant: The Tradition and Theory of Tyrannicide*. Glencoe, Ill., 1957, parte I.
Nancy Lenkeith, *Dante and the Legend of Rome*. Londres, 1952.
Ewart Lewis, *Medieval Political Ideas*, 2 vols. Nueva York, 1954, caps. I, III-IV.
Hans Liebeschütz, *Medieval Humanism in the Life and Writings of John of Salisbury*. Londres, 1950.
C. H. McIlwain, *The Growth of Political Thought in the West, from the Greeks to the End of the Middle Ages*. Nueva York, 1932, cap. V.
G. B. Phelan (trad.), *On the Governance of Princes by Thomas Aquinas*, edición revisada. Toronto, 1948, introducción de I. T. Eschmann.
R. L. Poole, *Illustrations of the History of Medieval Thought and Learning*, segunda edición revisada. Londres, 1920, cap. VIII.
W. H. V. Reade, "Political Thought to c. 1300", en *Cambridge Medieval History*, vol. VI (1929), cap. XVIII.
W. H. V. Reade, "The Political Theory of Dante", en *Dante: De Monarchia*. Oxford, 1916. Introducción.
B. Roland-Gosselin, *La doctrine politique de Saint Thomas d'Aquin*. París, 1928.
Ernst Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches*, trad. inglesa de Olive Wyon, 2 vols. Nueva York, 1949, cap. II.
Clement C. J. Webb, *John of Salisbury*. Londres, 1932.

XIV. FELIPE EL HERMOSO Y BONIFACIO VIII

SANTO TOMÁS y Dante se encontraban de modo tan completo dentro de la tradición de una sola sociedad europea, que no llegaron a darse cuenta de lo inseguros que eran los cimientos de esa tradición ni de lo inminentes que eran los cambios que habían de destruir el sistema que tomaron por eterno. Dante no percibió hasta qué punto eran vacuas las pretensiones mantenidas por el imperio del siglo XIV de ejercer cualquier forma de dirección real en la política europea ni de qué modo tan completo dividían las nacientes diferencias nacionales a los pueblos que tal imperio había de gobernar. Ni Dante ni Santo Tomás fueron capaces de apreciar el efecto producido por los estudios jurídicos realizados en el siglo XIII, tanto en el derecho civil como en el canónico, sobre la vieja y vaga colaboración que la teoría gelasiana daba por supuesta entre los dos poderes. Aristóteles era en este punto mal guía y el creciente juridicismo de la discusión política influyó en los filósofos y teólogos con mayor lentitud que en los hombres de negocios. Los canonistas habían creado ya una teoría del papado que transfirió el derecho de la iglesia a la disciplina espiritual, convirtiéndolo en una pretensión de vigilancia jurídica. En el siglo XIV era difícil hacer frente a esta pretensión, como se hizo en el siglo XVI, negando de raíz la validez del derecho canónico. Lo que se necesitaba en primer lugar era un análisis más preciso de las autoridades espirituales y seculares y en especial una delimitación más exacta de lo espiritual para poder cercar la jurisdicción papal dentro de unos límites tolerables. Por último, ambos pensadores fueron incapaces de darse cuenta en toda su extensión del peligroso secularismo que podía esconderse en la *Política* de Aristóteles, especialmente en la teoría de que la sociedad civil es en sí perfecta y autárquica y no requiere la santificación de ningún órgano sobrenatural. Todas estas tendencias desintegradoras hicieron su aparición en los siglos XIV y XV.

El proceso se produjo en tres grandes oleadas que constituyen los temas de este capítulo y de los dos siguientes. En la primera, la controversia sostenida entre el papado y el reino de Francia desde 1296 hasta 1303, acaba por completarse la teoría del imperialismo papal, ya bien desarrollada en el derecho canónico. Durante la misma época, la teoría fue decisivamente derrotada por la cohesión nacional del reino francés, y comenzó a tomar forma y dirección definidas la oposición a aquélla, poniendo límites al poder espiritual y planteando las pretensiones de independencia de los reinos como sociedades políticas independientes. En la segunda oleada, con la controversia entre Juan XXII y Luis de Baviera, ocurrida unos veinticinco años más tarde, cristaliza la oposición a la soberanía papal. Guillermo de Occam, portavoz de los franciscanos espiritualistas intransigentes, reúne frente a ella todos los elementos de oposición latentes en la propia tradición cristiana y Marsilio de Padua desarrolla la doctrina de la autarquía de la comunidad civil, dándole la forma virtual de secularismo y erastismo. En el curso de esta controversia, el proceso de limitar el poder espiritual a sus funciones puramente ultramundanas, haciéndole retroceder a ellas, se llevó todo lo lejos que era posible que se llevase mientras permaneciera intacta la iglesia como institución. En la tercera oleada —esta vez con controversia dentro de la propia iglesia —adoptó una nueva forma la oposición al poder papal de dispensar de los juramentos de fidelidad política. Deja de ser un conflicto entre la autoridad espiritual y la secular, y se convierte en el primer ejemplo histórico de un intento hecho por los súbditos de un soberano absoluto para imponerle, como medida de reforma, las limitaciones del gobierno constitucional y representativo. Es cierto que en la iglesia el mo-

vimiento conciliar fracasó en ese empeño, pero desarrolló las principales líneas de teoría política siguiendo las cuales habían de producirse las controversias similares entre los gobernantes seculares y sus súbditos.

LOS PUBLICISTAS

En la controversia entre Bonifacio VIII y Felipe el Hermoso es importante notar que ambas partes, los defensores del papado y los del monarca, se producen con un nivel de precisión mucho más elevado que el mantenido en cualquier parte de la controversia anterior. Sin duda que reaparecen y vuelven a utilizarse todos los viejos argumentos. Se vuelve a analizar los mismos pasajes de la Escritura; a reexaminar los mismos precedentes históricos; a reinterpretar los mismos acontecimientos cruciales, tales como la Donación de Constantino y la translación del imperio. Con una visión superficial, podría parecer que nada había cambiado, pero en realidad la teoría política había vuelto una página de su historia. En primer lugar, la teoría del imperialismo papal alcanza una conclusión sistemática definida, en la que se expone con exactitud el argumento en favor del poder soberano del papa sobre todas las formas de autoridad secular. No se abandona expresamente la vieja teoría gelasiana de las dos espadas, pero se la desnaturaliza o reinterpreta en tal forma que pierde toda semejanza con su antiguo significado. No deja de ser importante que esta exposición sistemática de la teoría de un imperio papal coincidiera exactamente con su desastroso fracaso como política práctica. El esfuerzo hecho por Bonifacio para resucitar las políticas que había seguido con éxito Inocencio III un siglo antes, no sólo resultó impracticable, sino que acabó en la desgracia de la "cautividad de Babilonia", que hizo del papado durante tres cuartos de siglo un instrumento de la monarquía francesa. Este fracaso mostró la aparición en la política europea de una nueva fuerza —el sentimiento nacional—, pero tuvo también importancia teórica. Produjo la concepción del reino como poder político no dependiente de la tradición del imperio. En vez de las dos jurisdicciones universales, el *sacerdotium* y el *imperium*, el problema se plantea entre el rey de Francia como poder independiente, por una parte, y el papado, también como poder, por otra.

La controversia produjo una gran masa de literatura polémica y ocasional.[1] Especialmente en las obras escritas en defensa de Felipe, esta literatura adopta un tono muy diferente del que encontramos en la anterior controversia entre el papa y el emperador. Sería equivocado concluir que los escritores tienen menos interés en los argumentos teológicos, pero es indudable que muchos de ellos tienen un interés más definidamente secular, acaso no fuese exagerado hablar de un punto de vista de clase media en gran parte de esas publicaciones. La mayor parte de los defensores del monarca eran juristas, hombres preparados y empleados profesionalmente en los tribunales reales o el consejo real, dispuestos a utilizar los recursos del derecho romano en ayuda de la monarquía hereditaria. Es natural que sus escritos estén impregnados de realismo político y se preocupen de los problemas administrativos. Entran en su consideración las relaciones del gobierno con el comercio, con la moneda, con la educación secular, el procedimiento judicial y las colonias. Ha hecho su aparición en la vida intelectual europea un nuevo tipo de

[1] No hay colección que, paralelamente a los *Libelli de lite*, abarque toda esa literatura, pero sí lo hace el análisis llevado a cabo por R. Scholz en *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII*. Stuttgart, 1903. Ésta es la obra más autorizada sobre el tema. Gran parte de esa literatura está resumida en la *op. cit.* de Carlyle, vol. V (Londres, 1928), parte II, caps. VIII-X.

hombre, el seglar educado y con preparación profesional. Nada de la literatura política producida hasta entonces en la Edad Media había tenido el mismo espíritu crítico ni había estado igualmente libre de los grillos de la autoridad.

Con un solo ejemplo presentaremos aquí esta cualidad, que es típica de gran parte de los escritos con ocasión de esta controversia en el bando monárquico. Podemos escoger a este fin la interesante figura de Pierre Dubois. Si no precisamente un teórico de la política, es al menos uno de los más grandes escritores medievales de folletos políticos. Jurista de profesión,[2] escribió aparentemente con objeto de presentar un plan para reanudar las cruzadas, aunque resulta difícil creer que tomase muy en serio esta parte de su proyecto. Su plan consistía en que Francia ocupase la posición internacional que el pensamiento del Medioevo había atribuido al imperio y que había quedado vacante por la debilidad de éste. En sustancia, la propuesta consiste en una alianza europea, encabezada por Francia, con objeto de abolir la guerra y que había de tener un consejo representativo y un tribunal permanente que decidiese los conflictos entre las potencias aliadas. A este fin, deseaba una reforma a fondo de la iglesia, que comprendía la abolición del celibato eclesiástico, la transferencia de la jurisdicción eclesiástica a los tribunales reales y el abandono por parte del papa de sus territorios, a cambio de una pensión anual. Dubois sugería también la completa reorganización —y en gran parte la secularización— de la educación, en la que habrían de tomarse medidas para la instrucción de las mujeres; las materias de estudio habrían de abarcar el griego, el hebreo, el árabe y las lenguas modernas, el derecho, la medicina y las ciencias, así como la filosofía y la teología. No puede haber dato más representativo del lugar alcanzado por las universidades en la vida intelectual europea. Por último, Dubois bosquejó un plan completo de reforma interna de Francia, que comprendía una reorganización del ejército, una mejora de los tribunales para hacer que la administración de justicia fuese más rápida, más barata y más igual, uniformar la moneda y fomentar el comercio. El plan era grandioso y, en conjunto, utópico, pero algunas partes de él ya se habían discutido, y en lo que Dubois conocía por experiencia personal, como en su propuesta de reforma del poder judicial, estaba lejos de ser doctrinario.

POSICIÓN RELATIVA DE AMBOS BANDOS

La naturaleza de la cuestión debatida entre Felipe y Bonifacio tuvo mucha influencia en relación con el desarrollo de las teorías sostenidas por ambas partes. Los problemas más importantes surgieron de los esfuerzos de Felipe encaminados a conseguir dinero imponiendo tributos al clero francés, intento al que se opuso la bula *Clericis laicos* del año 1296, en la que Bonifacio declaró ilegal tal contribución y prohibió al clero que la pagase sin permiso papal. Se vio obligado a retroceder algunos años más tarde, al descubrir, con gran sorpresa por su parte, que hasta el clero francés estaba dispuesto a alinearse al lado del rey de Francia en un problema que en la terminología moderna denominaríamos nacional. Por lo que se refiere a la política práctica, la disputa entre Felipe y Bonifacio es notable por el fracaso de la táctica tradicional en la que se había basado el poder papal: Bonifacio

2 Fue autor de muchos folletos, el más conocido de los cuales es el titulado *De recuperatione terre sancte*, escrito hacia 1306 y editado por C. V. Langlois. París, 1891. (Trad. inglesa de W. I. Brandt, Nueva York, 1956.) Sólo se publicó la primera parte, dirigida al rey de Inglaterra, pero el libro está escrito sin duda en beneficio de Felipe el Hermoso y la segunda parte del mismo contiene un plan grandioso encaminado a extender la influencia francesa prácticamente sobre toda Europa y el Cercano Oriente. Véase Scholz, *op. cit.*, pp. 375 ss.

VIII no pudo coaccionar al rey incitando a la nobleza feudal a producir disturbios facciosos. Era evidente que estaba operando una nueva fuerza de cohesión política. Por otra parte, la posibilidad de imponer contribuciones a la propiedad eclesiástica era cuestión de vida o muerte para la monarquía. Si Bonifacio hubiese podido hacer bueno lo que parecía ser el significado literal de la bula *Clericis laicos*, no habría podido existir en Europa ninguna monarquía, salvo por la tolerancia del papa. Si toda la tierra poseída por eclesiásticos hubiese estado exenta del pago de rentas feudales, ni siquiera la monarquía feudal habría podido sobrevivir. Además, el rey se habría visto impedido de poner en práctica la única política mediante la cual podían hacerse fuertes los reyes feudales, a saber, la de atraer los asuntos a los tribunales reales y colocar la administración en manos de funcionarios dependientes de los monarcas. El éxito más destacado del reinado de Felipe el Hermoso fue la organización del gran tribunal francés de justicia que fue el *Parlement* de París.

El hecho de que la cuestión debatida se refiriese a los derechos de la propiedad eclesiástica obligó a los defensores del papa a adoptar una posición mucho más avanzada de la que se había sostenido hasta entonces respecto a los poderes papales. La lucha por las investiduras había planteado el problema de la independencia de la iglesia en cuestiones espirituales, pero difícilmente podía sostenerse que tal independencia exigiera que la propiedad de los eclesiásticos estuviese exenta de toda clase de obligaciones civiles. Surgía inevitablemente el problema de si la pretensión papal respecto de la propiedad eclesiástica no era contraria a la pobreza de que había hecho profesión el clero, que había sido constante en el cristianismo. En cualquier caso, el problema hizo necesario trazar una línea más clara de demarcación entre lo espiritual y lo temporal, y ello suponía una investigación más a fondo de la naturaleza de ambos poderes. La propiedad en cuanto tal tenía que figurar, sin duda, entre las cosas temporales, aunque fuese imposible para la iglesia desempeñar sus funciones sin alguna forma de propiedad. Si esto implicaba que el poder espiritual se extendía a todo lo que pudiera servir de medio para fines espirituales, la iglesia tenía que ser tribunal de última instancia aun en lo temporal. Por otra parte, si lo espiritual se limitaba a las funciones para las que no eran necesarios medios materiales, no tenía importancia calificar a lo espiritual de poder, cualquiera que fuese la dignidad o el valor que abstractamente se le imputara. En consecuencia, la teoría podía elegir entre dos direcciones. La teoría papal se vio obligada lógicamente a inclinarse a sostener la pretensión de un poder último de inspección y dirección en el que la iglesia y sus tribunales, sin sustituir al gobierno secular, se convertían en poderes de última instancia en todo problema importante. La teoría monárquica se vio obligada a circunscribir y limitar todo lo posible el poder espiritual, restringiéndolo a las cuestiones de conciencia y haciéndolo dependiente del brazo secular en todo lo que necesitase de un poder coactivo.

En la controversia entre el rey de Francia y Bonifacio VIII se invierten las posiciones tácticas de las dos partes: es el poder eclesiástico y no el secular el que se encuentra a la defensiva. Por esta razón, no era sólo la autoridad del rey lo que estaba puesto a discusión, sino igualmente el poder papal. Fueron sometidos a un examen crítico los problemas de la extensión del poder pontificio en la iglesia, la posibilidad de acusar al papa de herejía, su control de la propiedad eclesiástica, su autoridad en cuestiones doctrinales —en una palabra, todo el problema del gobierno eclesiástico y de la parte que cupiera al pontífice en él—. El hecho de que se abriese el debate sobre esta cuestión tuvo máxima importancia en el progreso de la discusión. En el siglo siguiente, la sujeción del papado a la influencia

de Francia y el escándalo del Gran Cisma, que fue su consecuencia directa, hicieron que el problema del gobierno de la iglesia se convirtiese en el tema más interesante e importante del debate político que podía haber en Europa. No sólo se analizó la naturaleza de la autoridad espiritual, sino que a la larga se desarrolló y extendió la oposición al papado como poder supremo de la iglesia, lo que tuvo consecuencias que se pusieron plenamente de manifiesto con la Reforma protestante. Por otra parte, la cuestión del poder absoluto frente al representativo en la iglesia tuvo importantes influencias oblicuas cuando se planteó el mismo problema en el seno de los diferentes estados.

El número de libros aparecidos en defensa de la posición de ambos bandos fue muy grande. No serviría de nada una breve mención de todos ellos y sería imposible describirlos todos. En consecuencia, el mejor plan parece ser exponer en términos generales las posiciones adoptadas por los defensores del pontificado por una parte y los del poder secular por otra, subrayando en cada caso los nuevos factores que van apareciendo en la argumentación. Pero para dar una idea más clara del modo como se presentan las dos posiciones, será preferible escoger un escritor representativo de cada bando y estudiarlo con mayor detenimiento. La elección por lo que se refiere al bando papal es obvia: el libro sobre *La potestad eclesiastica* (*De ecclesiastica potestate*) de Egidio Colonna (Gil de Roma) es probablemente la más vigorosa exposición del imperialismo papal que se haya escrito nunca. Por parte de los defensores del rey, el libro que probablemente tuvo más peso, a la larga, fue el del dominico Juan de París. Así, pues, en este capítulo se describirá primero la teoría del poder papal, y en especial la forma que le dio Egidio Colonna; y en segundo término, la teoría de los antipapistas, con un examen más extenso de la argumentación elaborada por Juan de París.

LAS PRETENSIONES PAPALES

La posición que Bonifacio VIII intentó hacer buena frente al reino de Francia, y la política que intentó seguir, derivaban del camino previamente adoptado por los grandes papas del siglo XIII, en especial Inocencio III e Inocencio IV, y de la teoría del poder papal ya desarrollada por los canonistas, de los que no fue el menor el propio Inocencio IV.[3] La diferencia entre esta teoría y la sostenida por Gregorio VII no estriba en la aspiración a un mayor poder. Acaso hubiese sido difícil formular una concepción más augusta del poder papal que la sostenida por Gregorio VII. La diferencia es esencialmente jurídica; consiste en una mayor precisión en el concepto de la autoridad pontificia, resultante de un examen a fondo de las relaciones entre el papa y sus subordinados dentro de la iglesia y entre los poderes espiritual y temporal. En términos generales, la diferencia estriba entre una pretensión general, pero un tanto vaga, a la superioridad espiritual con el derecho de disciplina moral por una parte, y una teoría sistemática de los derechos y poderes jurisdiccionales por otra. Los escritos de Santo Tomás muestran que los estudiosos de la filosofía política en el siglo XII no percibieron la importancia de este avance. La controversia de Bonifacio VII con la monarquía francesa muestra que los juristas y publicistas del fin de ese siglo percibieron exactamente su significado. La resurrección de los estudios jurídicos, tanto en el derecho romano como en el canónico, renovó los elementos juridicistas que habían formado siempre una parte

3 Los estudia *in extenso* Carlyle, *op. cit.*, vol. V (1928); sobre Inocencio III véase parte II, caps. I y II; sobre Inocencio IV, *ibid.*, cap. V; véase también vol. II, parte II.

importante de la herencia romana y los confirmó como parte permanente del pensamiento jurídico.

La formidable lista de poderes que habían llegado a pretender para la iglesia los canonistas y que habían ejercitado efectivamente los grandes papas como Inocencio III, no comportaba abiertamente la repudiación de la antigua diferencia entre los dos poderes, ni siquiera la negación de que ambos eran distintos por su finalidad y en su ejercicio. Sin embargo, implicaba claramente que la supuesta independencia y separación de *sacerdotium* e *imperium* estaba en proceso de ser explicada y desechada. Tal proceso culminó con la controversia con Francia. Con respecto a las elecciones imperiales, Inocencio III había pretendido en su famosa bula *Venerabilem* (1202) el derecho de juzgar sobre la aptitud del candidato elegido y también el de revisar las elecciones protestadas o irregulares. En sus tratos con otros gobernantes, Inocencio trató de establecer la jurisdicción papal en cuestiones especiales y sobre determinadas clases de personas. Así, por ejemplo, había pretendido el poder de confirmar los tratados y acuerdos celebrados entre los gobernantes y de juzgar las cuestiones a que dieren origen, basándose en la teoría de que la iglesia tiene especial jurisdicción sobre los juramentos; en la realidad, ello equivalía a una jurisdicción general sobre la guerra y la paz y al derecho a obligar a las partes contendientes a someterse al arbitraje. Había pretendido también una especial tutela sobre las viudas y menores y poderes especiales para reprimir la herejía, incluyendo el derecho de confiscar la propiedad de los herejes, de excluir a éstos de toda clase de cargos y magistraturas y de disciplinar a los gobernantes que no impusiesen la observancia de las decisiones de la iglesia en tales materias. Había tratado también de establecer un derecho general de inspección sobre la administración de justicia, incluyendo el privilegio de atribuirse el conocimiento de los procesos por sus propios tribunales allí donde los seculares hubiesen permitido una denegación de justicia. Es evidente que en tales casos el propio papa o los tribunales eclesiásticos habían de tener necesariamente la última palabra en la decisión de la competencia entre las jurisdicciones. Es cierto que Inocencio III no tenía la idea de privar a las autoridades seculares de sus poderes y de impedir que continuasen funcionando en la gran mayoría de los casos; no afirmó que su poder debiese sustituir al de los gobernantes temporales, ni siquiera que el poder de éstos derivase del suyo. Pero concebía al papado como dotado de un poder general de revisión que en caso necesario podía extenderse prácticamente a toda clase de cuestiones, ya que el juez de la necesidad era la propia autoridad eclesiástica.

La esencia de la teoría consistía, pues, en reclamar para el papado un poder único, tanto en la propia iglesia como en las relaciones entre ésta y los poderes seculares, poder superior y de diferente clase que el ejercido por cualquier otra autoridad. El papa tenía *plenitudo potestatis*, expresión que es difícil de traducir salvo por la palabra soberanía. Inocencio IV expuso esta doctrina con gran precisión. Sacó enteramente al poder papal de las categorías de dependencia feudal, al afirmar que el derecho a intervenir o a deponer a un monarca negligente no dependía, en manera alguna, de que el rey fuese vasallo del papa; dependía únicamente de la *plenitudo potestatis* del papa, poder pleno "que tiene por ser vicario de Cristo". Tal poder es una consecuencia peculiar de la religión cristiana:

> Jesucristo mismo constituyó a Pedro y a los sucesores de éste en vicarios suyos, cuando les dio las llaves del reino de los cielos, diciendo: "Apacienta mis ovejas." Aunque hay en el mundo muchos cargos y gobiernos, siempre puede haber apelación al papa en caso de necesidad, tanto si es una necesidad de derecho, por ser dudoso quién sea el juez que deba

dictar la sentencia, como si es de hecho, por no haber juez superior o porque los jueces inferiores no pueden ejecutar sus sentencias o no quieren hacer justicia como deben.[4]

Por consiguiente, este poder único que sólo el papa posee es, en sentido especial, un "derecho divino"; confiere una peculiar superioridad, un poder de revisión e inspección sobre todas las demás formas de autoridad, tanto eclesiásticas como seculares. En este sentido, todo poder, tanto temporal como espiritual, reside en la iglesia y de él está investido el papa. En esencia, la teoría equivale a una pretensión de soberanía universal que hace del papa cabeza de todo el sistema jurídico, no como ejecutivo universal, sino como tribunal de autoridad final y como fuente del poder jurídico.

Los defensores del papado en la controversia con Francia tenían el respaldo del ejercicio real de ese poder por Inocencio III y el de la teoría del poder papal formulada por Inocencio IV y otros canonistas. La posición papal la expuso el propio Bonifacio en 1302 en la bula *Unam sanctam*, que adoptó la posición más extremista que haya tenido el imperialismo papal en un documento oficial.[5] La bula afirmaba dos principios fundamentales que son esenciales para la posición sostenida por el pontífice: primero, el papa es supremo en la iglesia y la sujeción a él es doctrina necesaria para la salvación; y segundo, ambas espadas pertenecen a la iglesia. Se sigue admitiendo la distinción de funciones entre ellas; la espada temporal no debe ser utilizada por el clero, sino por los reyes "por orden y con permiso de los sacerdotes". En efecto, el poder espiritual es superior y es una ley general de la naturaleza que el orden requiera la sujeción de lo inferior a lo superior. De ahí que la autoridad terrena sea establecida y juzgada por la espiritual, en tanto que la autoridad espiritual sólo es juzgada por Dios. La autoridad de la iglesia emana del hecho de que el papa es el sucesor de San Pedro y el vicario de Cristo. La bula *Unam sanctam* era poco más que una tajante exposición en términos generales de lo que había sostenido en detalle Inocencio IV.

EGIDIO COLONNA (GIL DE ROMA)

Como se ha dicho antes, la presentación más extrema de la argumentación en pro del imperialismo papal está contenida en la obra *De ecclesiastica potestate*, escrita hacia 1302 por Egidio Colonna.[6] El libro trata de presentar el alegato en favor del papa no como argumentación jurídica, sino desde el punto de vista de una filosofía que une el nuevo aristotelismo con la vieja tradición agustiniana, que hacía que, bajo la ley cristiana, el estado tuviese que ser necesariamente cristiano. Más aún, en su primera obra, Egidio mostraba lo que el profesor Carlyle califica de "un curioso y hasta cierto punto visible desprecio por los juristas",[7] que hace tanto más notable la dependencia de su teoría del juridicismo que había pasado entonces

[4] Tomado de Carlyle, *op. cit.*, vol. V, p. 323, n. 1.

[5] Los escritos de Bonifacio VIII están publicados en *Les registres de Boniface VIII*, Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome, segunda serie. E. F. Henderson da una traducción inglesa de las bulas *Clericis laicos* y *Unam sanctam*, en *Select Historical Documents of the Middle Ages* (1892), pp. 432 ss.

[6] El libro no fue impreso hasta la edición hecha por G. Boffito y G. U. Oxilia, Florencia, 1908. Hoy disponemos de una edición mejor debida a R. Scholz, *Aegidius Romanus, De ecclesiastica potestate*. Weimar, 1929. Egidio fue también autor de un popular libro de texto sobre el gobierno, *De regimine principum*, escrito en 1285 para uso de Felipe el Hermoso, de quien era tutor. En la primera parte de la Edad Moderna se imprimió con frecuencia este último libro y S. P. Molenaer editó una vieja versión francesa, titulada *Li livres du gouvernement des rois*. Nueva York, 1899.

[7] *Op. cit.*, vol. V, p. 71.

a ser parte esencial de la posición papal. El libro está lleno de repeticiones y carece en cierto modo de organización, pero sus principios son perfectamente claros. El alegato se presenta dividido en tres partes principales: el argumento general en pro de la soberanía papal o *plenitudo potestatis*; las deducciones de este principio relativas a la propiedad y el gobierno; y respuestas a las objeciones, en especial a las basadas en las decretales de los propios pontífices.

La semejanza entre los argumentos empleados en la primera parte y la bula *Unam sanctam* es muy grande, y llega incluso a las formas de expresión; como probablemente el libro se escribió antes que la bula, la intimidad entre Bonifacio VIII y el autor de aquél tiene que haber sido considerable. El poder espiritual de que está investido el papa, arguye Egidio, es único y supremo. Esta autoridad es inherente al cargo y por lo tanto no depende de las cualidades personales del hombre que lo desempeñe. La autoridad espiritual tiene el poder de establecer la temporal y juzgarla. Reaparecen en Egidio Colonna todos los antiguos argumentos, tales como la Donación de Constantino, la translación del imperio y los textos de la Escritura y precedentes históricos, pero ninguno de ellos forma el meollo del alegato de Colonna. Se basa éste en la superioridad intrínseca de lo espiritual y en el argumento de que por ley natural lo superior gobierna y controla en todas partes a lo inferior. En efecto, en la naturaleza el orden depende de tal subordinación y no puede suponerse que en una sociedad cristiana haya menos orden que en la naturaleza en general.

> Así como en el universo la sustancia corporal está regida por la espiritual —pues los mismos cielos, que son lo más alto entre los seres corporales y tienen poder sobre todos los cuerpos, están regidos por sustancias espirituales como inteligencias motoras—, así entre los cristianos todos los señores temporales y todo poder terreno debe estar gobernado y regido por la potestad espiritual y eclesiástica, y en especial por el papa, que ocupa la cumbre y el rango más elevado entre los poderes espirituales y en la iglesia.[8]

El argumento, tal como lo desarrolla Egidio, resulta ser la fusión de San Agustín con la doctrina aristotélica de la forma y la materia.

La segunda parte del tratado, en la que el autor aplicó específicamente su filosofía a las cuestiones prácticas, establece sus conclusiones esenciales. La argumentación gira alrededor del concepto de *dominium*, que incluye la posesión y uso de la propiedad, así como la autoridad política. Pero el *dominium* es un medio, y Egidio Colonna cita la autoridad de Aristóteles para demostrar que el valor y la legitimidad de un medio dependen del fin a que sirve. La propiedad de bienes y la posesión de poder político sólo son buenas cuando sirven a fines humanos, y los fines humanos son, en su forma superior, fines espirituales. A menos que un hombre subordine su poder y su propiedad a los fines espirituales, tales cosas no son buenas para él, ya que no conducen a la salvación sino a la perdición de su alma. Pero la iglesia es el único camino para la salvación y de ello se sigue que, para ser justo y legítimo, todo *dominium* requiere la santificación de la iglesia. Es un error suponer que la herencia del *dominium* se justifique por el mero hecho de la generación carnal; se justifica mucho más por la regeneración espiritual que se produce por intermedio de la iglesia. No hay propiedad ni uso de la propiedad que sean legítimos, ni ejercicio legítimo de la autoridad civil, a menos que quien los tenga se someta a Dios, y no puede estar sujeto a Dios si no se somete a la iglesia.

8 I, 5; ed. Scholz, p. 17.

Se sigue de aquí, por ende, que debéis admitir que poseéis vuestra herencia y toda vuestra propiedad y todas vuestras posesiones más bien por la iglesia y por intermedio de ella y por ser hijos de la iglesia, que por vuestro padre carnal y por intermedio de él y por ser hijo suyo.[9]

El bautismo y la penitencia por el pecado son las únicas cosas que pueden hacer a un hombre digno de poseer bienes y poder, y un infiel no puede tener justo título a ninguna de esas cosas, ya que su posesión es mera usurpación. La excomunión anula la ley, los contratos, los derechos de propiedad y el matrimonio, en una palabra, toda la maquinaria jurídica de que depende la sociedad. A pesar de la terminología aristotélica, la conclusión era una enorme generalización del argumento de San Agustín [10] de que un estado justo tiene que ser necesariamente cristiano, y en su aplicación mucho menos ilustrada que la opinión de Santo Tomás de que la infidelidad no es obstáculo para el ejercicio del poder político. En realidad, Egidio Colonna hace un uso superficial de la doctrina aristotélica, a la que emplea como mero argumento acorde con la moda académica dominante en el momento en que escribe, pero no tiene la apreciación de las pretensiones morales del gobierno civil que había mostrado Santo Tomás. En sustancia el libro de Colonna se aferra a la tradición teocrática anterior a la resurrección de los estudios jurídicos y al redescubrimiento de Aristóteles.

El resto de esta obra de Egidio Colonna se dedica de modo principal a explicar, con intención de destruirla, la oposición intrínseca entre su propia doctrina de la soberanía papal universal y las muchas afirmaciones autorizadas, contenidas en las decretales y en otros documentos, acerca de la independencia de los dos poderes. Afirma que no quiere negar que sean distintos ni que, en general, su ejercicio deba ser también distinto. No se trata de privar al poder temporal de sus derechos, sino de confirmarlos, pues la iglesia no tiene deseo de que se confundan los poderes. No sustituye al poder temporal, sino que se limita a intervenir, únicamente por causa adecuada y para proteger los valores espirituales. Pero sus protestas son menos impresionantes que la enorme lista de casos especiales en los que considera justificada la intervención papal. La autoridad espiritual puede intervenir en cualquier caso en que el poder o los bienes temporales se utilicen en forma que constituya pecado mortal. Este poder, observa ingenuamente Egidio Colonna, es "tan grande y amplio, que incluye todos los casos temporales". Por otra parte, la iglesia tiene una jurisdicción especial para mantener la paz entre los gobernantes y para asegurar la observancia de los tratados y puede intervenir cuando los gobernantes muestren negligencia o cuando la ley civil sea ambigua o insuficiente. Es cierto que no debe actuar arbitrariamente; no debe ser "desenfrenada", pero hay que confiar en que ella misma se pondrá freno con la ley.

Egidio Colonna concluye su libro con unos pocos capítulos en los que trata de explicar de modo un poco más explícito lo que significa la *plenitudo potestatis*, atribuida al papa. Define esta soberanía como un poder independiente y automotivado; un agente lo tiene "cuando puede hacer sin una causa cooperante lo que puede hacer con una". En realidad Colonna no conoce más que dos poderes de este tipo, Dios y el papa. La supremacía del papa en materias espirituales es absoluta, bajo Dios. Sustancialmente el papa es la iglesia, en el sentido de que no puede ser depuesto ni considerado responsable y tiene autoridad última sobre el derecho canónico y sobre todo el resto de la jerarquía eclesiástica. Por ello Egi-

[9] II, 7; *ibid.*, p. 75.
[10] *Ciudad de Dios*, 19, 21.

dio Colonna afirma que el papa tiene poder pleno de crear obispos y puede hacerlo así sin ninguna de las formas consuetudinarias de elección, aunque está obligado a observar las formas jurídicas. Hay que observar que la argumentación es semejante a la utilizada en el siglo XVI para defender la monarquía mediante el derecho divino; el derecho divino de los reyes es una copia, *mutatis mutandis*, del derecho divino del papa. Pero Egidio Colonna considera la *plenitudo potestatis* como propiedad peculiar de la autoridad papal. En la época en que escribía era imposible aplicar la argumentación a ningún gobernante secular, ya que de ninguno podía afirmarse que fuera sucesor de San Pedro, en ningún sentido. Pero cuando se trató de defender la independencia de los reyes frente a toda interferencia clerical —parte siempre importante del argumento monárquico— hubo que dar a la pretensión del poder secular una forma paralela a la adoptada por los defensores del papa. El derecho divino de los reyes era, como dijo John Neville Figgis, un empleo anómalo, pero inteligible, de la teología para separar a las instituciones seculares de la teología. Pero fue también un instrumento de que pudieron disponer los monárquicos cuando la controversia política se planteó entre los reyes y sus súbditos.

EL DERECHO ROMANO Y EL PODER REAL

En el sistema defendido por Egidio Colonna alcanzó su expresión más completa el imperialismo papal. Puede usarse conscientemente la palabra imperialismo, ya que aunque la teoría se basaba en la pretensión de la iglesia a ejercer un poder de disciplina espiritual, su forma desarrollada se basó también en la posición atribuida al emperador por el derecho romano. Había alguna verdad en la malintencionada descripción que del papado hacía Hobbes, calificándolo de "espectro del difunto Sacro Imperio Romano, coronado y sentado sobre su tumba". La soberanía papal como único principio en que puede basarse legítimamente el *dominium*, se ha convertido en árbitro de los derechos públicos y privados en todas partes. La teoría gelasiana de la independencia de los dos poderes ha pasado a ser una mera tradición a la que hay que tributar un respeto convencional, pero que efectivamente significa poco o nada. Aceptando el supuesto de que la autoridad espiritual tuviera que vestirse con ropaje de poderes jurídicos, no podía seguirse ninguna otra conclusión del desarrollo de las fuerzas que había puesto en movimiento Gregorio VII. La alternativa era negar que la fuerza espiritual necesite, y aun pueda tener, una estructura jurídica. Lo espiritual tendría que restringirse, en la medida de lo posible, al deber de instrucción moral y religiosa, con el resultado de que, en último término, el gobierno civil, a su vez, se convertiría en una institución puramente secular. También pueden descubrirse los comienzos de este proceso en la controversia entre el pontificado y la monarquía francesa al empezar el siglo XIV.

El derecho romano, con su concepción de la autoridad jurídica centralizada en el emperador, constituyó un argumento no menos importante para defender la posición adoptada por el rey de Francia que para sostener las pretensiones del papa. En el siglo XIII había aparecido la concepción, enteramente nueva para la Edad Media, de que la validez de la ley depende de la promulgación por el príncipe, cosa debida, casi con seguridad, al estudio del derecho romano.[11] La teoría de los juristas era, desde luego, la del *Digesto*: la voluntad del emperador tiene fuerza de ley, aunque el poder imperial derive del acto del pueblo que le inviste

11 Carlyle, *op. cit.*, vol. V, parte I, cap. VI.

de él. En el siglo XIII diferían las opiniones de los juristas acerca de si ese acto había privado enteramente al pueblo del poder de hacer leyes, pues algunos se pronunciaron por la afirmativa en tanto que otros sostenían que quedaba en el pueblo romano una autoridad residual. Sin embargo, en cualquier caso había ganado crédito entre ciertos juristas la concepción de que la ley tiene que ser promulgada y de que expresa la voluntad de un magistrado principal, cosa que introdujo un nuevo elemento en una situación en la que se consideraba al derecho como la costumbre de un pueblo. Comportaba también una distinción entre gobiernos en los que el derecho deriva del pueblo y gobiernos en los que deriva de un monarca, que es, en términos generales, la distinción entre gobiernos constitucionales y absolutos.

Sin embargo, por lo que se refiere al imperio del siglo XIII, el poder que el derecho romano atribuía al emperador era un anacronismo, y la letra de la ley no tenía aplicación a los reyes ni a otros poderes independientes. Para separar la ley de su referencia literal al emperador se requirió un largo proceso de interpretación, que dio por resultado que todo gobernante que fuese independiente *de facto* pudiese ser considerado, a efectos jurídicos, como *princeps*.[12] Este paso era esencial para que pudiera formarse tanto la concepción de un poder político independiente, investido del atributo imperial de la soberanía, como la de un poder de naturaleza principalmente secular y jurídica. La formación de esta última idea requirió mucho más tiempo y no se completó sino en los estados modernos, no en los medievales; pero la controversia producida a comienzos del siglo XIV entre el monarca francés y el papa desempeñó un papel importantísimo en el establecimiento de la soberanía nacional de la monarquía francesa. Aun el clero francés estuvo al lado del monarca en la afirmación de la independencia de Francia frente al papado y al imperio. La fórmula jurídica surgida a mediados del siglo XIV fue la de que el rey tiene en su reino el mismo poder que el emperador en el Imperio. *Rex in regno suo est imperator regni sui.*[13] Felipe exigió a sus hijos que prestasen el juramento de no reconocer nunca otro superior que Dios.

En la literatura monárquica, tomada en conjunto, es evidente la influencia de los estudios jurídicos en la argumentación desarrollada. Distinciones que habían sido vagas están en camino de adquirir mayor precisión. Esto es particularmente cierto de la distinción fundamental entre lo espiritual y lo temporal, que los juristas enfocaron como un problema que en esencia consistía en definir los límites de dos jurisdicciones. Se atribuye cierta clase de asuntos a los tribunales eclesiásticos; otros corresponden por entero a los seculares; en tanto que hay otros en los que ambas jurisdicciones están interesadas. La clasificación de este problema jurídico tendía también a hacer más clara la distinción entre otros problemas jurídicos, en los que podía invocarse el poder coactivo del rey, y los problemas morales que correspondían a la enseñanza de la iglesia. En conjunto, la tendencia de los juristas partidarios de la monarquía era definir la autoridad espiritual como de instrucción ética o religiosa y privarla por consiguiente de la fuerza coactiva, excepto en la medida en que ésta la aplicaba el poder secular. En otras palabras, la tendencia sigue el camino que culminó una generación más tarde en la conclusión a que llega Marsilio de Padua de que la autoridad espiritual es meramente el derecho a enseñar. Esta concepción más limitada de la autoridad espiritual tenía una aplicación importante a las pretensiones del absolutismo papal dentro de la

12 El proceso histórico lo estudia Cecil N. Sidney Woolf en su *Bartolus of Sassoferrato*. Cambridge, 1913; especialmente cap. III.

13 Sobre el origen de este dicho véase Woolf, *op. cit.*, pp. 370 ss.

iglesia, porque todos los sacerdotes, o por lo menos todos los obispos, podían ser considerados como iguales con respecto a la práctica de los deberes puramente espirituales y, en consecuencia, podía concebirse el poder de la jerarquía como un mero arbitrio administrativo que resultaba conveniente por razones de utilidad. La importancia que en la controversia tuvo la propiedad, tendía a provocar un resultado semejante. Desde el punto de vista de los deberes espirituales de la iglesia, el control de la propiedad no era sino un medio, y como la distinción entre lo espiritual y lo temporal se agudizó con la controversia, era natural que el poder de disposición de la propiedad como tal, aun cuando estuviese dedicada a fines eclesiásticos, cayera dentro de la competencia del monarca. A la vez, este análisis de la propiedad tendió a aclarar la distinción entre un derecho público a controlar o imponer tributos a la propiedad y el derecho privado de propiedad.

JUAN DE PARÍS

Es probable que ninguna de las muchas obras escritas en defensa del rey sea más característica ni tenga más importancia histórica que la titulada *De potestate regia et papali* (1302-03) debida a Juan de París.[14] El libro es tanto más significativo porque su autor era dominico; pero era también francés. Difícilmente puede decirse que Juan de París intentase presentar una filosofía política sistemática; su libro es más notable por sus detalles que por su estructura general, y aunque emplea términos generales, está escrito evidentemente teniendo a la vista los acontecimientos desarrollados en la media docena de años anteriores a su composición. A la vez, el aristotelismo que su autor comparte con Santo Tomás fue un factor importante en la determinación de su punto de vista y le separa claramente del falso aristotelismo de Egidio Colonna. Por de pronto, Juan de París no sentía la necesidad, que habría experimentado un jurista, de dar una especial preeminencia al Imperio. En sus capítulos iniciales sostiene que la iglesia necesita universalidad, pero que no ocurre lo mismo con la autoridad política. La sociedad civil surge por un instinto natural, pero los hombres tienen inclinaciones e intereses diversos. La división política natural es la provincia o el reino, y no hay necesidad de que todos los reinos estén subordinados a una sola cabeza. Es cierto que a veces atribuye al emperador una autoridad universal un tanto vaga, pero sus afirmaciones de la independencia de Francia son perfectamente definidas. La comunidad autosuficiente que toma de Aristóteles es para Juan de París el reino, y no ve ninguna dificultad en admitir tantas unidades autónomas cuantas existen en realidad. En segundo lugar, y ello es acaso más importante, el aristotelismo de Juan de París le permite refutar la opinión de Egidio Colonna de que el poder secular requiere la santificación de la iglesia para ser legítimo. El poder secular es más antiguo en el tiempo que el verdadero sacerdocio y no deriva de él. Por otra parte, es falso considerar el poder secular como de naturaleza únicamente corporal. Juan de París toma de Aristóteles, como había hecho Santo Tomás, la idea de que el gobierno civil es, en sí, necesario para una vida buena y por consiguiente está justificado por los beneficios éticos que de él derivan, aun aparte de su sanción por el cristianismo. De ahí que sostener que lo espiritual es en todos los aspectos superior a lo temporal, sea una tergiversación de la regla aristotélica de que lo superior domina a lo

14 Se publicó en *Monarchia sancti Romani imperii*, de M. Goldast, Hannover y Francfort, 1612-1614, vol. II, p. 108 y en *De jurisdictione, autoritate et praeminentia imperiali, ac potestate ecclesiastica*, de S. Schard, Basilea, 1566, p. 142. Hay un ensayo crítico en *Jean de Paris et l'ecclesiologie du xiiie siècle* de Jean Leclercq, París, 1942, apéndice.

inferior. Naturalmente, no considera que esto sea negar el mayor valor intrínseco de la autoridad espiritual, pero utiliza el hecho de la naturalidad del gobierno secular en apoyo de la defensa tradicional de la independencia de lo temporal.

Como afirma en el prefacio de su libro, Juan de París escribió especialmente con objeto de resolver el problema de la propiedad eclesiástica y con la finalidad de marcar una vía media entre dos errores contrapuestos. Hay —dice— gentes que sostienen que el clero no debe, en absoluto, tener propiedad; Juan de París califica de valdenses a esas personas; y hay quienes sostienen que el poder espiritual de los sacerdotes les da indirectamente un derecho de control sobre toda propiedad y todo poder secular. Identifica este último error con el de Herodes, que creyó que el reino de Cristo era de este mundo; pero es evidente que su argumentación está dirigida contra los partidarios extremistas del imperialismo papal como Egidio Colonna. El libro de Juan se escribió contra el segundo error, y su posición intermedia consiste en sostener que es legítimo que el clero tenga propiedad, como medio de desarrollar su tarea espiritual, pero el control legal de la propiedad reside en la autoridad secular. Es totalmente falso argüir que, por el hecho de que se necesita la propiedad para fines espirituales, la autoridad espiritual deba extenderse a un control indirecto de la propiedad. A esta posición general añade Juan de París varios puntos suplementarios que son de interés e importancia. En primer lugar, niega que la posesión de propiedad eclesiástica corresponda al papa. No corresponde a ningún individuo, sino a la comunidad como cuerpo, y el control que de ella tiene el papa es el de un administrador *(dispensator)*. El papa puede incurrir en responsabilidad por el mal uso de la propiedad de la iglesia. En segundo término, Juan de París establece una clara distinción, por lo que se refiere a los gobernantes seculares, entre la propiedad, que en el caso de los seglares corresponde a los individuos, y la regulación política o pública de los usos de la propiedad, que corresponde al gobernante como cabeza de la sociedad civil. El rey debe respetar los derechos de la propiedad privada, regulándola únicamente según lo indique la necesidad pública.

Con el mismo espíritu de aclarar problemas se ocupa Juan de París de la distinción entre lo espiritual y lo temporal. La argumentación se sigue basando, como se basaba la antigua defensa del imperio contra Gregorio VII, en la separación de las dos autoridades, derivadas ambas directamente de Dios. Pero Juan de París estudia sistemáticamente todo el problema. Distingue cuarenta y dos razones que se han señalado en pro de la subordinación de la autoridad secular a la espiritual y las refuta una por una. Lo que es más importante aún, analiza la autoridad espiritual inherente a los sacerdotes e investiga qué clase de control implica esa autoridad sobre los bienes temporales y el poder secular, si es que realmente implica alguno. La consagración y administración de los sacramentos y el derecho a predicar y enseñar son, a su juicio, puramente espirituales y no requieren medios materiales. La fuente principal de confusiones es el derecho del clero a juzgar y corregir a los malhechores y Juan de París encuentra en este punto que la autoridad espiritual se extiende únicamente a la excomunión, que intrínsecamente no tiene consecuencias materiales. La coacción corresponde al brazo secular. La excomunión, aplicada, por ejemplo, a un gobernante secular hereje, puede llevar a su pueblo a negarle la obediencia, pero ello es incidental y no implica ningún derecho por parte del poder espiritual a coaccionar a los gobernantes. Juan de París señala que una protesta hecha por las autoridades seculares contra cualquier abuso que se cometa en la iglesia puede tener efectos incidentales semejantes, haciendo que un papa cambie de actitud. Jurídicamente, el derecho de un papa a deponer a un

rey no es mayor que el de un rey a deponer a un papa. Ambos pueden protestar y la protesta tener peso; ambos pueden ser legítimamente depuestos, pero sólo por la autoridad propiamente constituida que los elige. Las otras dos facultades implicadas por la autoridad espiritual —la de regular al clero y la de poseer la propiedad necesaria para fines espirituales— no suponen ningún poder sobre la autoridad secular. Es muy notable este análisis preciso, que da por resultado una limitación de la autoridad espiritual de la iglesia, por el hecho de haber salido de la pluma de un clérigo.

La argumentación general desarrollada por Juan de París acerca de la relación entre las dos potestades tiene el complemento de su estudio de la relación entre el papa y el rey de Francia. Esta parte de su alegato es sobre todo histórica y, como gira en torno a la Donación de Constantino, lleva implícito también el problema de la relación entre el rey de Francia y el imperio. Su finalidad era mostrar que, cualesquiera que fuesen las relaciones entre el papado y el imperio, no había razón para considerar al rey de Francia sujeto al papa. La conclusión se complica un tanto porque aparentemente quiso pulverizar la Donación de Constantino. En primer término muestra, con razones históricas, que en todo caso la Donación sólo pudo ser aplicable a ciertas partes de Italia. Ataca a continuación la validez jurídica del documento, basándose en que el emperador no pudo jurídicamente haber enajenado parte del imperio. Sostiene después que, aun en el caso de que se aceptase lo contrario, no podría aplicarse a Francia, ya que los francos no habían estado nunca sometidos al imperio. Y por último, aunque así hubiera ocurrido, muy bien podían haber conseguido por prescripción su derecho a la independencia. Difícilmente puede haber un mayor contraste entre la concepción del imperio sostenida por Juan de París y la fantástica idealización de aquél por Dante. El imperio había estado siempre —dice Juan de París— lleno de desórdenes y corrupción; había usurpado sus poderes a otros pueblos antiguos; ¿por qué no pueden tener los pueblos modernos derecho a la independencia frente a él? Para los franceses, al menos, el imperio había dejado de tener encanto mítico.[15]

Los capítulos finales del libro de Juan consideran los poderes del papa desde otro punto de vista. Lo que hace el autor es negar en absoluto —implícitamente, aunque no de modo expreso— la pretensión papal a un tipo único de autoridad —una *plenitudo potestatis*— en la iglesia. Considera que el primado del papa es principalmente cuestión de organización administrativa, ya que todos los obispos son iguales en autoridad espiritual. El oficio papal es, sin duda, único y deriva de Dios, pero la elección de quien lo desempeñe requiere la cooperación humana. Esto constituía el punto más débil de la argumentación de Egidio Colonna, ya que al parecer en el intervalo en que se desarrollaba una elección pontificia, el poder papal tenía que residir en alguna parte, y no parece haber buena razón que justifique el hecho de que, si un papa puede ser investido del pontificado, no pueda ser privado de él mediante algún procedimiento jurídico. En consecuencia, Juan sostiene que un papa puede abdicar y también ser depuesto en caso de mala conducta incorregible. Siguiendo la línea que había mantenido al estudiar la propiedad eclesiástica, considera que la autoridad espiritual reside en la iglesia misma en cuanto cuerpo. No tiene la menor duda de que un concilio general puede deponer a un papa, y expone como opinión propia la de que el colegio de cardenales puede hacerlo legítimamente. Es evidente que concibe al colegio cardenalicio como

[15] Cf. los planes para reconstruir el Imperio después de la caída de los Hohenstaufen, estudiados por C. N. S. Woolf, en *op. cit.*, pp. 209 ss.

situado en la misma relación con respecto al papa en que estaban los parlamentos feudales de los estamentos con respecto al rey.

> Ciertamente el mejor gobierno de la iglesia existiría si, bajo un papa, se escogiesen representantes de y por cada provincia, de tal modo que todos tuvieran su parte en el gobierno de la iglesia.[16]

En consecuencia, justifica la resistencia al papa basándose en los mismos principios generales en que se habían apoyado muchos escritores del Medioevo para justificar la resistencia a un monarca. Es cierto que no puede entablarse ningún procedimiento jurídico contra el papa, pero si provoca la rebelión y no puede persuadírsele de que se detenga en el camino emprendido,

> creo que en este caso la iglesia debe moverse y obrar contra el papa; el príncipe puede, con moderación, repeler la violencia de la espada papal con su propia espada; y al hacerlo así, no obraría contra el papa sino contra su enemigo y el enemigo de la república.[17]

Estos pasajes muestran cuán repugnantes eran, aun para los eclesiásticos, las pretensiones de soberanía papal. Apuntan con toda claridad el esfuerzo —fracasado— que encarnó el Gran Cisma de Occidente encaminado a constitucionalizar el gobierno de la iglesia siguiendo las líneas de un sistema medieval de representación.

Juan de París dice muy poco —y ello de modo incidental— acerca de la organización del estado secular. En términos generales, es bastante claro que concibe el gobierno bajo la forma de la monarquía constitucional del Medioevo. Así, por ejemplo, niega que el papa depusiera a los merovingios colocando a Pipino en su lugar; Pipino fue escogido "por elección de los barones". En todas las cuestiones temporales son los barones quienes frenan o disciplinan al rey. También aquí trae Juan en su ayuda a Aristóteles, identificando la monarquía limitada con la *politeia*, que es una mezcla de democracia y aristocracia. Desde luego, era cierto que en la época en que escribió Juan estaba tomando forma en todas partes el constitucionalismo medieval. La primera reunión de los estados generales de Francia se celebró en 1302; y en el curso del siglo XIII se habían celebrado reuniones de cuerpos representativos semejantes, compuestos de los estamentos del reino, en Inglaterra, Italia, Alemania y España.* Las concepciones políticas representadas por Juan de París eran, por tanto, características de su época, mucho más características que la tendencia al absolutismo representada por Egidio Colonna o por alguno de los civilistas.

Sin presentar una teoría política sistemática, la obra de Juan de París fue altamente significativa, tanto para su época como para el futuro. Francés a la vez que clérigo, hizo un vigoroso alegato basado tanto en razones históricas como en fundamentos jurídicos en favor de la independencia de la monarquía francesa. Trazó una clara distinción entre la posesión de propiedad, tanto por la iglesia como por los seglares, y el control político de aquélla por el rey o su administración en nombre de la iglesia por el papa. Reexpuso los argumentos en pro de la independencia de la autoridad espiritual y la secular, completándolos con un penetrante análisis de la naturaleza y finalidades del poder espiritual. En conjunto, ese análisis

[16] C. 20; Schard (1566), p. 202 b.
[17] C. 23; *ibid.*, p. 215 a.
* Las Cortes de los reinos cristianos españoles parecen haberse iniciado a fines del siglo XII. La presencia de representantes de las ciudades en los consejos regios se señala en las Cortes de León ya en 1188 y en 1163 o 1188 en Aragón. [T.]

se inclina hacia la concepción de que la autoridad espiritual no constituye, propiamente hablando, un poder jurídico. O bien no requiere coacción, o, caso de que la necesite, hay que buscarla en el brazo secular. Subraya vigorosamente el carácter moral y religioso de lo espiritual. En sustancia su argumento es una protesta contra la invasión de la religión por el derecho y contra la tendencia a investir al papa de un poder soberano modelado sobre la posición jurídica ocupada por el emperador. Finalmente, Juan de París sugiere, frente al absolutismo del papa, la conveniencia de templar la monarquía con la representación. En cualquier caso, todos estos argumentos tuvieron un papel muy importante en las discusiones políticas ulteriores. Comparada con los argumentos de Egidio Colonna, la posición de Juan es un notable ejemplo de la influencia secularizadora y racionalizadora que ya había ejercido Aristóteles, aun dentro de los límites de un pensamiento indudablemente ortodoxo.

La controversia entre Bonifacio VIII y Felipe el Hermoso tuvo gran importancia para el desarrollo de la teoría política. Produjo una pretensión perfectamente dibujada a la existencia de un poder único y soberano, de que debía estar investido el papa, y ejercido de modo directo en la iglesia e indirecto en las relaciones entre el papa y los gobernantes seculares, y defendió esta pretensión basándola en el principio del derecho divino. La aparición de esta pretensión, resultado teológico del juridicismo, dio la señal para un ataque múltiple contra ella. Aun en la controversia francesa, ese ataque comenzó a desarrollarse siguiendo dos líneas principales: se atacaba la soberanía papal basándose en la presunción de que se trataba de una pretensión clerical, peculiar de un poder eclesiástico y a la que, en consecuencia, había que hacer frente poniendo una muralla que limitase a aquél al ejercicio moral y religioso que le era propio. Por otra parte, se atacaba al poder soberano como tal, basándose en que dondequiera que existiese era esencialmente tiránico y debía ser moderado y limitado por la representación y el consentimiento. La primera de esas dos objeciones —la encaminada a cercar el poder espiritual y a apartarlo de los seculares— la llevó adelante Guillermo de Occam y alcanzó su casi absoluta plenitud lógica en Marsilio de Padua. La defensa de la representación como parte intrínseca de todo buen gobierno se expuso por primera vez de modo sistemático en la teoría conciliar del gobierno de la iglesia.

BIBLIOGRAFÍA ESCOGIDA

T. S. R. Boase, *Boniface VIII*. Londres, 1933.
L. Elliott Binnis, *Innocent III*. Londres, 1931.
R. W. Carlyle y A. J. Carlyle, *A History of Mediaeval Political Theory in the West*, 6 vols. Londres, 1903-1936. Vol. V (1928), parte II, caps. I-II, VIII-X.
G. A. L. Digard, *Philippe le Bel et le Saint-siège de 1285 à 1304*, 2 vols. París, 1936.
Sidney Z. Ehler y John B. Morrall (trad. y ed.), *Church and State through the Centuries: A Collection of Historic Documents with Commentaries*. Londres, 1954, cap. III.
Myron P. Gilmore, *Argument from Roman Law in Political Thought, 1200-1600*. Cambridge, Mass., 1941.
F. J. C. Hearnshaw (ed.), *Social and Political Ideas of Some Great Mediaeval Thinkers*. Londres, 1923, cap. VI.
E. F. Jacob, "Innocent III", en *Cambridge Medieval History*, vol. VI (1929), cap. I.
Hilda Johnstone, "France: The Last Capetians", en *Cambridge Medieval History*, vol. VII (1932), cap. XI.
Ewart Lewis, *Medieval Political Ideas*, 2 vols. Nueva York, 1954, cap. VIII.
Gaines Post, "The Theory of Public Law and the State in the Thirteenth Century", en *Seminar*, vol. VI (1948), pp. 42-9.

F. M. Powicke, "Pope Boniface VIII", en *The Christian Life in the Middle Ages*. Oxford, 1935, cap. III.
Richard Scholz, *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII: Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Anschauungen des Mittelalters*. Stuttgart, 1903.
Brian Tierney, "The Canonists and the Mediaeval State", en *Review of Politics*, vol. XV (1953), pp. 378-88.
Walter Ullmann, *Medieval Papalism: The Political Theories of the Medieval Canonists*. Londres, 1949.
Cecil N. Sidney Woolf, *Bartolus of Sassoferrato: His Position in the History of Medieval Political Thought*. Cambridge, 1913.

XV. MARSILIO DE PADUA Y GUILLERMO DE OCCAM

La hostilidad contra la teoría de la soberanía papal, ya puesta de manifiesto con la crítica de Juan de París, se robusteció con el fracaso de las grandiosas pretensiones de Bonifacio VIII en Francia y más particularmente con los setenta y cinco años de residencia de los papas en Aviñón bajo la influencia de la monarquía francesa. En efecto, si bien los gobernantes seculares tenían poco deseo de estar sometidos a la iglesia de Roma, aún tenían menos de ser súbditos de lo que Guillermo de Occam llamó despectivamente la iglesia de Aviñón. La "cautividad de Babilonia" irritó profundamente a los no franceses. En la *Divina Comedia*, Dante habla de los papas franceses, "lobos hambrientos disfrazados de pastores" y Petrarca con su invectiva ennegreció sus figuras mucho más allá de lo que merecían. Aun dejando aparte lo que implicaba de interferencia clerical en los asuntos seculares, la teoría "petrinista" del papado causaba una profunda repugnancia a muchos católicos fervientes, porque violaba sus convicciones respecto a la libertad espiritual dentro de la iglesia. Por último, a principios del siglo XIV, la cuestión de la propiedad eclesiástica enzarzó al papa en una violenta controversia con una parte influyente de la orden franciscana respecto al problema de la pobreza de los clérigos.[1] Así, pues, todos estos factores conspiraban para hacer de la naturaleza del poder espiritual y en especial de la relación entre el absolutismo papal y ese poder, el tema principal de la teoría política.

La ocasión inmediata de la siguiente controversia entre el papa y un gobernante secular fue el intento realizado por Juan XXII de intervenir desde Aviñón en una discutida elección imperial. La querella que comenzó de este modo el año 1323, continuó durante los pontificados de Juan XXII y Clemente VI y no se resolvió hasta después de la muerte de Luis de Baviera en 1347. Produjo otra gran cantidad de publicaciones ocasionales[2] y dos figuras de importancia perdurable en la historia de la filosofía política, Marsilio de Padua y Guillermo de Occam. El resultado fue otra repudiación del intento papal de situarse como poder arbitral internacional. En 1338, los electores del imperio, actuando por primera vez como cuerpo para una finalidad no electoral, afirmaron en la declaración de Rense que una elección de emperador no requería la confirmación pontificia, incorporando así al derecho público la independencia que habían pretendido los emperadores desde la época de Enrique IV. La Bula de Oro que estableció en 1356 un procedimiento para las elecciones imperiales, omitió toda referencia a la confirmación por el papa, e Inocencio IV no tuvo otra alternativa sino conformarse. Desaparecieron definitivamente los poderes que había pretendido Inocencio III en la bula *Venerabilem*. Las fuerzas políticas que produjeron este resultado eran semejantes a las que habían derrotado a Bonifacio VIII en su disputa con el rey de Francia. Un rudimentario sentimiento de nacionalidad alemana impidió al papa obtener apoyo en los vasallos desafectos del emperador. En Alemania, el hecho de que el papa dependiera del rey de Francia resultaba doloroso aun para los defensores de aquél

[1] Siguiendo lo que creían ser los principios de San Francisco, buen número de los miembros de la orden consideraban que para la práctica adecuada de los oficios espirituales era necesario renunciar a la propiedad que excediese del mínimo necesario para la subsistencia. Juan XXII declaró herética esa posición, depuso y excomulgó al general de la orden y modificó las reglas de la misma. Tres de las principales figuras que tomaron parte en la controversia —Miguel de Cesena, Bonagracia de Bergamo y Guillermo de Occam— se convirtieron en partidarios del emperador.

[2] La obra de R. Scholz, *Unbekannte kirchenpolitischen Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern (1327-1354), Bibliothek des Kgl. preussischen historischen Instituts in Rom*, vol. X (1914), pp. 576 ss., da una lista que comprende sesenta títulos.

y el deseo de reformas en la iglesia no se limitaba en modo alguno al partido imperial.

Sin embargo, los aspectos nacionales de la controversia eran en Alemania menos evidentes de lo que habían sido en la querella francesa y aunque a veces se hacen partir de ese periodo los escritos sistemáticos acerca del derecho constitucional alemán,[3] no se planteó el punto de mayor interés, porque no estaba implicado en ella el problema de la posición jurídica de un reino no sometido al imperio. De los dos escritores más importantes que defendieron la causa del emperador, uno era italiano de nacimiento y el otro inglés; ambos hombres debían su preparación a las universidades de Padua y Oxford, y ninguno de ellos tenía una verdadera preocupación por Alemania o por la tradición del imperio. Para esos escritores el problema aparente —resuelto al establecer la independencia de los electores imperiales— era casi incidental. Su argumentación acerca de los principios de la autoridad política no tenía ninguna aplicación especial a Alemania. Se aplicaban directamente en mucha mayor medida al gobierno de la iglesia y a la teoría "petrinista" del poder papal. El problema del gobierno pontificio y de la reforma eclesiástica, ya planteado en la obra de Juan de París, se convierte en la cuestión fundamental medio siglo más tarde.

La controversia entre Juan XXII y Luis de Baviera cambió en forma permanente el centro de la discusión política. En el curso de ella quedó establecida la independencia de la autoridad temporal respecto de la espiritual, salvo cuando la cuestión pudiera surgir de modo incidental en la política nacional en conexión con otros problemas y quedó planteado de modo definido el problema de la monarquía absoluta frente a la representativa o constitucional. El problema cambió de forma convirtiéndose en el de la relación entre un soberano y el cuerpo de los súbditos a los que gobernaba. Es cierto que esa cuestión no se refería aún sino al papa y a los súbditos de un poder espiritual que pretendía el carácter de soberano como atributo especial de la autoridad espiritual y que, en cuanto movimiento práctico, el intento de constitucionalizar la iglesia fracasó. Pero por lo que se refiere a la teoría de la autoridad política, todo esto no es tan importante como el hecho de que hubiera cambiado el centro de la discusión. Por otra parte, el fracaso del movimiento encaminado a reformar la iglesia por procedimientos legales está históricamente conexo con el ataque revolucionario del siglo XVI.

Dado que los resultados del debate fueron de la índole señalada, podemos dejar a un lado los escritos del partido papal. En gran parte se refieren al derecho del papa a confirmar o anular las elecciones imperiales y, por consiguiente, reñían una batalla que ya estaba perdida. No había mucho que decir en defensa del poder absoluto del papa en la iglesia que no hubiera sido ya afirmado por escritores como Egidio Colonna. En consecuencia, este capítulo puede limitarse a los dos grandes escritores que tomaron a su cargo la defensa de Luis de Baviera —Marsilio de Padua y Guillermo de Occam—. La teoría de Marsilio es una de las más notables creaciones del pensamiento político medieval y mostró por vez primera las consecuencias subversivas a que podía llevar lógicamente una interpretación completamente naturalista de Aristóteles. La teoría alcanza un alto nivel de consistencia lógica y comprende muchos elementos que sólo llegaron a adquirir su plena importancia mucho más tarde, pero con respecto al estado de cosas existente en 1324 es, con frecuencia, doctrinaria. Las teorías de Guillermo de Occam son menos sistemáticas, probablemente porque, después de todo, las cuestiones políticas eran

[3] Véase C. H. McIlwain, *op. cit.*, pp. 288 ss., con las referencias que allí se dan.

para él problemas colaterales, pero en conjunto se encuentran en un contacto mucho más íntimo con los hechos contemporáneos que las doctrinas de Marsilio. Por esta razón tuvieron probablemente mayor influencia en la dirección del rumbo tomado por la teoría política en la última parte del siglo XIV y en todo el siguiente.

MARSILIO: EL ARISTOTELISMO AVERROÍSTA

El libro de Marsilio, *Defensor pacis*,[4] está dirigido a Luis de Baviera y después de su publicación Marsilio obtuvo protección en Alemania, donde vivió durante casi todo el resto de su vida, pero la teoría del libro no está relacionada de modo especial con Alemania ni con el imperio. Más aún, podría muy bien haber sido empezado aquél antes de que se iniciase la controversia entre Luis de Baviera y el papa, y podría haber sido casi la misma obra aunque la disputa no se hubiera producido nunca. El señor Previté-Orton ha señalado que la teoría del gobierno secular de Marsilio se basaba directamente en la práctica y las concepciones de las ciudades-estados italianas, y que las discusiones de los problemas prácticos en él contenidas se refieren, por lo general, a los problemas de esa forma de gobierno. En cuanto patriota italiano, su enemistad contra el papado no necesitaba de más estímulo procedente de Alemania del que había necesitado Dante, y en cuanto ciudadano de Padua no tenía por qué sentir más amistad hacia el imperio de la que dictasen los intereses de su ciudad. Lo acerbo de sus ataques contra el papado como causa de la desunión de Italia apunta los que habremos de encontrar en Maquiavelo dos siglos más tarde.[5] No escribía para defender al imperio, sino para destruir todo el sistema de imperialismo papal que se había desarrollado con la práctica de Inocencio III y la teoría del derecho canónico. Su objeto era definir y limitar del modo más categórico posible las pretensiones de la autoridad espiritual encaminadas a controlar, directa o indirectamente, la acción de los gobiernos seculares, y a este fin fue más lejos que ninguno de los demás escritores medievales por lo que se refiere a colocar a la iglesia bajo el poder del estado. No sería incorrecto calificar a Marsilio de primer erastiano.

La base filosófica de la teoría derivaba de Aristóteles. De la introducción del libro se deduce evidentemente que Marsilio consideraba su obra como un suplemento a aquella parte de la *Política* que estudia las causas de las revoluciones y las discordias civiles. En efecto, había una causa que necesariamente era desconocida para Aritóteles, a saber —decía Marsilio—, las pretensiones del papa a ejercer un poder supremo sobre los gobernantes y de modo especial las sostenidas por los papas recientes, que habían llenado a toda Europa, y de modo especial a Italia, de luchas. Lo que Marsilio se propone buscar es el remedio para esa causa de desorden. El principio aristotélico que sigue de modo más decidido es el de la comunidad autárquica capaz de subvenir a sus necesidades físicas y morales. Pero lleva

[4] Completado en 1324. Hay dos ediciones modernas: una editada por C. W. Previté-Orton, Cambridge, 1928, y la otra por Richard Scholz (*Fontes iuris Germanici antiqui*), Hannover, 1933 y una traducción inglesa de Alan Gewirth, *Marsilius of Padua, the Defender of the Peace* (Nueva York, 1956). Hacia 1342 Marsilio escribió una obra más breve, titulada *Defensor minor*, editada por primera vez por C. K. Brampton, Birmingham, 1922. La condenación papal del *Defensor pacis* nombraba a Juan de Jandún, profesor de París y autor de varios comentarios sobre Aristóteles desde el punto de vista averroísta, como coautor de la obra de Marsilio. Ha habido numerosos esfuerzos encaminados a distinguir las partes escritas por Juan de Jandún, pero los dos editores recientes de la obra, sin negar la colaboración de los dos escritores, afirman decididamente la unidad de autor, tanto por razones de estilo como por lo acabado de la estructura del libro.

[5] Véase, por ejemplo, *Defensor pacis*, I, i, 2 y 3.

ese principio a conclusiones fundamentalmente distintas de las sostenidas por cualquiera de los demás aristotélicos medievales, y parece probable que ello tiene alguna conexión con la influencia del averroísmo latino, aunque no se sabe aún si alguno de los averroístas anteriores había anticipado las conclusiones del *Defensor pacis*.[6]

Las características esenciales del averroísmo latino eran su naturalismo y racionalismo totales. Admitía, es cierto, la absoluta verdad de la revelación cristiana, pero divorciaba a ésta enteramente de la filosofía y, al contrario que Santo Tomás, sostenía que las conclusiones racionales de la última podían ser en absoluto contrarias a las verdades de la fe. En consecuencia, hay que atribuirle la doctrina de la doble verdad. La separación que se observa en el *Defensor pacis* entre la razón y la revelación, "que creemos por pura fe, sin la razón",[7] está de perfecto acuerdo con esa tendencia. Por lo que hace a la ética, los averroístas se inclinaban asimismo a un secularismo que discrepaba totalmente de la tradición eclesiástica, sosteniendo —también como el *Defensor pacis*— que "todos los filósofos del mundo son incapaces de probar la inmortalidad por demostración",[8] que la teología no aporta nada al conocimiento racional, que la felicidad se encuentra en esta vida sin ayuda de Dios y que una vida moral conforme a la *Ética* de Aristóteles basta para la salvación.[9] Desde el punto de vista de la razón —y Marsilio pone buen cuidado en decir que eso es lo único que le concierne—, las sociedades humanas son autárquicas en el más pleno sentido. Independientemente de su verdad, la religión tiene consecuencias sociales y, por lo tanto, puede ser regulada por la sociedad; cualesquiera efectos que pueda tener en una vida futura han de dejarse al futuro. Desde el punto de vista del aristotelismo naturalista de Marsilio, los intereses espirituales son idénticos a los intereses ultraterrenos y son lógicamente irrelevantes. Por otra parte, las preocupaciones morales o religiosas que afectan a la vida presente caen, sin ninguna excepción, dentro del control de la comunidad humana.

EL ESTADO

El *Defensor pacis* está dividido en dos partes principales. La primera es una exposición de los principios aristotélicos, aunque difícilmente puede calificársele de estudio completo y sistemático de todos los aspectos de la filosofía política. Su finalidad es poner los cimientos de la segunda parte, en la que Marsilio saca sus conclusiones acerca de la iglesia, las funciones de los sacerdotes, su relación con

[6] Como Juan de Jandún fue el principal representante de la tradición averroísta en París en el primer cuarto del siglo XIV, ha habido una tendencia a atribuirle los pasajes que tienen ese tono, y en general la parte de la obra que se refiere directamente a Aristóteles. Pero, como hace notar Scholz, no hay razón para creer que Marsilio no fuese tan averroísta como Juan. Padua era, después de París, el centro principal de la enseñanza averroísta y Marsilio había estudiado ciertamente allí. Véase la edición de Scholz, p. liii. La obra más autorizada sobre el averroísmo latino es *Siger de Bravant*, de P. Mandonnet, 2 vols., segunda edición, Lovaina, 1911. Siger dio ciertamente conferencias sobre la *Política*, ya que Pierre Dubois las oyó (*De recuperatione terre sancte*, sec. 132), pero no se conocen comentarios averroístas acerca de esa obra. Martin Grabmann ha subrayado la conexión entre el averroísmo y la negación de poder secular al papa en "Studien über den Einfluss der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat", *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Philosophisch-historische Abtl., 1934, cuaderno 2.

[7] I, ix, 2.

[8] I, iv, 3.

[9] Véase Martin Grabmann, "Der lateinische Averroismus des 13. Jahrhunderts und seine Stellung zur christlichen Weltanschauung", *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Philosophisch-historische Abtl., 1931, cuaderno 2.

la autoridad civil y los males que surgen de un mal entendimiento de estas cuestiones. Hay también una tercera parte, muy breve, en la cual expone cuarenta y dos tesis o conclusiones sacadas de las teorías desarrolladas en las dos primeras.

Siguiendo a Aristóteles, Marsilio define al estado como una especie de "ser vivo" compuesto de partes que desarrollan las funciones necesarias para su vida. Su "salud" o paz, consiste en el ordenado funcionamiento de cada una de sus partes, y la lucha surge cuando alguna de ellas funciona mal o provoca interferencias en la labor de otra. Sigue también la derivación de la ciudad de la familia y afirma que la ciudad es una "comunidad perfecta", o sea una comunidad capaz de subvenir a todo lo necesario para una vida buena. Pero la expresión "vida buena" tiene un doble sentido: significa lo bueno en esta vida y también en la vida futura. Lo primero es materia propia de la filosofía, que la estudia por medio de la razón; el conocimiento de lo segundo se basa en la revelación y procede únicamente de la fe. La razón muestra la necesidad de gobierno civil como medio de paz y de orden, pero hay también una necesidad de religión, que tiene sus usos en esta vida y constituye el medio de salvación en la venidera.

Siguiendo también a Aristóteles, Marsilio enumera a continuación las clases o partes que contribuyen a formar una sociedad. Hay labradores y artesanos que proporcionan bienes materiales y los ingresos necesarios para el gobierno; y hay soldados, magistrados y sacerdotes que constituyen el estado en sentido estricto. La última clase citada, el clero, provoca la mayor dificultad y su lugar en la sociedad ha sido motivo especial de diferencias de opinión, debido a la doble finalidad de la religión y a que la finalidad ultraterrena no puede ser comprendida por la razón. Sin embargo, todos los hombres, tanto cristianos como paganos, están de acuerdo en que tiene que haber una clase especial dedicada al culto. La diferencia entre el clero cristiano y los demás sacerdocios consiste sencillamente en que, en materia de fe, el cristianismo es verdadero, en tanto que las otras religiones no lo son, pero desde el punto de vista de la filosofía esa verdad extrarracional apenas afecta la cuestión. Marsilio llega así a una definición de la función del clero cristiano:

> La función del clero consiste en aprender y enseñar aquellas cosas que, según la Escritura, es necesario creer, hacer o evitar, con objeto de conseguir la salvación eterna y librarse del mal.[10]

Es difícil negar que Marsilio sigue muy de cerca a Aristóteles, pero llegó a una conclusión muy distinta de la de cualquier otro aristotélico medieval. Por lo que se refiere a Aristóteles, Marsilio utilizó el naturalismo implícito en la filosofía griega y puso un complemento a la *Política*, introduciendo en el cuadro trazado por aquél una religión que pretende tener una sanción sobrenatural. Comparado con cualquier otro aristotélico medieval, Marsilio ha puesto una muralla al cristianismo, considerándolo en esencia sobrenatural y más allá de todo examen racional. El contraste con la tendencia de Santo Tomás a armonizar la razón y la fe es todo lo fuerte que pueda concebirse, y Marsilio ha sobrepasado con mucho la tendencia de Juan de París a limitar los poderes y deberes espirituales. Es difícil exagerar la importancia práctica de la conclusión de Marsilio. Cualquiera que pueda ser la reverencia que merezca la fe como medio de salvación eterna, desde un punto de vista secular es enteramente irrelevante. Como es irracional, no puede ser objeto de una consideración de fines y medios raciona-

10 I, vi, 8.

les, lo que es exactamente lo mismo que decir que las cuestiones seculares deben ser juzgadas en términos racionales, sin hacer referencia a la fe.

Para todo propósito político, el punto esencial de la conclusión de Marsilio es el de que, en todas las relaciones seculares, el clero no es sino una de las clases de la sociedad y debe ser considerado junto con las demás. Desde un punto de vista racional, Marsilio considera al clero cristiano como cualquier otro clero, ya que la verdad de lo que enseña sobrepasa los linderos de la razón y sólo se aplica a una vida futura. De aquí se sigue que en todas las cuestiones temporales el control del clero por el estado es en principio exactamente como el control de la agricultura o el comercio. Dicho en una terminología moderna, la religión es un fenómeno social; emplea instrumentos materiales y produce consecuencias sociales. En esos aspectos, está sujeta a la regulación social que sea necesaria, del mismo modo que otros intereses humanos. Por lo que hace a su verdad, en el sentido en que pretende tenerla, se trata de una cuestión acerca de la cual no pueden discutir hombres razonables. Tal separación entre razón y fe es el antepasado directo del escepticismo religioso, y en sus consecuencias equivale a un secularismo anticristiano y antirreligioso a la vez. Sin duda que no encontramos en Marsilio un ataque frontal contra los intereses espirituales que la iglesia afirma servir y que los cristianos consideran como los intereses últimos de la humanidad. Es posible decir, si se quiere, que tales cosas son demasiado sagradas para que las toque la razón. Pero prácticamente hay poca diferencia entre lo demasiado sagrado y lo demasiado trivial. En cuanto la iglesia afecta a los asuntos temporales, es parte del estado secular.

LA LEY Y EL LEGISLADOR

A continuación Marsilio procede a llevar la radical distinción entre lo espiritual y lo temporal a su definición de la ley. En el *Defensor pacis* distingue cuatro clases de ley, aunque lo verdaderamente importante es la distinción entre la ley divina y la humana. En el *Defensor minor* presentó la misma argumentación en forma más tajante, aunque en el mismo sentido. La ley es de dos clases, divina o humana:

> La ley divina es un mandato directo de Dios, sin deliberación humana, acerca de los actos voluntarios de los seres humanos que deben realizarse o evitarse en este mundo en consideración al fin mejor o a alguna condición deseable para el hombre en el mundo futuro. [11]
>
> La ley humana es un mandato de todo el cuerpo de ciudadanos, o de su parte de más valor, que surge directamente de la deliberación de quienes están autorizados para hacer la ley, acerca de los actos voluntarios de los seres humanos que deben hacerse o evitarse en este mundo, con objeto de conseguir el mejor fin o alguna condición deseable para el hombre en este mundo. Quiero decir un mandato, la transgresión del cual comporta en este mundo una pena o castigo impuestos al transgresor.[12]

En esas definiciones las dos clases de ley se distinguen por la clase de pena que llevan aneja. La ley divina tiene la sanción de las recompensas o castigos que medirá Dios en la vida futura. Se sigue de aquí que su violación no comporta ninguna pena terrenal, sino sólo una pena de ultratumba. En consecuencia, la ley humana no deriva de la divina, sino que contrasta con ella. Toda norma que

11 *Defensor minor*; i, 2.
12 *Ibid.*, i, 4.

implique una penalidad terrena corresponde *ipso facto* a la ley humana y deriva su autoridad de la promulgación humana. Este es un punto de importancia fundamental para la argumentación posterior, ya que de ello resulta la conclusión de que la enseñanza espiritual de los sacerdotes no es propiamente hablando un poder o autoridad, puesto que carece de fuerza coactiva en esta vida, a menos, naturalmente que un legislador humano delegue tal poder a los sacerdotes. Las definiciones de la ley que da Marsilio son también extraordinarias por el peso que atribuyen a los elementos de mandato y sanción, la voluntad del legislador y su poder para imponer tal voluntad. Nota que la palabra ley se emplea en el sentido de una norma de razón o de justicia intrínseca, pero él la considera, al menos en su sentido jurídico, como caracterizada por el hecho de emanar de una autoridad constituida y comportar una pena en caso de violación. La forma de concebir la ley de Marsilio supone un contraste agudísimo con la de Santo Tomás, quien presentaba la ley divina y la humana como partes del mismo todo y subrayaba el hecho de que la ley humana derivaba racionalmente de la divina.

La ley implica, pues, un legislador y Marsilio investiga a continuación quién es el legislador humano. La respuesta le lleva al meollo de su teoría política:

> El legislador o causa eficiente primera y verdadera de la ley es el pueblo o la totalidad de los ciudadanos *(civium universitatem)* o la parte de más valor *(valentiorem partem)* de aquél, que manda y decide por elección o voluntad propia en una reunión general de los ciudadanos y en términos expresos, que se debe hacer u omitir algunos de los actos civiles de los seres humanos, bajo pena de un castigo o sanción temporal.[13]

La ley humana surge por la acción conjunta de un pueblo que establece normas para gobernar las acciones de sus miembros o, inversamente, un estado es el conjunto de hombres que deben obediencia a un determinado cuerpo de leyes.[14] El resultado es el mismo, tanto si la ley se utiliza para definir el estado como si se utiliza el estado para definir la ley, ya que cualquiera de las dos cosas implica la existencia de un cuerpo competente para controlar la conducta de sus miembros. La fuente de la autoridad legal es siempre un pueblo o la parte predominante de él, aunque en un caso particular actúe mediante una comisión (o en el caso del imperio a través del emperador) a la que haya delegado su autoridad. Pocas dudas puede haber de que Marsilio pensaba de modo primordial en el gobierno de una ciudad-estado, aunque aparentemente no veía ninguna dificultad que le impidiera aplicar su definición a cualquier estado.

En la definición que acaba de darse hay dos expresiones que requieren explicación. La palabra legislador puede interpretarse equivocadamente en un sentido moderno que difícilmente pudo haber tenido en Marsilio. Lo que al parecer quiso decir éste es que todo el pueblo crea su ley en el sentido de que toda autoridad debe concebirse como acto del pueblo y ejercerse en nombre de él. Así, por ejemplo, Marsilio se ocupa del caso en que una comisión actúe con autoridad derivada. La concepción era común en las ciudades-estados, como podemos ver en los pasajes en que un orador se dirigía a un jurado ateniense empleando simplemente la palabra "¡Atenienses!", y pasó a explicar el poder legislativo del emperador romano. Tampoco era muy distinta de la ficción medieval, por virtud de la cual se suponía que se consultaba a todo el pueblo en el parlamento. Es de presumir que Marsilio concebía que la legislación de un pueblo incluía la cos-

13 *Defensor pacis*, I, xii, 3.
14 *Defensor minor*, xii, 1.

tumbre, que en algún otro pasaje considera como parte del derecho. La otra expresión que puede ser equívoca es la de la "parte de más valor" *(pars valentior)* mediante la cual decide el legislador. No se trata, como han creído algunos comentaristas, de una mayoría numérica. En efecto, Marsilio amplía su definición con las palabras "digo la parte de más valor, considerados tanto su número como su calidad dentro de la comunidad".[15] Se refería literalmente a la parte que tenía mayor peso, sin pensar en lo más mínimo en la idea de que cada uno debiera contar como uno. Los magnates habían de tener, naturalmente, mayor peso que el estado llano, aunque los números contaban algo. La idea es esencialmente aristotélica a la vez que medieval.

Marsilio considera la parte ejecutiva y judicial del gobierno *(principatus o pars principans)* como establecida o elegida por el cuerpo de ciudadanos *(legislator)*. El modo de elección sigue la costumbre de cada estado, pero la autoridad del principado deriva en todos los casos del acto legislativo de todo el cuerpo de ciudadanos. De ahí que sea esencial que esa autoridad se ejerza con arreglo a derecho y que sus deberes y poderes sean los que determine el pueblo. Es deber de esa parte ejecutiva mirar por que cada una de las partes del estado desempeñe su función adecuada para el bien del conjunto, y si no lo hace así puede ser destituida por el mismo poder que la eligió, a saber, el pueblo. La preferencia de Marsilio por una monarquía electiva frente a la hereditaria es explícita, pero aun aquí está pensando más bien en las ciudades-estados que en el imperio, del que habla bastante desdeñosamente. Pero sobre todo, el principado, cualquiera que sea la forma en que esté organizado, tiene que ser unificado y supremo, de tal modo que su poder pueda exceder al de cualquier facción, pero particularmente de tal modo que pueda actuar en la administración de la ley como una unidad. Tal unidad es absolutamente necesaria al estado como cuerpo organizado y sin ella es seguro que han de producirse luchas y desórdenes. Esta parte de la teoría de Marsilio hace referencia a la falta de unidad que prevalecía en el gobierno medieval y probablemente de modo especial a las dificultades que surgían de la doble jurisdicción de los tribunales eclesiásticos y seculares. La unidad del estado es una premisa necesaria para el estudio que hace Marsilio de la autoridad espiritual en la segunda parte de su libro.

Esto completa el esquema que hace Marsilio de la comunidad política natural o autárquica. Es un todo orgánico compuesto de clases, cada una de las cuales comprende dentro de su seno todo lo que se necesita —tanto desde el punto de vista físico como en el aspecto ético— para continuar su existencia y una vida buena, en sentido secular, de sus ciudadanos. Su poder de legislar es el derecho inevitable de tal cuerpo a regular sus propias partes en beneficio del todo. Su principado es el órgano de ese cuerpo utilizado para poner en práctica todo lo que requiere la unidad del estado; y debido a esa unidad, no caben diferencias de jurisdicción ni dispersión de poder. Desde un punto de vista secular, la comunidad es absolutamente autárquica y absolutamente omnipotente. Es la custodia de su propia vida y su propia cultura en cualquier sentido en el que la cultura tenga significado o consecuencias en la tierra. Si sus ciudadanos tienen un bienestar "espiritual", ello corresponde a otro mundo y otra vida, más allá de la vida del estado ciertamente, pero al propio tiempo impotente para afectar a esa vida. Con esta concepción de la sociedad humana y su gobierno, Marsilio entra

15 En las primeras ediciones impresas fueron omitidas las palabras *et qualitate*. Sobre el significado de las dos expresiones a que se refiere este párrafo véase McIlwain, *op. cit.*, pp. 300 ss.

en el verdadero propósito de su libro, la consideración de la vida espiritual que creía mal concebida por la iglesia. Con ello se propone frenar las incursiones de la autoridad espiritual en las preocupaciones y asuntos de la comunidad autárquica y poner al desnudo la mayor de todas las causas de las luchas civiles y los desórdenes, que no había conocido el maestro estagirita.

LA IGLESIA Y EL CLERO

Como todo magistrado de la comunidad posee su autoridad únicamente por mandato, mediato o inmediato, del pueblo, se sigue de ello que el clero como tal carece en absoluto de poder coactivo. Si se le permite ejercer tal poder —y en la época en que escribía Marsilio muchas relaciones importantes estaban reguladas por el derecho eclesiástico— actúa como delegado del poder civil. Como el clero no es sino una clase dedicada a practicar los servicios religiosos, está sometido a regulación como cualquier otra clase y sus miembros, como los seglares, son responsables ante los tribunales civiles por las violaciones de la ley humana. Dentro del significado de la ley humana no hay, estrictamente hablando, delitos espirituales. Tales delitos sólo los juzga Dios en una vida futura y las penas se imponen más allá de la tumba. Si los delitos espirituales motivan una penalidad terrena —y, desde luego, ello puede ocurrir como consecuencia de la legislación humana— se convierten *ipso facto* en delitos contra la ley humana. En consecuencia, si la herejía se castiga en este mundo es un delito civil; su pena espiritual es la condenación eterna, pero tal cosa excede del poder del clero o de cualquier juez humano. De modo semejante sostiene Marsilio que la excomunión corresponde por entero al poder civil. En resumen, su teoría descarta de modo absoluto el derecho canónico como jurisdicción distinta. En la medida en que es realmente una ley divina, sus penas son ultraterrenas; en la medida en que impone penas terrenas, constituye una parte de la ley humana y en consecuencia está dentro del poder de la comunidad secular. Marsilio compara el deber que corresponde realizar al clero con los consejos de un médico. Aparte de la celebración de ritos religiosos, el clero sólo puede aconsejar e instruir, puede amonestar a los malos y señalar las consecuencias futuras del pecado, pero no puede forzar a hacer penitencia. Ningún otro escritor del Medioevo llegó tan lejos como Marsilio en esta separación entre lo espiritual y religioso y lo jurídico.

Marsilio es igualmente extremado en su destrucción de los bienes temporales de la iglesia. Difícilmente puede afirmarse que la iglesia posea en absoluto propiedad. La propiedad eclesiástica es por naturaleza una concesión o subsidio hecho por la comunidad para el sostenimiento del culto público. Marsilio deduce así de su teoría de la comunidad autárquica el proyecto expuesto por Pierre Dubois que debía ponerse en práctica por acuerdo del papa y el rey de Francia. Es evidente, desde luego, que desde el punto de vista de Marsilio el clero no tiene derecho a diezmos, o a ninguna exención de tributos, salvo en la medida en que tales cosas le sean concedidas por la comunidad. Los cargos eclesiásticos, como la propiedad eclesiástica, son dados por los funcionarios civiles. Marsilio sostiene también que puede obligarse legítimamente a los miembros del clero a desempeñar los oficios religiosos, mientras perciban sus temporalidades, y que todo eclesiástico, desde el papa hasta el último clérigo, puede ser depuesto por acción civil. El mal preparado y desafortunado ataque de Luis de Baviera contra la iglesia durante su expedición a Roma de 1327-30, e incluso su intento de conseguir

la elección de un antipapa con los sufragios del populacho romano fueron atribuidos, no sin visos de razón, al consejo de Marsilio y considerados como un intento doctrinario de poner en práctica el *Defensor pacis*. La idea de que la filosofía política de Marsilio era una defensa de la libertad religiosa es enteramente falaz. Los déspotas nacionales del periodo de la Reforma, por muy arbitrarios que fueran, rara vez llegaron a los extremos que justifica la teoría de Marsilio. Su resultado último sería someter la religión a una regimentación absoluta por parte del poder civil.

Sin embargo, no es enteramente cierta la afirmación de que Marsilio se proponía considerar a la iglesia como una mera rama del estado, ya que ello implicaría la existencia de tantas iglesias como estados. En 1324 una iglesia nacional —por no hablar de una iglesia en cada ciudad independiente— tenía que parecer una anomalía extraña incluso a un escéptico como Marsilio. Su teoría es un ataque a fondo contra la jerarquía eclesiástica y en especial contra la *plenitudo potestatis*, pero Marsilio reconocía que, aunque sólo sea para fines espirituales y para resolver problemas espirituales, la iglesia necesita alguna forma de organización distinta de la comunidad civil. Tal cuestión suscita algunas dificultades, tanto prácticas como teóricas, ya que una iglesia universal no cuadra bien con una serie de comunidades autárquicas, ciudades-estados típicas, como las que contemplaba Marsilio. Es difícil ver cómo pueda organizarse la iglesia sin una jerarquía independiente y si sus juicios espirituales han de ser puestos en ejecución por poderes civiles distintos. Como muchos protestantes después de él, Marsilio se encontraba realmente en una posición en la que debería haber remitido todos los problemas religiosos al juicio privado y haber considerado la iglesia como una organización puramente voluntaria; pero no es sorprendente que no sacase en el siglo XIV una conclusión que los protestantes se negaron a sacar en el XVI. Vivía en una época en que sólo los descontentos se atrevían a esperar que un concilio general de la iglesia pudiera curar los males que atribuían a la jerarquía.

Desde el punto de vista de Marsilio, la jerarquía eclesiástica es, a todas luces, de origen humano y su autoridad deriva de la ley humana. En cuanto organización de rangos y poderes terrenos, se encuentra por entero dentro de la esfera del control civil. De ahí que la jerarquía, y aun el sacerdocio, no sean la iglesia. La iglesia se compone de todo el cuerpo de fieles cristianos, tanto clérigos como seglares. Marsilio continúa así en cierto sentido la tradición cristiana de las dos organizaciones de la misma sociedad, aunque despoja a la iglesia de su poder coactivo. Aun los seglares —dice Marsilio— son eclesiásticos (*viri ecclesiastici*), expresión que recuerda la de Martín Lutero sobre "el sacerdocio del cristiano". Pero como todas las distinciones de rango dentro del clero surgen por institución humana, todos los sacerdotes son iguales en punto a su carácter estrictamente espiritual. Ni un obispo ni un papa tienen ninguna cualidad espiritual que no posea un simple sacerdote. El "carácter sacerdotal" que les autoriza a celebrar los ritos de la religión, es un estigma puramente místico que procede directamente de Dios o de Cristo, no tiene origen terreno y no comporta poder terreno ni rango eclesiástico algunos. Marsilio generaliza de este modo un argumento que Juan de París había utilizado ya para reducir al papa a una igualdad espiritual con los demás obispos, y al hacerlo así eliminó de lo espiritual toda referencia al rango eclesiástico. A *fortiori* eliminó la soberanía papal de la organización de la iglesia. Negó en absoluto que el papa tuviera ninguna autoridad como sucesor de San Pedro y que éste tuviese ninguna preeminencia sobre los demás apóstoles. En un notable análisis histórico negó que existiese ninguna prueba fidedigna de

que San Pedro hubiese estado alguna vez en Roma y aún menos de que hubiese sido obispo. Atribuye la preeminencia de la iglesia de Roma a su situación en la capital del Imperio.

A esta completa repudiación de los poderes espirituales de la jerarquía y del papa iba unida, y ello es natural, una apreciación muy baja del aspecto sacerdotal de la religión y una tendencia a considerar que la experiencia íntima era suficiente. Sin embargo, es difícil decir si esto corresponde a una fuerte convicción de parte de Marsilio o si representa meramente la tendencia de un racionalista a confinar la religión dentro de los límites más reducidos posibles. Al tratar de la confesión, la penitencia, las indulgencias, la absolución y la excomunión, subrayó la idea de que lo único esencial es el arrepentimiento por los pecados y el poder divino. Sin estas dos condiciones la ceremonia es en absoluto impotente y si un pecador se ha puesto a bien con Dios, la absolución es completa aun sin la ceremonia. Presenta también la misma enemistad que dos de sus contemporáneos, Dante y Guillermo de Occam, y después de ellos Lutero, hacia el derecho canónico. Consideraba como única fuente de revelación y por consiguiente como único texto de la ley divina a la Biblia o, tal vez, de modo aún más estricto, al Nuevo Testamento; las decretales pontificias o no son en modo alguno derecho o, si tienen la sanción de la comunidad, son parte del derecho humano. En consecuencia, sólo las creencias contenidas en la Escritura o claramente implícitas en ella son necesarias para la salvación. Estas opiniones, que sugieren de modo tan acusado la creencia protestante posterior, muestran de qué modo tan completo estuvo preparada la Reforma por los dos siglos que la precedieron en la Edad Media.

EL CONCILIO GENERAL

Así, pues, para Marsilio queda todavía un núcleo de creencia cristiana acerca del cual puede la iglesia hablar con autoridad y para el cual su teoría tiene que establecer una institución humana. Como otros autores de los siglos XIV y XV que estaban convencidos de los defectos de la jerarquía, escogió para ese fin al concilio general, que consideraba como el órgano de la iglesia para decidir tales disputas. No quiere que el papa y la jerarquía, meros agentes humanos, puedan decidir acerca de los artículos de fe discutidos. Está dispuesto a conceder a la propia iglesia como cuerpo, o más estrictamente a un concilio general —hay que admitir que un tanto ingenuamente, si se toma en serio esta parte de su teoría— una infalibilidad mística, único punto de contacto entre la razón y la fe que tolera el racionalismo predominante en su sistema. Prefirió suponer que en un concilio general la inspiración se uniría a la razón para dar una versión autorizada de la ley divina contenida en la Escritura y una respuesta satisfactoria a las razonables diferencias de opinión que pudieran surgir acerca de tales materias. En este punto Guillermo de Occam fue más agudo que Marsilio, ya que percibió que en materias de fe un concilio, que era una institución humana, no podía ser más infalible que un papa.

Así, pues, la teoría de la iglesia de Marsilio es hasta cierto punto un pegote en su sistema. Transfiere a la iglesia un elemento de su teoría política, dando por supuesto que el cuerpo universal de los fieles cristianos, como el de los ciudadanos de un estado, constituye una corporación *(universitas)* y que el concilio general, como el principio político, es su delegado. La dificultad consiste en que esta transferencia requiere que los ciudadanos figuren como miembros de dos corporaciones,

sus respectivos estados y la iglesia universal, y realmente no hay nada en su teoría de la sociedad que pueda explicar esta forma de ciudadanía dual. Es una concesión motivada porque la teoría de Marsilio era mucho más secular que la concepción dominante en la sociedad a la que tenía que aplicarla. Por lo que se refiere a la organización, la diferencia importante que establece entre la iglesia y el estado consiste en que el concilio es un cuerpo representativo. Propone que todas las principales divisiones territoriales de la cristiandad (*provinciae*) elijan representantes en la forma que determinen sus gobernantes y en proporción a los números y cualidad de su población cristiana. Entre esos representantes deben figurar tanto eclesiásticos como seglares, que sean hombres de vida honesta y versados en la ley divina. Deben reunirse en un lugar apropiado, determinado por los gobernantes, y decidir a la luz de la Escritura cualquier cuestión dudosa en materia de fe o de práctica religiosa que pueda producir disensión entre los cristianos, y sus decisiones deben ser obligatorias para todos y más especialmente para los sacerdotes. Pero el concilio general de Marsilio, tal vez por haberlo querido él así, depende en realidad de los gobiernos seculares, ya que necesita de su cooperación, y si sus decisiones requieren el apoyo de la fuerza para ser llevadas a la práctica, tienen que buscar ese apoyo en la coacción aplicada por los estados. La autoridad de un concilio general es tan nebulosa como la corporación de todos los fieles cristianos de la que era órgano. La verdad es que la concepción que tenía Marsilio de la sociedad europea no aportaba una base real para una organización internacional como la iglesia. A este respecto, al formular una teoría de un concilio general, aportó también las razones por las cuales, cuando la teoría fue puesta a prueba, resultó ser una mera constitución de papel, impracticable a causa de los celos y particularismos nacionales, a los que no pudo unir por falta de fuerza. Eficaz en cuanto ataque destructor de la autoridad espiritual de la jerarquía, fue ineficaz como medio de restaurar la unidad de la república cristiana de la Edad Media.

Pocos teóricos de cualquier época, y ninguno de la Edad Media, se han atrevido a ir tan lejos como Marsilio en la rebaja de la libertad espiritual que constituía la pretensión de importancia permanente sostenida por el cristianismo. Hasta las teorías erastianas del siglo XVII, tales como por ejemplo la de Hobbes, no hubo ningún intento del mismo vigor lógico de reducir la religión a la condición de una fe privada sin importancia, en la que toda acción pública estuviese por entero bajo el control del gobierno secular. En esencia, la filosofía política de Marsilio es una nueva forma de la teoría de una ciudad-estado, competente para regular todas las ramas de su vida. A este respecto, representó la forma más pura de aristotelismo naturalista producida por la filosofía medieval, que se anticipa a la resurrección del paganismo producida en el Renacimiento italiano que aparece plenamente madura dos siglos más tarde en Maquiavelo. Es cierto que, tomada en conjunto, la teoría de Marsilio es, hasta cierto punto, una transacción. Sus ciudadanos siguen siendo miembros de dos corporaciones, el estado y la iglesia. Sin embargo, esta última ha perdido por entero su autoridad, aunque se mantiene todavía la idea de que puede conservarse una creencia común y una disciplina eclesiástica universal. Por consiguiente, el estado de Marsilio no es una institución secular separada por entero de la iglesia, obligada a no poner sus manos en la fe religiosa, del mismo modo que su iglesia no es una asociación puramente voluntaria sin necesidad de poder coactivo. Su comunidad humana autárquica se encuentra en la peligrosa posición de tener que actuar como órgano o agente de una iglesia sobrenatural. La experiencia había de revelar que esa posición era imposible. Se podía eliminar el absolutismo papal como pretensión espiritual fic-

ticia, pero sólo a condición de que los gobiernos seculares diesen a sus súbditos una libertad religiosa mucho mayor de la que concibió nunca Marsilio.

GUILLERMO DE OCCAM: LA LIBERTAD DE LA IGLESIA

La naturaleza de la lucha contra la *plenitudo potestatis* papal sostenida en el siglo XIV aparece de modo más claro en las obras del gran contemporáneo de Marsilio, Guillermo de Occam,[16] que en el *Defensor pacis*. La teoría de Guillermo de Occam está elaborada con menos consistencia y es menos completa que la de Marsilio; como además se encuentra diseminada en una enorme serie de obras polémicas, es más difícil de captar. Guillermo de Occam no trató nunca de formular una teoría política, ya que fue fundamentalmente un dialéctico y un teólogo. Pero acaso por no haber intentado formular una teoría sistemática del estado, sus opiniones son menos doctrinarias de lo que son a veces las de Marsilio. Probablemente representó de modo más típico que Marsilio la reacción de una gran parte de la opinión cristiana frente al imperialismo papal que, a su juicio, había acabado de modo tan desastroso para la iglesia y para Europa. De modo específico Guillermo de Occam fue portavoz de aquella parte de la orden franciscana a cuyos miembros se denominó "espirituales", que defendieron la pobreza clerical y que habían sido excomulgados por Juan XXII. Era, pues, portavoz de un tipo de grupo que tiene gran importancia en la literatura política de los siglos posteriores: una minoría perseguida, a su juicio, por motivos de conciencia y que en nombre de la libertad apela a la opinión pública ilustrada contra la autoridad constituida. Por consiguiente, su problema era en esencia el de los derechos de los súbditos frente a sus gobernantes, la limitación de la autoridad papal soberana en materias de fe y el derecho de una minoría a resisitr a la coacción. Para Guillermo de Occam la soberanía papal es, desde el punto de vista del cristianismo, una herejía y desde el punto de vista político una desastrosa innovación que ha llenado a toda Europa de discordias, ha destruido la libertad cristiana y ha conducido a una invasión de los derechos de los gobernantes seculares. Sin embargo, no es este punto el más importante. La finalidad primordial de nuestro autor consistía en afirmar la independencia de todo el cuerpo de creyentes cristianos contra las pretensiones de un papa herético. El problema se plantea entre la iglesia universal y apostólica y la "Iglesia de Aviñón".

A este respecto, no carece de importancia la posición filosófica de Guillermo de Occam. La quiebra de la bien trabada estructura tomista de razón y fe, de la ciencia, la filosofía y la teología, no se debió en primer término a un esfuerzo encaminado a liberar la razón, sino más bien a un esfuerzo que tenía por objeto liberar la fe. Aun durante la vida de Santo Tomás su ambicioso plan de síntesis no consiguió el asentimiento de muchos contemporáneos, el más importante de

[16] No existe ninguna edición completa de sus obras, pero sus escritos políticos están en proceso de publicación: J. G. Sikes, *Guillelmi de Ockham opera política*, vol. I (1940), vol. III (1956). R. Scholz ha publicado y analizado una serie de obras, hasta ese momento inéditas, en *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern (1327-1354), Bibliothek des Kgl. preuss. historischen Instituts in Rom*, vols. IX (1911), X (1914). Una de ellas, *De imperatorum et pontificum potestate*, ha sido editada también por C. Kenneth Brampton, Oxford, 1926. Ambas ediciones de esta obra carecen del último capítulo, que fue impreso por separado en *Archivum Franciscanum Historicum*, anno XVII, fasc. 1, p. 72. Su *Breviloquium de potestate papae*, también sin su última parte, fue editado por L. Baudry en *Études de philosophie médiévale*, vol. XXIV (1937). La colección más importante de los escritos polémicos de Guillermo de Occam está en el segundo volumen de *Monarchia Sancti Imperii Romani*, de Melchior Goldast, 3 vols., Hanau y Francfort, 1611-14, reimpreso en 1621 y 1668.

los cuales fue el gran filósofo de la orden franciscana Duns Scoto. Guillermo continuó la tradición iniciada por Scoto. En relación con Santo Tomás, ambos autores aguzaron en gran medida la distinción entre razón y fe. El contraste se basaba en el hecho de que los Duns Scoto y Occam consideraban que la teología hacía referencia de modo principal a las cosas sobrenaturales, conocidas sólo para la fe por medio de la revelación y que tenía, sobre todo, usos morales; en tanto que limitaban la filosofía de modo más definido a verdades teóricas que están dentro del poder de la razón natural. La tendencia era semejante a la que culminó en el averroísmo latino, ya mencionado al tratar de la influencia que ejerció sobre el aristotelismo de Marsilio, pero los partidarios de Occam consiguieron mantenerse, aunque en forma un tanto precaria, dentro de los límites de la ortodoxia. Aunque creían que los dogmas importantes como la existencia de Dios y la inmortalidad del alma eran indemostrables, no llegaban a sostener la doctrina averroísta de la doble verdad. Pero el efecto total no fue por ello menos destructor del sistema tomista: La razón consiguió su libertad reivindicando para la fe el reino, grande pero nebuloso, de lo incognoscible. Íntimamente conexa con esta separación de la razón y la fe iba otra distinción, aún más tajante, entre la razón y la voluntad, que operaba tanto en la psicología como en la teología. Guillermo consideraba la voluntad en el hombre y en Dios como una fuerza y un poder espontáneo de acción no determinados por ninguna razón, y en consecuencia refería la diferencia moral entre bien y mal a la voluntad de Dios. Las consecuencias que esto implicaba para la teoría jurídica eran importantes, ya que ello parece identificar la ley con el *fiat* legislativo, pero es problemático saber hasta qué punto Guillermo de Occam trasladó su metafísica a su teoría del derecho.[17]

A pesar de la tendencia subversiva del conjunto de la filosofía de Occam, su teoría política tenía una intención esencialmente conservadora. En su esfuerzo para reivindicar la libertad cristiana frente al papa, se movía dentro de un círculo de ideas perfectamente conocido en su época. Argumentaba contra el absolutismo papal calificándolo de innovación y herejía, y le oponía concepciones que sostenía, no sin fundamento, que gozaban de aceptación general. Los argumento de Guillermo de Occam se basaban en la antigua distinción e independencia de las autoridades espirituales y temporales y en el supuesto de que la independencia era factible mientras se diese a cada uno de los poderes una discreción amplia y poco definida para corregir los defectos del otro. Para Occam seguían siendo posibles el apoyo y la colaboración entre las dos potestades, con tal de que ambas actuasen dentro de los límites establecidos por la ley divina y la natural. Las circunstancias en las que escribió le hicieron defender un freno representativo a lo que consideraba como ejercicio arbitrario del poder papal, pero no tenía ninguna verdadera objeción que oponer a la existencia de un amplio poder discrecional, ni siquiera por parte del papa, con tal de que lo ejerciese alguien a quien pudiera considerar como verdadero papa. En otros términos, no parece haberle interesado mucho la delimitación legal de las dos jurisdicciones. Los problemas esenciales eran para él más bien teológicos que jurídicos.

Una indefinición semejante puede observarse en su estudio del imperio. Niega, desde luego, que el poder del emperador derive en ningún sentido del papa, que la ceremonia de la coronación añada algo a la legitimidad de su autoridad y que sea necesaria la confirmación pontificia de una elección imperial. En otras

17 Véase O. Gierke, *Political Theories of the Middle Age*, trad. ingl. de F. W. Maitland, p. 172, n. 256. M. A. Shepard contradice a Gierke en su artículo "William of Occam and the Higher Law", en *American Political Science Review*, vol. XXVI (1932), p. 1009.

palabras, el poder del emperador deriva de la elección y el colegio de electores representa al "pueblo" y habla en su nombre. En este sentido general, Occam concebía el poder imperial —y cualquier poder regio— como surgido del consentimiento del conjunto de sus súbditos expresado por intermedio de sus magnates. Debido a la permanente controversia con el papa, Guillermo de Occam atribuía al emperador poderes muy grandes para intervenir en la iglesia con objeto de reformarla, pero es evidente que los consideraba como excepcionales y que no creía debieran utilizarse sino en una situación extraordinaria, tal como, a su juicio, era la existente en el momento en que escribía. En conjunto se basa en la tradicional distinción entre las dos potestades, dejando el problema de la definición en donde había estado siempre. De modo análogo, tampoco dice prácticamente nada acerca de la relación entre el emperador y los reinos nacionales de Francia e Inglaterra. Atribuía al emperador una vaga precedencia sobre los demás monarcas, pero en cuanto inglés no tenía, ciertamente, ningún sentimiento proalemán. Sus escritos no presentan los rastros de sentimiento nacional visibles en gran parte de lo que habían escrito los franceses en defensa de Felipe el Hermoso, ni el entusiasmo por la ciudad-estado que puede percibirse con frecuencia en Marsilio. A este respecto Occam se apoya también claramente en la antigua tradición medieval.

La base de sus ideas políticas era el aborrecimiento profundamente arraigado, y casi universal en el Medioevo, del poder arbitrario o la fuerza ejercida fuera de la estructura de lo que se consideraba como derecho. En este punto sus principios eran sustancialmente idénticos a los de Santo Tomás. El cuerpo del derecho comprendía, tanto para Occam como para el Aquinatense, la voluntad revelada de Dios y los principios de la razón natural, los dictados de la equidad natural y las prácticas comunes de los países civilizados, así como las especiales costumbres y derecho positivo de los diversos pueblos. Todas estas cosas formaban un solo sistema, flexible en sus detalles y que permitía los cambios exigidos por los lugares y las circunstancias, pero excluía las violaciones de los principios bajo él subyacentes. El derecho de un solo pueblo cae dentro de este gran sistema; nunca puede establecer justamente una norma contraria a la ley natural, aunque puede proveer, con espíritu de razón y equidad, a las nuevas condiciones, según vayan surgiendo. En consecuencia, la ley provee potencialmente a toda posible contingencia, y todo ejercicio de autoridad tiene que estar justificado por el bien común y por su consonancia con la justicia natural y la sana moral. Sin esa sanción la fuerza es arbitraria y el gobierno se convierte, en la vigorosa expresión de San Agustín, en "bandidaje en gran escala". Ésta es la concepción, característica de todo el pensamiento político medieval, subyacente en la oposisión de Occam a los actos del papa. Juan XXII había excedido sus poderes; había establecido dogmas contrarios a la Escritura e invadido los derechos eternos de los gobernantes seculares y de los cristianos de todas partes del mundo.[18] El papa, que se denomina a sí mismo "siervo de los siervos de Dios", se ha convertido en un mero tirano.

18 Véase la exposición de la teoría del derecho superior de Guillermo de Occam hecha por M. A. Shepard, *cit. supra*, en la *American Political Science Review*, vol. XXVI (1932), pp. 1005 ss. y vol. XXVII (1933), pp. 24 ss. A mi juicio, Guillermo de Occam no añadió nada importante a la creencia predominante en su época de la santidad del derecho.

LA TEORÍA CONCILIAR

Por lo que hace a su creencia en la omnipotencia del derecho, Guillermo de Occam representaba una convicción casi universal en el siglo XIV. Su importancia se debe sobre todo a su decidida oposición a lo que consideraba como tiranía dentro de la iglesia, a la latitud de la libertad cristiana que se vio obligado a afirmar e incidentalmente a su deseo de dotar a la iglesia de un gobierno que pudiese decidir con menor arbitrariedad los puntos debatidos de la creencia y la práctica cristianas. También en este punto le importaban más las cuestiones doctrinales que las formas de gobierno. Su posición consistía esencialmente en una defensa del saber crítico y el juicio ilustrado de la cristiandad frente al *fiat* de la autoridad constituida. Se enfrentaba con un dilema: un papa que pretendía ser infalible y que encontraba muchas gentes que así lo creían, pero que, a juicio de Guillermo de Occam, era hereje. Se seguía de ello que los juicios papales no siempre eran válidos. Como la mayor parte de los hombres del siglo XIV que no se encontraban satisfechos con la religión de la iglesia, no podía ver expediente más práctico que un concilio general que pusiese frenos al poder de la jerarquía y, por así decirlo, lo constitucionalizase. Con el comienzo del Gran Cisma en 1378, esto pasó a ser el gran problema de la política eclesiástica, para lo cual prepararon el camino las teorías de Guillermo de Occam así como las de Juan de París y Marsilio de Padua. Pero Guillermo era demasiado agudo para suponer que ningún expediente práctico pudiera resolver una dificultad lógica. No estaba más dispuesto a admitir la infalibilidad de un concilio que la de un papa, porque incluso un concilio puede errar, aunque —en la medida en que representase la sabiduría del cristianismo— era menos probable que se equivocase. Occam planteaba en realidad un problema más amplio: ¿cómo pueden los seres humanos estar seguros de que han alcanzado la verdad absoluta?

Sin embargo, sobre este punto no abrigaba, en realidad, ningún género de dudas. Como todos los filósofos escolásticos, tenía una creencia implícita en la razón, así como una absoluta confianza en que la fe cristiana podía imponer su validez por la autoridad que le era inherente. Creía que la decisión final de cualquier punto de doctrina correspondía al cuerpo vivo de la iglesia, continuo a lo largo de toda su historia y depositario de una revelación divina. La única fuente en la que era posible aprender esta revelación era la Escritura, en comparación con la cual las decretales de los papas y aun las decisiones de los concilios tenían sólo valor secundario. Como los primeros protestantes, daba por supuesto, sin discutirlo, que una sólida erudición y una investigación honrada pondrían de manifiesto la verdad religiosa, que se impondría a todos los hombres de buena voluntad. La investigación no es sólo un derecho sino un deber, y la decisión corresponde a los más sabios y no a ningún poder constituido. Para Guillermo no había, desde luego, problema de una libertad de creencia en sentido literal, ya que daba por supuesto que, mediante una adecuada investigación, sería evidente lo que debe creerse. Pero debe haber libertad de investigación, lo que implica, a su vez, libertad de juzgar. De ahí que el gran problema político de la época fuese para él domeñar el absolutismo papal. Sólo si el clero y los seglares podían unirse para imponer justos límites al poder papal era posible restablecer la paz entre el pontífice y la cristiandad. El mejor expediente que podía imaginar para este fin era una forma constitucionalizada de gobierno eclesiástico por medio de un concilio general que representase el cuerpo sano del saber y la creencia cristianos.

Guillermo de Occam se proponía hacer el concilio ampliamente representativo. Dice de modo explícito que tenía que incluir seglares y no sólo clérigos y no tiene objeciones que oponer a que participen en él incluso las mujeres. La base de la representación debía ser el gran número de corporaciones, tales como parroquias, monasterios o cabildos catedralicios, entre las que se distribuyen los fieles de la iglesia. Occam no pensaba en buscar la representación individual de todos y cada uno de los cristianos, en cuanto otras tantas unidades discretas, ni la territorial, en cuanto habitantes de tales o cuales distritos. Una *communitas* —dice— puede actuar como un todo o por intermedio de los representantes escogidos por ella. En consecuencia, lo que propone Guillermo de Occam son las líneas generales de un plan de lo que podría denominarse representación indirecta: las corporaciones religiosas de un determinado distrito, tales como una diócesis o un reino, elegirían representantes a un sínodo provincial, que a su vez elegirían representantes a un concilio general. Por desorganizado que pueda parecer el plan en comparación con los procedimientos electorales modernos, podía ser factible mientras las corporaciones constitutivas estuviesen suficientemente bien delimitadas y unificadas. Occam se apoyaba en realidad en la experiencia contemporánea tanto de la iglesia como del estado. Los parlamentos medievales representaban esencialmente al estado llano del reino —en forma de burgos o ciudades y condados— no como distritos territoriales sino como corporaciones. Pero el plan de concilio general defendido por Occam se basaba probablemente de modo más directo en el gobierno de las dos grandes órdenes mendicantes. La orden de los dominicos estaba organizada por provincias, y a mediados del siglo XIII tenía ya un sistema electoral bien desarrollado para escoger representantes a las diversas asambleas. La orden franciscana, a la que pertenecía el propio autor, adoptó un plan semejante, y en el curso del siglo XIII las diversas órdenes monásticas utilizaban con profusión algún procedimiento similar de representación.[19] El plan de concilio era, pues, un intento de extender al cuerpo general de la iglesia un procedimiento ya muy usado y totalmente de acuerdo con la idea predominante de que las corporaciones podían actuar y hablar como unidades. Desgraciadamente había obstáculos especiales que impidieron el éxito del procedimiento al ser aplicado a toda la iglesia, aunque era muy natural que los reformadores eclesiásticos propusiesen su adopción.

La filosofía política de Guillermo de Occam es característica del estado del pensamiento político a mediados del siglo XIV, tanto por lo que percibe como por lo que deja de percibir. Se mueve aún dentro de los límites de la vieja discusión acerca de la relación entre *imperium* y *sacerdotium*, aunque algo que se aproximase al control general del papado sobre los reinos seculares era ya algo que pertenecía al pasado. Sin embargo, colocó en el centro de la discusión política el problema de la relación entre un soberano y sus súbditos y el derecho de éstos a resistir a aquél por razones de conciencia y en defensa de lo que consideraban ser la verdad cristiana. Por la naturaleza del problema, esta cuestión tenía que plantearse primero dentro de la iglesia. En efecto, la teoría de la *plenitudo potestatis* pontificia fue la primera pretensión definida a un poder absoluto, imprescriptible y soberano, formulada en la Edad Media. Como tal, repugnaba a la vez a la convicción y a la práctica medieval y la controversia con los franciscanos espirituales alineó contra ella el peso de la tradición antigua y las creencias dominantes. El Gran Cisma que siguió, produjo en la iglesia la primera gran controversia entre

[19] Ernest Barker, *The Dominican Order and Convocation* (1913), parte I. Sobre el desarrollo de las instituciones representativas, véase C. H. McIlwain, "Medieval Estates", en *Cambridge Medieval History*, vol. VII (1932), cap. XXIII.

las pretensiones de soberanía y el principio del gobierno constitucional y representativo.

BIBLIOGRAFÍA ESCOGIDA

Ernest Barker, *The Dominican Order and Convocation: A Study of the Growth of Representation in the Church during the Thirteenth Century*. Oxford, 1913.
C. C. Bayley, "Pivotal Concepts in the Political Philosophy of William of Ockham", en *Journal of the History of Ideas*, vol. X (1949), pp. 199-218.
C. Kenneth Brampton, "Marsiglio of Padua. Part I. Life", en *English Historical Review*, vol. XXXVII (1922), p. 501.
C. Kenneth Brampton (ed.), *The De imperatorum et pontificum potestate of William of Ockham*. Oxford, 1927, introducción.
R. W. Carlyle y A. J. Carlyle, *A History of Mediaeval Political Theory in the West*, 6 vols. Londres, 1903-1936, vol. VI, parte I.
Alexander Passerin d'Entrèves, *The Medieval Contribution to Political Thought: Thomas Aquinas, Marsilius of Padua, Richard Hooker*. Oxford, 1939, caps. III-IV.
Alan Gewirth, *Marsilius of Padua, the Defender of Peace*, 2 vols. Nueva York, 1951-1956.
Étienne Gilson, *Reason and Revelation in the Middle Ages*. Nueva York, 1938.
F. J. C. Hearnshaw (ed.), *The Social and Political Ideas of Some Great Mediaeval Thinkers*. Londres, 1923, cap. VII.
E. F. Jacob, "Ockham as Political Thinker", en *Essays in the Conciliar Epoch*. Manchester, 1943.
Georges de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*, 6 vols. Viena y París, 1934-1946; vol. II. "Marsile de Padoue; ou, Le premier théoricien de l'état laïque", vols. IV-VI, "L'individualisme ockhamiste".
Ewart Lewis, *Medieval Political Ideas*, 2 vols. Nueva York, 1954, cap. VIII.
J. B. Morrall, "Ockham's Political Philosophy", en *Franciscan Studies*, vol. IX (1949), páginas 335-369.
R. L. Poole, *Illustrations of the History of Medieval Thought and Learning*, segunda edisión revisada. Londres, 1920, cap. IX.
C. W. Previté-Orton, *Marsilius of Padua*. British Academy Annual Italian Lecture, 1935. Oxford, 1936.
C. W. Previté-Orton, "Marsiglio of Padua. Part II. Doctrine", en *English Historical Review*, vol. XXXVIII (1923), p. 1.
Richard Scholz, *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern (1327-1354)* 2 vols. Roma, 1911-1914.
Max A. Shepard, "William of Occam and the Higher Law", en *American Political Scientific Review*, vol. XXVI (1932), p. 1005; vol. XXVII (1933), p. 24.
Brian Tierney, "Ockham, the Conciliar Theory, and the Canonists", en *Journal of the History of Ideas*, vol. XV (1954), pp. 40-70.
Walter Ullmann, *Medieval Papalism: The Political Theories of the Medieval Canonists*. Londres, 1949.
W. T. Waugh, "Germany: Lewis the Bavarian", en *Cambridge Medieval History*, vol. VII (1932), cap. IV.

XVI. LA TEORÍA CONCILIAR DEL GOBIERNO DE LA IGLESIA

EN EL siglo que siguió a los escritos de Guillermo de Occam, la controversia sobre la autoridad papal absoluta en la iglesia se extendió a toda Europa, de tal modo que se convirtió en tema de un vasto y popular debate. El poder absoluto del papa en la iglesia no era una cuestión académica, que afectase meramente a los derechos abstractos de sus súbditos eclesiásticos. Significaba el reajuste de todo el proceso de gobierno, incluyendo el control pontificio sobre la concesión de beneficios, la solución de los pleitos eclesiásticos en los tribunales pontificios, el ingreso de grandes sumas de dinero en las arcas papales y el ejercicio sistemático de formas irritantes de tributación pontificia. Por ello el lujo de la corte pontificia y la venalidad del gobierno papal se convirtieron en base de acerbas críticas que continuaron hasta la Reforma. El Gran Cisma, que duró de 1378 a 1417, empeoró las cosas; sería difícil exagerar los efectos que tuvo sobre el pensamiento popular en toda Europa. El espectáculo de dos, y a veces tres, papas rivales, con frecuencia meros apéndices de ambiciones dinásticas y nacionales, que utilizaban todas las artes de la invectiva teológica y las argucias políticas contra sus rivales, tiene que haber contribuido mucho a destruir el respeto de que había gozado tradicionalmente el oficio papal. Además, toda la organización eclesiástica quedó infectada de corrupción y abusos, en parte como resultado del propio Cisma, que tendía a rebajar la reputación del clero. El *Pardoner* y el *Summoner* de Chaucer son ejemplos de los desacreditados ministros de la iglesia a los ojos de un literato del siglo XIV.

LA REFORMA DE LA IGLESIA

Había aquí, pues, un problema de gobierno —planteado, sin duda, en el seno de la iglesia más que en el del estado— que había de debatirse de un extremo a otro de Europa, y por hombres de todas las clases sociales y todos los grados del saber. "La reforma de la iglesia en su cabeza y en sus miembros" era una aspiración popular. No es irrazonable calificar su discusión de primer gran movimiento de educación política popular. Wycliffe (*circa* 1320-1384) en Inglaterra y Juan Hus (*circa* 1373-1415) en Bohemia consiguieron gran éxito popular y su enseñanza no estuvo en modo alguno limitada a quienes podían leer su enrevesada filosofía escolástica. Sin embargo, hubo una transferencia directa de ideas de los escritos polémicos de los días de Luis de Baviera a Wycliffe, y, a través de él, a Hus. La bula papal de 1377, que condenaba las conclusiones de Wycliffe, las hacía derivar de Marsilio "de maldita memoria" y el propio Wycliffe reconocía lo que debía a Guillermo de Occam y los franciscanos espirituales. En los escritos de Wycliffe y de Hus los problemas nacionales peculiares de Inglaterra o de Bohemia se atraviesan, entrecruzándose, con las finalidades de cada reformador, pero tras ellos había problemas comunes, tales como la posesión y la tributación de las propiedades eclesiásticas y las exacciones de los impuestos pontificios. Y la intención y el ánimo de ambos reformadores eran la oposición al ceremonialismo, al monopolio de la autoridad espiritual por la jerarquía y al poder absoluto del papa. Sin tener ninguna teoría definida del gobierno de la iglesia, Wycliffe y Hus coincidían en identificar a la iglesia con el cuerpo todo de los fieles cristianos, tanto laicos como clérigos. El depositario de la ley divina y el poder espiritual es la iglesia y no la jerarquía. Lo que da peso a las observancias religiosas es el vínculo espiritual de esa sociedad, la relación directa del creyente con Dios, expresada en la fe y en las buenas obras, no el ceremonial o los sacramentos. "No son la tonsura y el hábito talar los que

hacen al sacerdote... sino el poder dado por Cristo." La iglesia en cuanto sociedad perfecta tiene que comprender los poderes necesarios para su regeneración, y por este motivo los seglares han de tener derecho a reformar las malas costumbres del clero.

La independencia y autosuficiencia de la iglesia en materias espirituales fue, pues, una base para el desarrollo del anticlericalismo. Por una paradoja aún más extraña se la utilizó como razón para fortalecer el poder secular. La mecánica de este resultado fue sencilla: el reformador descubrió que necesitaba el apoyo regio para coaccionar al papa y a la jerarquía, aun en interés de la reforma. Fue así como Martín Lutero se vio arrojado en los brazos de los príncipes alemanes y como el derecho divino de los reyes se convirtió casi en filosofía oficial de luteranos y anglicanos. Ya en el siglo XIV, Wycliffe se vio impulsado en la misma dirección, aunque durante más de un siglo los hombres habrían de poner todavía sus esperanzas de reforma en un concilio general en el seno de la iglesia. El rey —decía Wycliffe—[1] es el vicario de Dios y resistirle es maldad. Aun los obispos derivan su poder de él, y por lo que hace a este mundo, el poder regio tiene mayor dignidad que el de los sacerdotes, ya que un poder espiritual no necesita poder terreno ni propiedad. De ahí que sea derecho y deber del monarca remediar los abusos existentes en el gobierno de la iglesia. Este lenguaje recuerda el de los *Folletos de York* y presagia a la vez los argumentos que acabaron por hacer del rey la cabeza temporal de una iglesia nacional. A la larga, el beneficiario político de una religión espiritualizada fue el propio poder secular y el primer resultado de liberar a la igesia del control de la jerarquía fue colocarla de modo más completo en poder del rey.

Los movimientos de reforma dirigidos por Wycliffe y Hus tuvieron, pues, el efecto de transferir el problema del poder papal, con todas sus innumerables ramificaciones, al foro de la discusión popular. Por este motivo no es irrelevante mencionar a este respecto la aparición, por debajo del nivel de la filosofía política académica, de una especie de doctrina proletaria de la igualdad, conexa con el problema religioso, pero que iba mucho más allá en punto de ataque a las distinciones sociales y económicas. Tales ideas aparecen en las rebeliones campesinas del siglo XIV, en 1351 en Francia y en 1381 en Inglaterra. Esas rebeliones, resultado de una terrible necesidad económica y de una tributación y una legislación del trabajo injustas, tuvieron siempre un sentido oscuro de la oposición entre los intereses de las diversas clases:

Cuando Adán cavaba y Eva hilaba
¿quién era entonces caballero?

Aun en fecha anterior, el moralista continuador del *Roman de la Rose* podía afirmar:

Desnudos e impotentes nacen todos,
nobles o campesinos, grandes y pequeños:
Que la naturaleza humana es igual
en todo el mundo, es cosa que nadie puede dudar.[2]

Pero en la masa, tales ideas habían tenido siempre un fuerte colorido religioso; eran los pensamientos de las gentes sencillas que creían con patética literalidad

1 *De officio regis* (1378-79), ed. por A. W. Pollard y Charles Sayle. Londres, 1887.
2 Ll. 19411-14; trad. ingl. de F. S. Ellis.

en los ideales cristianos de fraternidad e igualdad. Fue en las clases inferiores donde florecían las más oscuras sectas heréticas, los lolardos en Inglaterra y los partidarios extremistas de Hus en Bohemia. Sobre todo en las sectas bohemias, se encuentra la idea de que la ley evangélica es una especie de comunismo, en el que todos los cristianos conviven en régimen de libertad e igualdad, sin distinciones de rango o privilegio tales como las impuestas por la ley y las instituciones humanas. La creencia en que las ideas de Wycliffe y Hus implicaban esos extremos motivaron que sus opiniones fuesen condenadas por muchas personas que deseaban sinceramente la reforma de la iglesia. Esas ideas oscuras de igualdad social no tuvieron importancia práctica en el siglo XIV, pero muestran cómo se iba convirtiendo el movimiento reformista en lo que hasta entonces no había sido: un movimiento de masas producido entre hombres que no tenían sino un conocimiento muy escaso de la filosofía escolástica.

LA COMUNIDAD AUTÁRQUICA

El partido que defendió en los concilios de Constanza (1414-1418) y Basilea (1431-1449) una reforma conciliar del gobierno eclesiástico no simpatizaba con la agitación popular, ni siquiera en la forma más moderada representada por Wycliffe y Hus. Sus líderes figuraron entre los que más activamente intervinieron en la condena de Hus en Constanza. La teoría conciliar fue principalmente obra de un grupo de eruditos,[3] que tenían alguna conexión con la universidad de París, versados a fondo en los escritos eruditos de precursores tales como Juan de París y Guillermo de Occam. Su fracaso como movimiento popular lo demuestra la rapidez con que desaparecieron en cuanto el concilio de Constanza hubo conseguido eliminar el escándalo del Cisma. El sentimiento general de la cristiandad coincidía en la necesidad de restablecer la unidad de la iglesia; no estaba igualmente decidido a cambiar todo el principio del gobierno eclesiástico mediante la abolición de la supremacía pontificia. En realidad, era incapaz de hacer esto, ya que la cristiandad había dejado de ser una unidad suficientemente vigorosa para poder crear un sistema de gobierno representativo en escala europea. El esfuerzo realizado por los concilios de Constanza y Basilea para elaborar un plan practicable de gobierno constitucional fracasó totalmente, y desde el punto de vista de la política práctica, el movimiento parece, al menos a *posteriori*, un tanto académico. Aunque los conciliares aprobasen resoluciones, eran incapaces de crear un gobierno. Una vez curado el Cisma, el proyecto de reformar la iglesia mediante un concilio general —aunque se pudiera seguir hablando de él en épocas tan tardías como los siglos XVI y XVII— había dejado de estar en el reino de la política práctica. La importancia del movimiento conciliar en el pensamiento político consiste en que fue el primer gran debate entre constitucionalismo y absolutismo y en que preparó y difundió ideas que fueron utilizadas en las luchas posteriores.

[3] El grupo de conciliares comprende a un número bastante grande de escritores, los principales de los cuales fueron Enrique de Langenstein, Conrado de Gelnhausen, Francisco Zabarella, Pedro d'Ailly, Juan Gerson y Nicolás de Cusa. La lista de sus escritos acerca de esta materia aparece en Otto Gierke, *Political Theories of the Middle Age*, trad. inglesa de F. W. Maitland, páginas LXX ss. La colección más completa se encuentra en la edición de obras de Gerson publicada en Amberes en 1706 (5 volúmenes), que comprende obras de Enrique de Langenstein, Pedro d'Ailly y otros autores, además de los escritos de Gerson. S. Schard publicó en *De jurisdictione, autoritate, et praeeminentia imperiali, ac potestate ecclesiastica* el libro de Zabarella y el *De concordantia catholica* del Cusano. Una nueva edición de las obras de Nicolás de Cusa, publicada bajo los auspicios de la academia de Heidelberg, contiene un trabajo crítico de su obra, vol. XIV (1939).

El principio que los conciliares desarrollaron había sido expuesto ya claramente por los adversarios del papado desde Juan de París hasta Guillermo de Occam. Siendo la iglesia una sociedad completa y perfecta, tiene que poseer todos los poderes necesarios para asegurar su continuidad, su gobierno ordenado y la remoción de los abusos que puedan presentarse. En consecuencia, el poder espiritual de que está dotada corresponde a la propia iglesia, al cuerpo todo de fieles como tal cuerpo, y los miembros del clero, incluyendo al papa, no son sino ministros u órganos por intermedio de los cuales actúa la sociedad.

Por consiguiente, cuando se dice que el papa tiene poder pleno, no debe entenderse tal cosa del propio papa sino que debe interpretarse en el sentido de que así como está en todo el cuerpo, así también el poder tiene todo el cuerpo por cimiento y al papa como su principal ministro, por intermedio de quien se ejerce el poder.[4]

En esta concepción se combinaban varias ideas. La analogía jurídica de la corporación que actúa a través de sus órganos autorizados, pero que aporta por sí la autoridad que esos sus órganos ejercen, está muy explícita, al menos en Zabarella; es todo el cuerpo quien habla y actúa por intermedio de sus órganos. Hay también, desde luego, una referencia oblicua a la teoría aristotélica de la comunidad autárquica que es capaz de hacer todo lo que su vida exige y el bienestar de la cual es la justificación de lo que se hace en su nombre. Pero acaso más importante que ambas cosas es la arraigada creencia, ya muy antigua en el siglo XV, de que es inherente a un pueblo o una comunidad el poder de crear su propio derecho y establecer sus propios gobernantes y de que el gobierno legítimo se diferencia de la tiranía por virtud de ese consentimiento o aceptación. El derecho de un concilio u otro cuerpo representativo se basa en que representa a la comunidad y habla en nombre de ella, dando testimonio de que una norma tiene verdaderamente el consentimiento que le da su fuerza obligatoria. En un principio ésta había sido la idea que guiaba el procedimiento de encuesta (*enqueste*) o por jurado: unos representantes competentes declaraban cuál era la práctica válida. Al revés que las ideas modernas de legislación, miraba hacia el pasado más bien que hacia el futuro; lo obligatorio no era la voluntad, sino la costumbre de la comunidad.

ARMONÍA Y CONSENTIMIENTO

Nicolás de Cusa hizo una cuidadosa defensa del concilio general en su *De concordantia catholica*, presentada al concilio de Basilea en 1433. La clave de la obra es la armonía más bien que la autoridad, y el Cusano deja en duda la cuestión de si el poder final corresponde al papa o al concilio. La superioridad del concilio estriba en que representa, mejor de lo que puede hacerlo ningún individuo, el acuerdo o consentimiento de toda la iglesia. Sostiene Nicolás, apoyado evidentemente en la autoridad de los canonistas, que la aprobación o aceptación por la comunidad es ingrediente esencial del derecho. Tal aprobación se demuestra por el uso o la costumbre (*approbatio per usum*) y el concilio, que representa a todo el cuerpo, habla en este aspecto con más autoridad que un solo individuo. Las decretales pontificias han dejado muchas veces de alcanzar fuerza de ley porque no han sido "aceptadas" y, de modo semejante, una ley que cae en desuso pierde su fuerza. Para hacer que una norma sea localmente obligatoria, es necesaria la acep-

[4] Zabarella, *De schismate*, en la *op. cit.* de Schard (1566), p. 703 a.

tación aun por una "provincia" ya que "toda ley debe ser adecuada al país, lugar y tiempo".[5] Por lo tanto, en este sentido general, todo gobierno se basa en el consentimiento:

> En consecuencia, como por naturaleza todos los hombres son libres, todo principado —lo mismo el de la ley escrita que el de la ley viva en el príncipe— por el cual se impide a los súbditos obrar mal y se restringe su libertad para que obren bien por miedo a la pena, sólo procede de la concordancia y consentimiento de los súbditos. En efecto, si por naturaleza los hombres son igualmente poderosos y libres, el verdadero y ordenado poder de uno igualmente poderoso por naturaleza que los demás hombres sobre éstos, no puede establecerse sino por la elección y consentimiento de los otros, del mismo modo que la ley se establece también por el consentimiento.[6]

Por lo tanto, los reyes deben estar regulados por el "pacto general de la sociedad humana", ya que a tal cosa deben los reyes su existencia. El pensamiento es sin duda el mismo de Bracton, citado en un capítulo anterior, de que el rey debe obedecer a la ley, ya que la ley hace al rey.

La identidad verbal de esta cita de Nicolás de Cusa con los argumentos revolucionarios utilizados desde el siglo XVI al XVIII es bastante clara, pero a menos que se hagan las salvedades oportunas, es algo equívoca. No cabe discutir que las concepciones del derecho natural y los derechos de los súbditos expresados por el Cusano fueron los antecesores directos de las teorías revolucionarias posteriores. Esas ideas habían sido durante mucho tiempo parte integrante de la herencia cultural de la sociedad europea. Lo importante aquí es que los conciliares, al igual que los anteriores polemistas antipapales, se revolvieron contra la autoridad constituida, haciendo de la costumbre instrumento de defensa de lo que creían una libertad antigua, frente a un poder al que consideraban arbitrario. Este elemento perduró, en mayor o menor medida, en las argumentaciones revolucionarias posteriores, como puede verse por la facilidad con que los radicales del siglo XVII confundían los derechos naturales del hombre con los derechos tradicionales de los ingleses. Pero hay aún una diferencia fundamental entre el contexto, al menos, de la argumentación del Cusano y la sostenida en la era revolucionaria. En esta época el consentimiento significaba, o tendía a significar, la aceptación individual de todos y cada uno de los seres humanos actuando como unidades. En el siglo XV apenas era posible tal significado, ya que el derecho de la conciencia individual y la convicción íntima no tenían la fuerza que adquirieron una vez rota la unidad de la iglesia. Tampoco se había producido aún, como consecuencia de la quiebra de las instituciones sociales y económicas tradicionales, el "hombre sin amo" que puede concebirse que actúe movido únicamente por su propia motivación interna. Lo que subraya Nicolás de Cusa es la libertad natural de la comunidad, la sociedad que por su propia aprobación espontánea engendra prácticas obligatorias para sus miembros, que crea derecho de modo semiconsciente y da su asentimiento por intermedio de sus magnates naturales.

La sustancia de la teoría conciliar era, pues, que el cuerpo entero de la iglesia, la congregación de los fieles, es la fuente de su propio derecho y que el papa y la jerarquía eclesiástica son sus órganos o servidores. Existe por virtud de la ley divina y natural; sus gobernantes están sujetos a la ley natural y a la de la propia organización o ser de la iglesia. Es bueno y justo que estén limitados por esta

[5] II, x-xi.
[6] II, xiv.

norma y que les enfrenten y limiten los otros órganos del cuerpo eclesiástico. El papa debe someter sus decretales a consulta y aprobación de un cuerpo representativo para que puedan ser "aceptadas" por la iglesia. Si no lo hace así, y especialmente si trata de usurpar una autoridad que esté más allá de la propia de su oficio, puede ser justamente depuesto. Las bases precisas de la deposición eran vagas. La causa más fuerte, que era aquella con la cual tenían los conciliares más probabilidades de atar a un papa contumaz, era la herejía. Sin embargo, algunos escritores sostuvieron que bastaban para ello otros delitos. Había acuerdo en que un concilio general podía deponer, aunque algunos autores sostuvieron, siguiendo a Juan de París, que el colegio de cardenales era también competente para hacerlo. El tipo de gobierno en que se inspiraron los conciliares fue la monarquía limitada del Medioevo con su asamblea de estamentos, o acaso de modo más definido, la organización de las órdenes monásticas, en la cual las corporaciones menores se combinaban, mediante sus representantes, en un sínodo que representaba a todo el cuerpo. Si la teoría conciliar hubiese llegado a ser una forma práctica de gobierno, habría tenido que crear el concilio general como cuerpo de funcionamiento regular o que transformar el colegio de cardenales en algo parecido a un parlamento medieval. Ninguno de los planes era factible en la realidad.

Considerando una controversia como ésta con la perspectiva del tiempo transcurrido, es fácil decir que la cuestión planteada era la de si el derecho de decisión final correspondía al papa o al concilio, pero este modo de plantear la cuestión no es exactamente histórico, ya que el problema sólo surgió en el curso de la controversia. Por lo que hace a la controversia conciliar, tal problema no se planteó nunca con claridad, como ocurrió posteriormente con un problema similar en Inglaterra entre el rey y el parlamento. Hay que recordar que todos los que intervinieron en controversias de esta especie lo hicieron con la presunción de que se ocupaban únicamente de una situación transitoria, que podía resolverse sin alterar de modo fundamental la forma de gobierno existente. Por lo que hace al movimiento conciliar, su poder popular resultaba de la necesidad, admitida por todos, de abolir el escándalo del Cisma y desapareció una vez realizada esa tarea, sin otro resultado práctico que el de confirmar con su fracaso el poder soberano del papa. La razón de que no se plantease claramente el problema entre la autoridad del papa y la del concilio fue que, para la opinión contemporánea, el poder final no residía en el uno ni en el otro, ni en ningún otro órgano del gobierno eclesiástico. El principio esencial de la teoría conciliar, como el de la monarquía medieval, era el de que la iglesia, o la comunidad, o el pueblo, eran autónomos y que su poder residía en todo el cuerpo. Sin embargo, era evidente que todo el cuerpo no tenía existencia política y sólo podía expresarse a través de alguno o algunos de sus órganos. Además, la teoría conciliar se oponía a la idea de que pudiese escogerse a algún órgano para que tuviera la última palabra. Precisamente porque el poder último residía en toda la iglesia, no podía ser final la autoridad de ninguno de sus órganos —papa, concilio o colegio—; en cierto sentido, estaban coordinados como criaturas de toda la iglesia o, si no estaban estrictamente coordinados, por lo menos cada uno de ellos tenía un derecho original a desempeñar su propia función. El poder de uno no era, en ningún caso, delegado de otro. Todos tenían un poder propio en relación con los demás, aunque el poder de cada uno de ellos derivaba de toda la comunidad. En consecuencia, el gobierno era propiamente una empresa cooperativa, una armonía o *concordantia* como la denominó el Cusano y no una delegación de poder de una cabeza soberana.

Sin embargo, todo el problema consistía en que evidentemente había cesado de existir la armonía entre los órganos de gobierno de la iglesia. Por ello, los conciliares se enfrentaron con un obstáculo que difícilmente podía eliminarse dentro del derecho existente. En una determinada situación, un concilio podía ser mejor órgano que el papa para determinar el consenso de toda la iglesia. Pero jurídicamente era difícil que pudiera existir un concilio —y ciertamente no podía funcionar— sin la cooperación del papa, y si había dos o tres papas el problema era insoluble. El argumento tantas veces utilizado en defensa del concilio de que la necesidad carece de ley y de que en una situación extraordinaria el emperador podía convocar un concilio y conseguir que se eligiese un papa canónico, era desde el punto de vista lógico una evasión y en la práctica una farsa. El único resultado práctico de la posición conciliar habría podido ser el establecimiento del concilio como fuente de la autoridad papal, reduciendo al papa a la posición de órgano ejecutivo del concilio, y tal solución habría sido también extrajurídica. Tal resultado habría producido como consecuencia una completa alteración de la idea de que el gobierno es una cooperación de los órganos de una comunidad autónoma. La situación prefigura de modo sorprendente la misma en que se encontró el parlamento inglés en su lucha con Carlos I. También aquí los poderes propios y originarios de la corona y del parlamento eran, en un principio, proposiciones aceptadas. El parlamento sólo podía existir si el rey lo convocaba y sólo podía legislar con la aprobación del monarca, aunque era inherente al parlamento el derecho a ser consultado. Rey y parlamento conjuntamente formaban lo que Nicolás de Cusa habría denominado la *concordantia* del reino. En fin de cuentas el parlamento afirmó un poder sobre la corona que violaba la concepción inicial de armonía de modo tan completo como lo habría hecho el poder absoluto del monarca.

EL PODER DEL CONCILIO

En general, los conciliares aspiraban a erigir al concilio en parte integrante del gobierno de la iglesia, capaz de corregir abusos y de frenar lo que consideraban como poder arbitrario del papa. Su finalidad práctica era remediar e impedir desastres tales como el Cisma que había sido consecuencia del carácter ilimitado del poder papal. Es posible que algunos extremistas contemplasen en realidad la idea de que la autoridad pontificia debía ser meramente derivada de la conciliar, pero por regla general concebían el poder de la iglesia como ejercido conjuntamente por el papa y el concilio, sin tener la intención de destruir, para fines ordinarios, el poder monárquico inherente al oficio papal. En resumen, se apoyaban en fundamentos muy parecidos a los utilizados por los juristas feudales. Estrictamente hablando, no podía tramitarse una demanda contra el papa y, sin embargo, en casos extraordinarios, se le podía citar obligándole a comparecer ante el concilio, y condenársele en rebeldía en caso de no acudir. Un abuso debido a la usurpación papal podía ser corregido por un concilio, del mismo modo que Bracton había dicho que el *baronagium* del reino podía llamar a cuentas al monarca. El concilio, como elemento más verdaderamente representativo de la totalidad de la iglesia, era el primero de sus órganos de gobierno. Pero las funciones del concilio eran de modo primordial reguladoras y no se tenía la intención de que se impusiera a los otros órganos o los redujera a la situación de agentes suyos. La idea era una monarquía templada por la aristocracia en la que se concebía que la autoridad perteneciente a toda la iglesia la ejercían de modo concurrente sus órganos representativos. Cada

uno de los órganos tenía el derecho y el deber de mantener a los demás en sus puestos adecuados, en tanto que todos ellos estaban sometidos a la ley orgánica de la totalidad del cuerpo.

Las medidas adoptadas por los concilios de Constanza y Basilea son ejemplo de esta teoría. En la primera etapa de su actuación, el concilio de Constanza expuso el principio en un famoso decreto:

> Este sínodo, legítimamente reunido en el Espíritu Santo, y que forma un concilio general que representa a la iglesia católica, tiene su poder directamente de Cristo, y todos los fieles, cualesquiera que sean su rango y oficio, aun el papa, están obligados a obedecerlo en materias que afectan a la fe, a la eliminación del Cisma y a la reforma de la iglesia en su cabeza y en sus miembros.[7]

Este decreto fue reproducido en Basilea en 1432, lo que era un acto mucho más radical, ya que entonces no había más que un papa, reconocido universalmente como canónico. El concilio de Basilea declaró además que el principio era un artículo de fe, la negación del cual constituía herejía. Ambos concilios, como posteriormente el Parlamento Largo, decretaron que no podían ser disueltos sin su propio consentimiento. El concilio de Basilea emplazó a Eugenio IV para que compareciera ante él, y le declaró en rebeldía por no hacerlo así y finalmente le depuso, aunque esta medida no surtió efecto práctico. Ambos concilios trataron de asegurar la convocatoria de concilios futuros a intervalos regulares. El concilio de Basilea trató de resucitar en toda la iglesia los sínodos diocesanos y provinciales, y de regular las elecciones pontificias de modo que asegurase la obediencia a los decretos conciliares. Hubo además un esfuerzo encaminado a colocar al colegio de cardenales en una posición más representativa de la iglesia y más independiente del papa, acaso con la idea de que pudiera convertirse en un tercer elemento, aristocrático, del gobierno de la iglesia, situado entre el papa y el concilio general, o un consejo permanente que pudiera actuar como freno constante al poder monárquico. La idea directriz que operaba en esto era, sin duda, la concepción de una forma mixta de gobierno.

Como ya se ha citado a Nicolás de Cusa en calidad de ejemplo de una exposición bastante vigorosa de la doctrina del gobierno por el consentimiento, acaso sea conveniente referirse al conjunto de su teoría, para mostrar que la doctrina conciliar, al combatir el poder absoluto del papa, no tenía la intención de sustituirlo por el poder soberano del concilio. Es cierto que el Cusano escribía después de liquidado el Cisma y que pocos años después del concilio de Basilea abandonó el partido conciliar y se convirtió en el más importante de los estadistas eclesiásticos que trataron de fomentar la reforma como súbditos de un papa absoluto. Acaso fue más bien un diplomático que un teórico de la política, pero en 1433, al menos, tenía la ventaja de poder apoyarse en toda la teoría conciliar. Si juzgamos el *De concordantia catholica* como teoría de autoridad legal coordinada, es notable por sus dificultades lógicas. El autor sostiene a la vez que para que un concilio general sea ecuménico tiene que ser convocado por el papa y, sin embargo, que una vez reunido puede, si hay razones suficientes para ello, deponer al papa que lo convocó. Considera el poder papal como administrativo y a la vez como derivado de Cristo y de San Pedro. El papa representa la unidad de la iglesia, pero el concilio la representa mejor. Es necesaria la adhesión del papa para constituir un concilio y, sin embargo, el concilio es superior al pontífice. El papa es miembro de la

[7] Mansi, *Conciliorum coll.*, vol. XXVII, col. 585.

iglesia y está sometido a su ley; su elección presume su utilidad para la iglesia, y el incumplimiento de su deber dispensa a los fieles de su obediencia. Pero en sentido estricto ningún procedimiento jurídico puede afectarle. La finalidad de citar estas contradicciones no es demostrar que el Cusano era confuso, sino poner de manifiesto el hecho de que es un anacronismo considerar su *concordantia* como una teoría de poderes delegados por una autoridad suprema. Lo que sostiene es que la iglesia constituye por sí sola una unidad y que sólo ella es suprema e infalible, pero que ni el papa ni un concilio pueden ser los únicos representantes de esa infalibilidad. Desconfiaba de ambos por buenas razones, aunque creía indiscutiblemente en la reforma y tenía la esperanza de que un sistema representativo, al colocar a la jerarquía eclesiástica en una relación más íntima con las diversas partes de la iglesia, tendería a tomar esa dirección. Pero el problema, tal como él lo veía, era de cooperación más bien que de subordinación jurídica.

LA IMPORTANCIA DE LA TEORÍA CONCILIAR

El movimiento conciliar no consiguió reformar la iglesia ni cambiar su forma de gobierno. Un concilio que era presa de toda clase de formas de celos y envidias nacionales estaba mal dotado para atacar la enorme masa de intereses creados que constituía el patronato eclesiástico. Todo el mundo creía en la reforma, pero prefería que comenzase por otra parte, con el resultado de que hubo que posponer la reforma hasta que gobernantes del tipo de Enrique VIII estuvieron dispuestos a realizarla suprimiendo la mayor parte de las temporalidades de la iglesia. Al imaginar una forma representativa general de gobierno para la iglesia, los conciliares estaban ideando un imposible. No fueron capaces de percibir el hecho de que la propia monarquía constitucional feudal se basaba en una cohesión política que en reinos como Francia e Inglaterra hacía que una reunión de estamentos tuviera algo que representar. La unidad eclesiástica que quedaba en el siglo XV no era de este tipo. Seguía habiendo todavía, al menos hasta cierto punto, unidad de creencia y había también una cierta unidad de moral e ideales religiosos, pero no un sentido de unicidad política que pudiese absorber las divergencias de intereses locales o nacionales y hacer del concilio un órgano operante de gobierno. Aun siendo ello así, el destino que tuvo la teoría conciliar en la iglesia no fue muy distinto del que encontraron los parlamentos medievales ante el creciente poder de los monarcas. En el siglo XVI las instituciones constitucionales medievales cayeron en todas partes bajo el poder del absolutismo regio. Al revés de lo que ocurrió en la iglesia, en los estados la unidad nacional dio una fuerza de coherencia que permitió que a la larga resucitasen las instituciones representativas, aunque sólo en Inglaterra se mantuvo la continuidad con el constitucionalismo medieval.

Aún no se había disuelto el concilio de Basilea cuando comenzó en la iglesia la reacción que estableció el poder soberano del papa que había de permanecer indiscutido hasta la Reforma y, dentro de la iglesia católica, hasta nuestros días. Esta concepción fue una reversión a la teoría del poder papal desarrollada en el derecho canónico en los días de Inocencio III, y fijada y definida ahora por el fracaso de un esfuerzo encaminado directamente a desplazarla. Aunque el conciliarismo reapareciera ocasionalmente para fines polémicos aun en escritores de ortodoxia indiscutible, estaba muerto tanto como movimiento de reforma eclesiástica como cuanto modificación del derecho eclesiástico. El jefe de esta reacción fue Juan de Torquemada, a quien John Neville Figgis ha denominado "el primer

expositor moderno del derecho divino de los reyes",[8] aunque Torquemada consideraba todavía el poder de los gobernantes seculares como limitado por el derecho. En la teoría católica del papado de nuestros días, el papa es indudablemente soberano. Se concibe que su poder sólo está limitado por el derecho divino y el natural; no puede existir concilio sin él; los decretos de un concilio necesitan la confirmación papal; y el papa es competente para revisar los decretos aprobados por un concilio.[9] Así, pues, el papa se situó en el siglo XV como el primero de los monarcas absolutos, y la teoría del absolutismo papal se convirtió en arquetipo de la teoría del absolutismo monárquico. El argumento principal en favor del derecho divino del papa era el de la imposibilidad de investir a la comunidad misma, en vez de hacerlo a su cabeza, de la autoridad suprema mediante la cual se gobierna aquélla.

Así, pues, la teoría conciliar no fue importante por los resultados prácticos que consiguió, pero, a pesar de todo, tuvo importancia. La controversia desarrollada en el seno de la iglesia trazó por primera vez las líneas siguiendo las cuales se produjo el conflicto entre el gobierno absoluto y el constitucional y difundió el tipo de filosofía política con el que había de discutirse de modo principal el absolutismo. Tanto el derecho divino del soberano como el poder soberano de la comunidad fueron transferidos posteriormente al campo del gobierno secular. Esta transferencia era fácil y en el siglo XV fue más fácil de lo que sería hoy. En aquella época la distinción entre la iglesia y el gobierno secular se presentaba todavía como distinción entre dos organizaciones de la misma sociedad y no como distinción entre dos sociedades. Todo argumento acerca de la naturaleza de la autoridad en la iglesia o en el estado tenía que partir, en consecuencia, de la naturaleza fundamental de la sociedad. El argumento conciliar dependía enteramente de la premisa de que toda comunidad perfecta tiene que ser capaz de gobernarse a sí misma y de que su consentimiento es fundamental en toda forma legítima de autoridad. El argumento se podía aplicar indiferentemente a una iglesia o a un estado, cuando ambos vinieran a ser considerados como dos sociedades distintas. Los poderes seculares y los espirituales pueden estar igualmente latentes, bajo Dios, en el pueblo o la comunidad, y esta creencia no es en sí contraria a la creencia aceptada de que todo poder viene de Dios. Pero cuando la teoría del derecho divino se convirtió de modo definido en doctrina de la supremacía regia, la teoría de que el poder es, en último término, inherente al pueblo se convirtió en forma normal de contradecir a aquélla. La controversia conciliar fue la primera ocasión en que se planteó en esta forma el conflicto entre las dos teorías, y así continuó planteándose cuando la controversia tuvo como protagonistas a un rey y sus súbditos.

La teoría conciliar del siglo XV, como la teoría del gobierno representativo o constitucional, presentaba un curioso equilibrio entre el pasado y el presente. Nacida en parte de la antigua creencia en la validez eterna del derecho natural y en parte de la concepción según la cual toda comunidad está compuesta por servicios e intereses necesarios que se encuentran en una situación de dependencia mutua, concibió el gobierno como un cambio, un toma y daca, un equilibrio entre poderes, todos los cuales son, por su propia naturaleza, inviolables. La unidad del gobierno era así un reflejo de la unidad de la comunidad. Si puede emplearse apropiadamente la palabra soberano, tiene que ser aplicada a toda la comunidad y no a ninguna de sus instituciones; pero la antigua expresión *res publica*, comunidad po-

[8] *From Gerson to Grotius* (1907), p. 234, n. 15.

[9] L. Pastor, *History of the Popes* (ed. por F. I. Antrobus), vol. I (1906), pp. 179 ss. [Hay traducción española, *Historia de los papas*.]

lítica, era mucho más descriptiva. Así, los conciliares se opusieron al argumento papal de que la autoridad tiene que corresponder a alguna cabeza, tachándolo de innovación peligrosa y subversiva, y asentando contra él frente a tal argumento el de una armonía de poderes que cooperan por un consentimiento libre y mutuo. En un cierto sentido, este ideal constitucional, que era típico de la teoría y la práctica medievales, luchaba en el estado por una causa perdida, ya que las fuerzas favorables a la centralización del poder estaban en auge en todas partes. El ideal del gobierno por el consentimiento tenía que combinarse, lo mejor que pudiera, con esa tendencia hacia un tipo más rígido de organización política en el que las partes estaban relacionadas entre sí por la delegación de la autoridad centralizada en una sola cabeza. Pero en fin de cuentas, el poder centralizado tuvo también que contar con el consentimiento de los gobernados. De la teoría conciliar del siglo XV surge una línea de pensamiento que se desarrollaba directamente en los movimientos liberales y constitucionales de los siglos XVII y XVIII. En todo este proceso, y conectándolo con la Edad Media, estaba la convicción de que la autoridad legítima es una fuerza moral, lo que no ocurre con el despotismo, y de que la sociedad encarna una fuerza de crítica moral a la que aun el poder legalmente constituido está sujeto.

BIBLIOGRAFÍA ESCOGIDA

Henry Bett, *Nicholas of Cusa*. Londres, 1932.

R. W. Carlyle y A. J. Carlyle, *A History of Mediaeval Political Theory in the West*, 6 vols. Londres, 1903-1936, vol. I (1936), parte II, caps. I, III.

Sidney Z. Ehler y John B. Morrall (trad. y ed.), *Church and State through the Centuries: A collection of Historic Documents with Commentaries*. Londres, 1954, cap. IV.

John Neville Figgis, *Studies of Political Thought from Gerson to Grotius, 1414-1625*, segunda edición. Cambridge, 1923, cap. II.

Alexander C. Flick, *The Decline of the Medieval Church*, 2 vols. Londres, 1930, capítulos XI-XIX.

F. J. C. Hearnshaw (ed.), *The Social and Political Ideas of Some Great Thinkers of the Renaissance and the Reformation*. Londres, 1925, cap. II.

E. F. Jacob, *Essays in the Conciliar Epoch*, segunda edición aumentada. Manchester, 1953.

Ewart Lewis, *Medieval Political Ideas*, 2 vols. Nueva York, 1954, cap. VI.

K. B. McFarlane, *John Wycliffe and the Beginnings of English Nonconformity*. Londres, 1952.

C. H. McIlwain, "Medieval Estates", en *Cambridge Medieval History*, vol. VII (1932), cap. XXIII.

Bernard L. Manning, "Wyclif", en *Cambridge Medieval History*, vol. VII (1932), capítulo XVI.

Guillaume Mollat, "The Popes of Avignon and the Great Schism", en *Cambridge Medieval History*, vol. VII (1932), cap. X.

Ludwig Pastor, *The History of the Popes, from the Close of the Middle Ages*, ed. por F. I. Antrobus, 16 vols. Londres, 1899-1928, vol. I, libros I-II.

Gaines Post, "Plena potestas and Consent in Medieval Assemblies", en *Traditio*, vol. I (1943), pp. 355-408.

Brian Tierney, *Foundations of the Conciliar Theory: The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism*. Cambridge, 1955.

Ernst Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches*, trad. inglesa de Olive Wyon, 2 vols. Nueva York, 1949, cap. II, sec. 9.

Walter Ullmann, *The Origins of the Great Schism*. Londres, 1948, cap. X y Apéndice.

Noël Valois, *La crise religieuse du XVe siècle: Le pape et le concile (1418-1450)*, 2 vols. París, 1909.

E. Vansteenberghe, *Le cardinal Nicolas de Cuse (1401-1464), l'action, la pensée*. París, 1920.

Parte Tercera

LA TEORÍA DEL ESTADO NACIONAL

XVII. MAQUIAVELO

El fracaso que sufrió el partido conciliar en el empeño de implantar en la iglesia los principios y la práctica del constitucionalismo medieval se anticipó sólo en una o dos generaciones a un retroceso general de las instituciones representativas en el estado. Y la resurrección del absolutismo papal a mediados del siglo xv, asombrosamente rápida dada la degradación que el oficio papal había sufrido durante más de un siglo, tuvo su paralelo en un tremendo desarrollo del poder monárquico en casi toda la Europa occidental. En todos los reinos creció el poder regio a expensas de las instituciones rivales —nobleza, parlamentos, ciudades libres o clero— y en casi todos los países el eclipse del sistema representativo medieval fue permanente. Sólo en Inglaterra la duración relativamente breve del absolutismo de la dinastía Tudor permitió que se conservase la continuidad de la historia parlamentaria. El cambio, tanto por lo que hace al gobierno como a las ideas relativas a él, fue enorme. El poder político, que había estado en gran parte disperso entre feudatarios y corporaciones, se condensó rápidamente en manos del monarca que, por el momento, fue el principal beneficiario de la creciente unidad nacional. La concepción de un soberano que es la fuente de todo poder político —concepción que habían sostenido un puñado de juristas influidos por el derecho romano imperial y los partidarios extremistas del papado, que la habían transformado en teoría del derecho divino de los papas— pasó a ser en el siglo xvi una forma común de pensamiento político.

Esos cambios del pensamiento y la práctica políticos reflejaban otros producidos en todo el edificio de la sociedad europea, que, pese a las innúmeras diferencias locales, fueron semejantes en todas partes. A fines del siglo xv los cambios económicos que se habían estado produciendo durante muchos años dieron por resultado una acumulación de efectos que equivalía a una remodelación revolucionaria de las instituciones medievales. Esas instituciones, pese a las teorías relativas a la iglesia universal y al imperio universal, se habían basado en el hecho de que la sociedad medieval, en su organización económica y política efectiva, era casi enteramente local. Esto era una consecuencia inevitable de las limitaciones de los medios de comunicación. Un territorio político grande no era gobernable sino por una especie de federalismo que dejaba a las unidades locales un grado muy amplio de independencia. El comercio también era principalmente local o, donde su ámbito era mayor, consistía en una serie de mercancías determinadas que circulaban por unas rutas fijas para desembocar en puertos y mercados monopolizados. Tal comercio podía ser controlado por gremios de productores que eran instituciones municipales; la unidad de la organización comercial del Medioevo era la ciudad. Ni la libertad de movimientos ni el uso de moneda estaban muy generalizados en el siglo xiv.

La continuación de un comercio monopolizado y controlado localmente en la forma en que se encontraba éste era en absoluto incompatible con todo intento serio de ampliar de modo considerable la facilidad de las comunicaciones. La ventaja económica pasó de las rutas fijas y los mercados monopolizados a la libertad. Los mayores beneficios iban a parar al "mercado aventurero", que estuviera dispuesto a aprovechar las ventajas ofrecidas por cualquier mercado, tuviera capital que emplear en sus negocios y pudiera comerciar en cualquier mercancía que ofreciese la posibilidad de grandes rendimientos. Ese tipo de comerciante, que dominaba los mercados, pudo conseguir, cada vez en mayor grado, el control de la producción, y estaba enteramente fuera de la potestad de los gremios y ciudades.

En la medida en que se pudiera controlar el comercio, tipificar la calidad de las mercancías o regular los precios y las condiciones de la ocupación, tales tareas tenían que corresponder a gobiernos de mayor campo de acción que la municipalidad medieval. Todos los gobiernos monárquicos de Europa emprendieron una regulación de este tipo. Además, en la medida en que se había de estimular y proteger este comercio más amplio, la tarea excedía también de las posibilidades del gobierno local. En el siglo XVI todos los gobiernos monárquicos habían adoptado una política consciente de explotación de los recursos nacionales, de fomento del comercio tanto interior como exterior y de desarrollo del poder nacional.

Esos cambios económicos tuvieron consecuencias sociales y políticas profundas. Por primera vez desde la caída del imperio romano, la sociedad europea tenía una clase considerable de hombres que poseían dinero y espíritu de empresa. Por razones obvias, esa clase era el enemigo natural de la nobleza y de todas las divisiones y desórdenes fomentados por los aristócratas. Sus intereses necesitaban de un gobierno "fuerte" tanto en el país como fuera de él y de ahí que su aliado natural fuera el rey. Por el momento se limitaron a ver aumentar el poder del monarca a expensas de todos los frenos y limitaciones que habían rodeado a la monarquía medieval. Esa nueva clase de adinerados no podía aspirar aún a dominar el parlamento frente a la influencia de la nobleza; por ello estaba dispuesta a subordinar las instituciones representativas a la monarquía. Veía con agrado que se impidiese a la nobleza mantener bandas de vasallos productores de desórdenes, que intimidaban a los tribunales y a los ministros de la ley y reclutaban sus miembros entre los bandidos. Desde todos los puntos de vista la burguesía consideraba que le era ventajosa la concentración del poder militar y la administración de justicia en el mayor grado posible en manos del monarca. En conjunto lo que se ganó en gobierno ordenado y eficaz fue probablemente mucho. El poder regio llegó a ser, sin duda, arbitrario y, con frecuencia, opresor, pero el gobierno de los príncipes era mejor que nada de lo que pudiera ofrecer en este aspecto la nobleza feudal.

EL ABSOLUTISMO MODERNO

En los años iniciales del siglo XVI la monarquía absoluta había llegado —o estaba llegando rápidamente— a ser el tipo predominante del gobierno de la Europa occidental. Por todas partes se registraba un enorme fracaso de las instituciones medievales, ya que la monarquía absoluta era algo de sangre y fuego que en gran parte se basaba con entera franqueza en la fuerza. Sólo el hecho de que, después de producidos los acontecimientos, los hombres se inclinaban a enorgullecerse de las monarquías nacionales que aquéllos ayudaban a fundar, más bien que a lamentar el destino de las instituciones medievales que habían destruido, encubrió lo destructoras que habían sido las monarquías. La monarquía absoluta derrocó el constitucionalismo feudal y las ciudades-estados libres, en los que se había basado en gran parte la civilización medieval, del mismo modo que posteriormente el nacionalismo derrocó la legitimidad dinástica a la que había dado origen la monarquía absoluta. La propia iglesia, la más característica de todas las instituciones medievales, fue presa de la monarquía o de las fuerzas sociales en que ésta se apoyaba. Débiles y ricos a la vez —combinación fatal en una era de sangre y fuego—, los monasterios fueron expropiados igualmente por las monarquías protestantes y las católicas, con objeto de proporcionar riqueza a una nueva clase media que constituía la principal fuerza de la monarquía. Los gobernantes eclesiásticos fueron sometidos cada vez en mayor grado al control real y, por último, desapareció la autoridad

jurídica de la iglesia. El *sacerdotium* se devaneció como potestad independiente y la iglesia pasó a ser —lo que no había sido nunca hasta entonces para el pensamiento cristiano— una asociación voluntaria o un socio del gobierno nacional.

El desarrollo de la monarquía absoluta, como el de la monarquía constitucional feudal, se produjo en casi todos los países de la Europa occidental. En España, la unión de Aragón y Castilla con el matrimonio de los Reyes Católicos, Fernando e Isabel, inició la formación de una monarquía absoluta que convirtió a ese país en la más grande de las potencias europeas durante la mayor parte del siglo XVI. En Inglaterra, el final de las guerras de las Dos Rosas y el reinado de Enrique VII (1485-1509) iniciaron el periodo de absolutismo de la dinastía Tudor, que comprendió todo el reinado de Enrique VIII y gran parte del reinado de Isabel. Aunque Enrique VII debía su trono —al cual apenas tenía una sombra de derecho hereditario— a una combinación de la nobleza, su política se conformó, en términos generales, a los patrones dominantes en el periodo. No podía triunfar sin conseguir el apoyo de la clase media; se vio obligado a aplastar con todo su poder a los secuaces de la nobleza cuyos desórdenes amenazaban por igual a la corona y a la clase media; estableció el orden fomentando con ello el comercio; estimuló las empresas marítimas; y el poder regio eclipsó enteramente a la Cámara de los Comunes, en la cual la influencia de la nobleza en las elecciones era aún demasiado fuerte para que la institución pudiera ser segura. Es cierto que Alemania constituye una aparente excepción a la regla, ya que la debilidad del imperio permitía la anarquía y contrariaba el desarrollo de aquel sentimiento nacional que había sido el principal apoyo de Luis de Baviera en su controversia con los papas. Pero aun en Alemania la tendencia predominante se retrasó más bien que se detuvo, ya que el ascenso de Prusia y Austria al poder soberano no fue distinto del cambio producido anteriormente en España, Inglaterra y Francia.

Sin embargo, es Francia el país que presenta el ejemplo más típico del desarrollo de un poder real altamente centralizado.[1] Los comienzos de la unidad nacional francesa, ya mencionados al hablar de Felipe el Hermoso, se perdieron en gran parte durante la guerra de los Cien Años. Pero aunque ese periodo de guerras exteriores y civiles fue perjudicial para la monarquía, fue fatal para todas las demás instituciones medievales —municipales, feudales y representativas— que habían amenazado con superar a la monarquía. La segunda mitad del siglo XV produjo una rápida consolidación del poder real que hizo de Francia la nación más unida, compacta y armónica de Europa. La ordenanza de 1439 agrupó toda la fuerza militar de la nación en manos del monarca e hizo efectiva su autoridad al concederle un impuesto nacional con que sostenerla. El éxito de la medida fue asombroso y muestra con toda claridad por qué las naciones en proceso de ascensión estaban dispuestas a apoyar el absolutismo regio. Pocos años después se había creado un ejército de ciudadanos, bien preparado y equipado, que había expulsado del país a los ingleses. Antes de acabar el siglo habían sido sometidos los grandes feudatarios —Borgoña, Bretaña y Anjou—. Entre tanto los estados generales habían perdido para siempre su control sobre los impuestos y con él su poder de influir en el monarca, y este último había establecido su poder sobre la iglesia francesa. Desde los primeros años del siglo XVI hasta la época de la Revolución el monarca se convirtió prácticamente en único representante de la nación.

Cambios catastróficos tales como los relatados, ocurridos en toda Europa,

[1] Véase "France", por Stanley Leathes, en la *Cambridge Modern History*, vol. I (1903), capítulo XII, y G. B. Adams, *Civilization During the Middle Ages* (1914), cap. XIII.

produjeron como cosa natural otros cambios paralelos en la teoría política. Y en los años iniciales del siglo XVI, ese cambio se resume en la difícil —casi contradictoria— figura de Maquiavelo. Ningún hombre de su época vio con tanta claridad la dirección que estaba tomando en toda Europa la evolución política. Nadie comprendió mejor que él el arcaísmo de las instituciones que estaban siendo desplazadas y nadie aceptó con mayor facilidad el papel que la fuerza bruta estaba desempeñando en el proceso. Pero nadie dio en esa época mayor valor que Maquiavelo al sentido informe de la unidad nacional en que esa fuerza se basaba de modo oscuro. Nadie percibió con mayor claridad que él la corrupción moral y política que acompañaba a la decadencia de lealtades y devociones consuetudinarias, y sin embargo, acaso no hubo quien sintiese una nostalgia más aguda de una vida social más sana, tal como la que representaba a su juicio la antigua Roma. Ciertamente, nadie conocía a Italia tan bien como Maquiavelo. Y sin embargo, aunque escribe en vísperas de la Reforma protestante, casi no se da cuenta del papel que había de desempeñar la religión en la política de los dos siglos siguientes. Adoctrinado como estaba por el renacimiento pagano en Italia, era incapaz, por educación y por temperamento, de captar los ideales constitucionales y morales que la política europea había de tomar de la Edad Media. A pesar de lo clara y amplia que era su visión de la política, Maquiavelo fue, de modo muy acusado, un italiano del primer cuarto del siglo XVI. Si hubiese escrito en cualquier otro tiempo y lugar, su concepción de la política habría tenido que ser distinta.

ITALIA Y EL PAPA

En Italia las fuerzas de un nuevo sistema comercial e industrial habían sido especialmente destructoras de las instituciones antiguas, pero por razones implícitas en la situación política, las fuerzas constructivas estaban más neutralizadas y retardadas que en otros países. Las ciudades libres del norte de Italia, en las que habían naufragado los proyectos imperiales de los Hohenstaufen, se habían convertido en anacronismos políticos y económicos incapaces de hacer frente a una situación que exigía un poder concentrado, un ejército ciudadano y una política exterior más amplia y vigorosa. En la época en que escribía Maquiavelo, Italia estaba dividida en cinco estados grandes: el reino de Nápoles en el sur, el ducado de Milán en el noroeste, la república aristocrática de Venecia en el noreste y la república de Florencia y los estados pontificios en el centro. La caída de la república florentina en 1512 —que produjo en la vida de Maquiavelo el periodo de forzosa ociosidad al que se deben sus escritos políticos— fue un ejemplo del destino que aguardaba a una forma de gobierno incapaz de hacer frente a las fuerzas políticas de su época. La tendencia a la concentración se puso también de manifiesto con la restauración de los estados pontificios después de su decadencia durante el Cisma. Pese a que los papas del tiempo de Maquiavelo eran con frecuencia indignos y libertinos, consiguieron hacer de su estado el más consolidado y permanente de Italia. Tal vez ningún otro hecho sea más representativo que éste del cambio ocurrido en la política europea, que transformó al papa en uno de tantos gobernantes italianos. La vieja ambición de situarse como árbitro de todas las disputas de la cristiandad había cedido a la más práctica, pero más mundana, de conservar la soberanía de la Italia central.

Pero aunque se había iniciado la consolidación, no podía completarse, y ello dejaba a Italia, como vio Maquiavelo, retrasada en su desarrollo político. No apareció ningún poder suficientemente grande para unir a toda la península. Los

italianos sufrían todas las degradaciones y opresiones consecuencia de la tiranía, con pocas de las compensaciones que ésta pudiera ofrecer, y las divisiones entre los tiranos italianos dejaban el país como presa al alcance de las manos de franceses, españoles y alemanes. Como la mayor parte de los italianos de su época, Maquiavelo consideraba que la iglesia era especialmente responsable de tal estado de cosas. Demasiado débil para unir a Italia, el papa era, sin embargo, suficientemente fuerte para impedir que ningún otro gobernante la uniera, en tanto que sus relaciones internacionales le hacían ser el iniciador de la viciosa política de invitar a la intervención extranjera. Ésa es la razón de la amarga ironía que emplea Maquiavelo al atacar con frecuencia a la iglesia.

Así, pues, el primer servicio que debemos los italianos a la sede papal es haber llegado a ser irreligiosos y malos; pero aún hay otra deuda mayor, deuda que será la causa de nuestra ruina, a saber, que la iglesia ha mantenido y mantiene dividida a Italia. Jamás hubo ni habrá un país unido y próspero si no se somete todo él a la obediencia de un gobierno, ya sea república o principado, como ha ocurrido en Francia y en España. La única causa de que Italia no se encuentre en el mismo caso, de que no tenga una sola república o un solo príncipe, es la iglesia... Así, pues, no habiendo sido nunca la iglesia suficientemente poderosa para ocupar a toda Italia y no habiendo permitido a ninguna otra potencia que lo haga, ha sido la causa de que Italia no haya podido unirse nunca bajo un solo jefe y de que haya estado dividida siempre bajo una multitud de príncipes y señores. De ahí ha nacido la desunión y la debilidad que la han llevado a ser presa no sólo de bárbaros poderosos, sino de quienquiera que la ha invadido.[2]

La sociedad y la política italianas, tal como las concebía Maquiavelo y como, de acuerdo con él, cree la mayor parte de los historiadores, son un ejemplo peculiar de un estado de decadencia institucional. Era una sociedad intelectualmente brillante y artísticamente creadora, más emancipada que cualquiera otra de Europa de las trabas de la autoridad y dispuesta a enfrentarse al mundo con un espíritu fríamente racional y empírico, y presa, sin embargo, de la peor corrupción política y la más baja degradación moral. Las instituciones cívicas antiguas estaban muertas; ideas medievales que como las de la iglesia y el imperio, todavía en los días de Dante, podían despertar un noble entusiasmo, no eran ya ni siquiera recuerdos. La crueldad y el asesinato se habían convertido en procedimientos normales de gobierno; la buena fe y la lealtad, en escrúpulos infantiles a los que un hombre ilustrado apenas concedería el homenaje de un cumplido de labios afuera; la fuerza y la astucia, en claves del éxito; el libertinaje y el desenfreno eran tan frecuentes que no provocaban comentarios; y el egoísmo franco y desembozado sólo necesitaba del éxito para justificarse. Fue un periodo al que era justo calificar de época de "bastardos y aventureros", una sociedad que se diría creada para justificar el dicho de Aristóteles de que "cuando el hombre se aparta de la ley y la justicia es el peor de los animales". Maquiavelo es, pues, de modo muy acusado, el teórico político del "hombre sin amo", de una sociedad en la que el individuo se encuentra solo, sin más motivos ni intereses que los proporcionados por su propio egoísmo. En esto representa una fase de todas las sociedades modernas, pero la representa en la forma exagerada propia de la Italia del siglo XVI.

2 *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, I, 12; trad. ingl. de C. E. Detmold, *The Historical, Political, and Diplomatic Writings of Niccolo Machiavell*, 4 vols. Boston y Nueva York, 1891. [Hay una reciente edición española en *Obras Políticas de Nicolás Maquiavelo*, trad. de Luis Navarro. Buenos Aires, 1943.]

LO QUE INTERESA A MAQUIAVELO

Sus obras políticas más importantes fueron *El príncipe* y los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, comenzados ambos, y en gran parte terminados, en 1513. Es significativo el distinto modo de considerar el gobierno en ambas obras; algunos escritores, siguiendo a Rousseau, han creído que eran contradictorias. Ello no parece ser cierto, en especial si se toman en cuenta las circunstancias que rodean la composición de *El príncipe*, pero es lamentable que la mayor parte de los lectores hayan conocido a Maquiavelo a través de esta última obra. Ambos libros presentan aspectos del mismo problema: las causas del auge y decadencia de los estados y los medios por los cuales puedan los estadistas hacer que perduren. *El príncipe* trata de las monarquías o gobiernos absolutos y los *Discursos* se ocupan principalmente de la expansión de la república romana. Esto corresponde a la clasificación bipartita de los gobiernos que formula Maquiavelo al comenzar *El príncipe*. *El príncipe* era una selección de las opiniones del autor hecha para una finalidad determinada, y la ocasión de que se escribiera fue el deseo de conseguir un cargo público bajo el régimen de los Médicis, pero no fue esa ocasión lo que produjo las opiniones expresadas en la obra. Como dice Villari, quienquiera que conozca los *Discursos* hubiera podido predecir, conociendo la finalidad especial del autor, casi todo lo que se encuentra en *El príncipe*. Ambas obras presentan por igual las cualidades por las que se conoce especialmente a Maquiavelo, tales como la indiferencia por el uso de medios inmorales para fines políticos y la creencia en que el gobierno se basa en gran parte en la fuerza y la astucia. Lo que no aparece en *El príncipe* es su auténtico entusiasmo por el gobierno popular del tipo de que es ejemplo la república romana, pero que Maquiavelo consideraba impracticable en la Italia de la época en que escribía.

Los escritos políticos de Maquiavelo pertenecen más bien a la literatura diplomática, de la que hay abundantes muestras debidas a los escritores italianos de la época, que a la teoría política. El juego diplomático no se ha desarrollado nunca con mayor dureza que en las relaciones entre los estados italianos de la época de Maquiavelo. Nunca han contado más los cambios y vueltas de las negociaciones que entre aquellos gobernantes, todos ellos aventureros, que basaban sus éxitos por igual en la habilidad del juego y la fuerza menos disimulada. Los escritos diplomáticos, así como las obras de Maquiavelo, tienen méritos y defectos característicos. Se encuentra en ellos una situación política, el juicio más claro y más frío respecto a los recursos y la posición de un adversario, la apreciación más objetiva de las limitaciones de una política, el más firme sentido común en la previsión de la lógica de los acontecimientos y el resultado de una determinada política. Lo que desde su época hasta nuestros días ha hecho de Maquiavelo el escritor favorito de los diplomáticos han sido cualidades de ese tipo, que poseía en un grado superlativo. Pero los escritos diplomáticos son especialmente propensos a exagerar la importancia del juego por el juego y a reducir al mínimo la que corresponde a las finalidades por las que es de presumir que se juega. Da por supuesto naturalmente que la política es un fin en sí.

Ésa es la calidad más notoria de Maquiavelo. Escribe casi únicamente acerca de la mecánica del gobierno, de los medios con los que se puede fortalecer al estado, de las políticas susceptibles de aumentar su poder y de los errores que llevan a su decadencia o ruina. Las medidas políticas y militares son casi el único objeto de su interés, y las separa casi por completo de toda consideración religiosa, moral y social, salvo en la medida en que éstas afectan a los expedientes políticos.

La finalidad de la política es conservar y aumentar el poder político, y el patrón para juzgarla es su éxito en la consecución de ese propósito. Que una política sea cruel o desleal o injusta es para Maquiavelo cosa indiferente, aunque se da perfecta cuenta de que tales cualidades pueden influir en su éxito. Trata con frecuencia de las ventajas que la inmoralidad hábilmente utilizada puede proporcionar a los fines de un gobernante, y es esto lo que ha causado principalmente la mala reputación del florentino. Pero la mayor parte de su obra no es tanto inmoral cuanto amoral. Se limita a abstraer la política de toda otra consideración y escribe acerca de ella como si fuera un fin en sí.

INDIFERENCIA MORAL

Lo más próximo que hay en la historia del pensamiento político a la separación establecida por Maquiavelo entre la conveniencia política y la moralidad, se encuentra probablemente en algunas partes de la *Política* de Aristóteles, en las que el Estagirita se refiere a la conservación de los estados, sin consideración de su bondad o maldad. Sin embargo, no es en absoluto seguro que Maquiavelo tomase como modelo tales pasajes. No es probable que tuviese conciencia de que seguía a nadie, aunque puede haber existido una conexión entre su secularismo y el aristotelismo naturalista que produjo dos siglos antes el *Defensor pacis*. Además de un común odio hacia el papado en cuanto causa de la desunión italiana, que Maquiavelo compartía con Marsilio, ambos hombres tuvieron ideas sustancialmente similares respecto a la utilidad política que, como consecuencia secular, debe tener la religión.[3] El secularismo de Maquiavelo va, sin embargo, mucho más allá que el de Marsilio y está libre de todos los argumentos sofísticos impuestos por la doble verdad. Marsilio defendía la autonomía de la razón haciendo ultramundana la moral cristiana: Maquiavelo la condena por ser ultramundana. Creía que las virtudes cristianas producían un servilismo de carácter, y contrasta el cristianismo desfavorablemente a este respecto con las religiones más viriles de la Antigüedad.

> Nuestra religión coloca el supremo bien en la humildad, la abnegación y el desprecio de las cosas mundanas, en tanto que la pagana, por el contrario, lo ponía en la grandeza de ánimo, la robustez corporal y todas las demás cualidades que hacen fortísimos a los hombres... A mi juicio, esa manera de vivir ha hecho a los pueblos más débiles y les convierte en fácil presa de los hombres malvados, que pueden manejarles con seguridad, ya que ven a la mayoría de los hombres más dispuestos, con objeto de ganar el Paraíso, a sufrir las injurias que a vengarlas.[4]

Como sugiere este pasaje, Maquiavelo no era indiferente a los efectos que, debido a su acción sobre la masa de la humanidad, producen la moral y la religión sobre la vida social y política. Sancionaba el uso de los medios inmorales por parte de los gobernantes para conseguir una finalidad, pero nunca dudó de que la corrupción moral de un pueblo hace imposible el buen gobierno. No tenía sino admiración por las virtudes cívicas de los antiguos romanos y de los suizos de su época, y creía que derivaban de la pureza de la vida familiar, la independencia y dureza de la vida privada, la simplicidad y frugalidad de cos-

[3] Previté-Orton ha notado en sus notas varios paralelos importantes; véase su edición del *Defensor*, índice B, s. v. Maquiavelo. Cf. el pasaje acerca de Italia en II, xxvi, 10 y *El príncipe*, cap. xxvi.

[4] *Discursos*, II, 2.

tumbres y la lealtad y honradez en la realización de funciones públicas. Pero ello no implica que el gobernante tenga que creer en la religión de sus súbditos ni que practicar sus virtudes. Maquiavelo no era en modo alguno ciego a las fuerzas imponderables que intervienen en la política, pero consideraba tales imponderables como meras fuerzas. Un ejército lucha tanto con la moral como con los cañones y el gobernante prudente se preocupará por que ambas cosas sean las mejores posibles. Maquiavelo presenta un ejemplo extremo de la doctrina de un doble patrón de moralidad; es distinta la moral para el gobernante y para el ciudadano privado. Se juzga al primero por el éxito conseguido en el mantenimiento y aumento de su poder; al segundo, por el vigor que su conducta da al grupo social. Como el gobernante está fuera del grupo o, por lo menos, se encuentra en una situación muy especial con respecto a él, está por encima de la moralidad cuyo cumplimiento debe imponerse dentro del grupo.

La indiferencia de Maquiavelo por la moralidad ha sido presentada a veces como ejemplo de imparcialidad científica,[5] pero tal juicio parece excesivo. Maquiavelo no era imparcial; lo que ocurría es que no le interesaba sino un fin, el poder político, y era indiferente a todos los demás. Nunca duda en pronunciar juicios severos respecto a los estadistas que permiten que sus estados se debiliten. Además, no puede calificársele de científico en sentido propio, aunque su juicio se formaba empíricamente, por la observación de los gobernantes que había conocido o por el estudio de los ejemplos históricos. Pero su empirismo era de sentido común o de astuta previsión práctica y no un empirismo inductivo dominado por el deseo de comprobar teorías o principios generales. Del mismo modo es equívoco sostener, como han hecho algunos autores, que Maquiavelo seguía un método "histórico", porque sus ejemplos están tomados con frecuencia del pasado. Utilizaba la historia lo mismo que utilizaba sus propias observaciones para dar ejemplos o apoyar una conclusión a la que había llegado sin referencia alguna a la historia. En cierto sentido es decididamente ahistórico. Afirmaba explícitamente que la naturaleza humana es siempre y en todas partes la misma, y por esta razón tomaba ejemplos donde los encontraba. Su método, hasta el punto en que tiene alguno, es la observación guiada por la astucia y el sentido común. La descripción más afortunada de lo que consiguió el florentino la dio Janet al decir que tradujo la política al idioma vernáculo.

Maquiavelo no desarrolló sus teorías políticas de modo sistemático, sino en forma de observaciones acerca de situaciones determinadas. Tras ellas, o implícitas en ellas, había, sin embargo, con frecuencia, un punto de vista coherente, que podía desarrollarse hasta convertirse en una teoría política y que de hecho se desarrolló así en época posterior. Maquiavelo no tenía mucho interés en la filosofía ni se inclinaba demasiado a hacer generalizaciones que fuesen más allá de unas máximas útiles al estadista. A veces se limitó a exponer sus principios y otras los da sencillamente por sentados: prácticamente nunca intentó dar ninguna prueba de ellos. A riesgo de dar una impresión más unificada de la que autorizan sus obras, será útil reunir sus generalizaciones aisladas, sobre todo porque los escritores posteriores erigieron en teoría sistemática generalizaciones deducidas de las ideas del florentino.

[5] Sir Frederick Pollock, *History of the Science of Politics* (1911), p. 43.

EGOÍSMO UNIVERSAL

Tras casi todo lo que dijo Maquiavelo acerca de política práctica estaba el supuesto de que la naturaleza humana es esencialmente egoísta y de que los motivos reales en los que tiene que apoyarse un estadista, tales como el deseo de seguridad de las masas y el deseo de poder de los gobernantes, son de ese carácter. El gobierno se funda en realidad en la debilidad e insuficiencia del individuo, que es incapaz de protegerse contra la agresión de otros individuos a menos que tenga el apoyo del poder del estado. Además, la naturaleza humana es profundamente agresiva y ambiciosa; los hombres aspiran a conservar lo que tienen y a adquirir más. Ni en el poder ni en las posesiones hay ningún límite normal para los deseos humanos, pero tanto el poder como las posesiones están siempre limitadas en la realidad por la escasez natural. En consecuencia, los hombres se encuentran siempre en situación de lucha y competencia que amenaza con degenerar en anarquía abierta a menos que les limite la fuerza que hay tras el derecho, en tanto que el poder del gobernante se basa en la misma inminencia de la anarquía y en el hecho de que la seguridad sólo es posible cuando el gobierno es fuerte. Maquiavelo da siempre por comprobada esa concepción del gobierno, aunque en ninguna parte la desarrolla hasta hacer de ella una teoría psicológica general de la conducta. Sin embargo, hace observar a menudo que los hombres son, por lo general, malos y que el gobernante prudente debe basar su política en ese supuesto. Insiste sobre todo en que el gobierno que quiera tener éxito debe aspirar ante todo a la seguridad de la propiedad y la vida, ya que éstos son los deseos más universales que hay en la naturaleza humana. De ahí su cínica observación de que un hombre olvida con más facilidad el asesinato de su padre que la confiscación de su patrimonio. El gobernante prudente puede matar, pero no debe saquear. Este aspecto del pensamiento de Maquiavelo, completado por una psicología sistemática que lo explica y justifica, se convierte en la filosofía política de Hobbes.

Sin embargo, a Maquiavelo no le preocupa tanto la maldad o egoísmo en cuanto motivo humano general como el hecho de que su predominio en Italia representa un síntoma de decadencia social. Italia es para él ejemplo de una sociedad corrompida, sin las mitigaciones parciales que produce en Francia y en España la monarquía.

> Es en vano esperar nada bueno de aquellos pueblos que vemos hogaño tan corrompidos, como ocurre sobre todo en Italia y aun en Francia y España, donde también llega la corrupción. Y si no vemos en estos últimos tantos desórdenes como observamos diariamente en Italia, ello no se debe tanto a la probidad de los pueblos... como a tener un rey que los mantiene unidos...[6]

Así, pues, en Italia el problema consiste en fundar un estado en una sociedad corrompida y Maquiavelo estaba convencido de que en tales circunstancias no era posible ningún gobierno eficaz, salvo la monarquía absoluta. Esto explica por qué era a la vez un admirador entusiasta de la república romana y un defensor del despotismo. Maquiavelo entiende por corrupción en general aquella decadencia de la virtud privada y la probidad cívica y la devoción que hace imposible el gobierno popular. Comprende todas las formas de licencia y violencia, grandes desigualdades de riqueza y poder, la destrucción de la paz y la justicia, el des-

[6] *Discursos*, I, 55.

arrollo de la ambición desordenada, la desunión, la ilegalidad, la deshonestidad y el desprecio por la religión. Creía aún posible la forma republicana de gobierno en Suiza y en algunas partes de Alemania, donde se había mantenido una vida cívica vigorosa; pero no ocurría lo mismo en Italia. Cuando han decaído las virtudes necesarias, no hay posibilidad de restaurarlas ni de tener un gobierno ordenado, salvo mediante el poder despótico.

Sin embargo, aparte de la corrupción moral, la agresividad natural de la naturaleza humana hace de la lucha y la competencia rasgos normales de toda sociedad. Esto explica, por una parte, la derrota que ronda los pasos de todo gobierno: "Los hombres cometen siempre el error de no saber poner límites a sus esperanzas." Pero, por otra parte, explica también la estabilidad de una sociedad sana en la que los intereses contrapuestos se mantienen en equilibrio. Maquiavelo consideraba la rivalidad de patricios y plebeyos en Roma como el secreto del vigor romano. De ella nació la independencia y fortaleza de carácter que apoyó la grandeza de Roma. Cuando la dirigieron gobernantes prudentes, que tenían mucha autoridad, pero sometida a la ley, la virilidad que hacía posibles las turbulencias se convirtió en una de las razones principales que hicieron de los romanos un pueblo guerrero y conquistador. Por esta razón, Maquiavelo volvió a exponer la antigua teoría de la forma mixta o equilibrada de gobierno. Con no mucha propiedad, hay que confesarlo, reprodujo al comienzo de los *Discursos*, casi palabra por palabra, la teoría del ciclo de las formas de gobierno del libro VI de la *Historia* de Polibio. El equilibrio en que pensaba no era, sin embargo, político, sino social o económico —un equilibrio de intereses contrapuestos enfrenados por un soberano poderoso. A este respecto una exposición sistemática de la filosofía de Maquiavelo necesitaba la concepción del poder soberano que le añadieron Bodino y Hobbes.

EL LEGISLADOR OMNIPOTENTE

Un segundo principio general, que Maquiavelo da continuamente por supuesto, es la suprema importancia que tiene en la sociedad el legislador. Un estado afortunado tiene que ser fundado por un solo hombre y las leyes y el gobierno por él creados determinan el carácter nacional de su pueblo. La virtud moral y cívica surge de la ley y, cuando una sociedad se ha corrompido, no puede nunca reformarse por sí misma, sino que tiene que tomarla en sus manos un legislador que pueda restaurarla a los sanos principios establecidos por su fundador.

> Pero es preciso suponer, por regla general, que nunca o muy rara vez acontece que una república o reino sean bien organizados en su origen o que se reformen enteramente sus antiguas constituciones, a no ser por obra de un solo individuo; es indispensable que de uno solo dependa el plan de organización así como la forma de llevarlo a la práctica.[7]

Maquiavelo no pensaba únicamente, ni siquiera de modo principal, en la organización política, sino en la totalidad de la constitución moral o social de un pueblo, que a su juicio derivaba de la ley y de la sabiduría y previsión del legislador. Prácticamente no hay límites a lo que un estadista puede hacer, siempre que comprenda las reglas de su arte. Puede rasgar de arriba abajo los viejos estados y construir otros nuevos, cambiar las formas de gobierno, transplantar las poblaciones y edificar nuevas virtudes en las almas de sus súbditos. Si un gober-

[7] *Discursos*, I, 9.

nante carece de soldados —dice— no debe culpar a nadie sino a sí mismo, ya que debería haber adoptado medidas para corregir la cobardía y el afeminamiento de su pueblo. El legislador es el arquitecto, no sólo del estado, sino también de la sociedad con todas sus instituciones morales, religiosas y económicas.

Esta noción exagerada de lo que pueden hacer un gobernante y un estado se debía a varias causas. En parte no hacía sino reproducir el antiguo mito del legislador que Maquiavelo había encontrado en escritores como Cicerón y Polibio. En parte también, reflejaba su comprensión del problema que se le planteaba a un gobernante en medio de la corrupción de la Italia del siglo XVI. Un gobernante que quisiera triunfar tenía que crear, por puro genio político, un poder militar suficientemente fuerte para superar a las desordenadas ciudades y pequeños principados y producir finalmente un nuevo espíritu público y una nueva lealtad cívica. Todas las circunstancias de su tiempo conspiraban para hacerle ver en un gobernante absoluto el árbitro del destino de una nación. Pero además de estas circunstancias históricas, la lógica de su propia filosofía política pesaba mucho en la misma dirección. Porque si los individuos humanos son por naturaleza radicalmente egoístas, el estado y la fuerza que hay tras el derecho tienen que ser el único poder que mantenga unida a la sociedad; las obligaciones morales tienen que derivar en último término de la ley y del gobierno. A este respecto fue también Hobbes quien dio una exposición sistemática de lo que Maquiavelo no hizo sino sugerir.

Desde este punto de vista es más fácil comprender el doble patrón de conducta para el estadista y para el ciudadano privado que constituye la nota principal de lo que se denomina "maquiavelismo". El gobernante, como creador del estado, no sólo está fuera de la ley, sino que si la ley impone una moral, está también fuera de la moralidad. No hay otro patrón para juzgar sus actos sino el éxito de sus expedientes políticos para ampliar y perpetuar el poder de su estado. La franqueza con que Maquiavelo aceptó esta conclusión y la incluyó en sus consejos a los gobernantes es el motivo principal de la mala reputación del *Príncipe*, aunque los *Discursos* no son en realidad mejores. Sancionó abiertamente el uso de la crueldad, la perfidia, el asesinato o cualesquiera otros medios, con tal de que fuesen utilizados con suficiente inteligencia y secreto para poder alcanzar sus fines.

> Pero conviene que cuando el hecho le acuse, el resultado le excuse; y cuando el resultado es bueno, como ocurrió en el caso de Rómulo [el asesinato de su hermano], siempre se le absolverá. Es digna de censura la violencia destructiva, no la violencia que reconstruye.[8]
>
> Pues la manera como viven los hombres es tan diferente de la manera como deberían vivir que quien, para gobernarlos, abandona el estudio de lo que se hace para estudiar lo que sería más conveniente hacer, aprende lo que le lleva a la ruina y no lo que debe salvarle de ella... Un príncipe que desee mantenerse en el trono, tiene que aprender a no ser bueno y a servirse o no de este conocimiento según exija la necesidad... Pero no tema incurrir en la infamia que acompaña a tales vicios, si no puede, sin ellos, conservar su estado. Porque tomando en cuenta todas las circunstancias, se encontrará que hay cosas que parecen una virtud y que si las sigue le llevarán a la ruina; en tanto que otras, que en apariencia son vicios, le llevarán si las practica a la seguridad y el bienestar.[9]

El príncipe de Maquiavelo, encarnación perfecta de la astucia y el egoísmo, que aprovecha en su favor igualmente los vicios y las virtudes era poco más que un

[8] *Discursos*, I, 9.
[9] *Príncipe*, cap. XV.

cuadro idealizado del tirano italiano del siglo XVI. Es una pintura fiel, aunque exagerada, del tipo de hombre que la edad de los déspotas puso en el primer plano de la vida política. Aunque los ejemplos más extremos se produjeron en Italia, Fernando el Católico en España, Luis XI en Francia y Enrique VII en Inglaterra fueron gentes del mismo tipo. No hay duda que Maquiavelo admiraba por temperamento al tipo de gobernante lleno de recursos aunque fuera falto de escrúpulos, ni de que tenía una profunda desconfianza por las medias tintas en política, que creía, con razón, debidas con más frecuencia a la debilidad que a los escrúpulos morales. Su admiración por ese tipo de gobernante le hizo incurrir a veces en juicios superficiales, como por ejemplo el de considerar al infame César Borgia como modelo de príncipe prudente y afirmar que su fracaso político no se debió sino a un accidente inevitable.

Maquiavelo no convirtió nunca su creencia en el legislador omnipotente en una teoría general del absolutismo político, como hizo posteriormente Hobbes. Su juicio estaba influido por dos admiraciones —la admiración hacia el déspota lleno de recursos y la admiración hacia el pueblo libre que se gobierna a sí mismo— que eran incompatibles. Las empalmó, en forma bastante precaria, como teorías de la fundación de un estado y de su conservación una vez fundado. En términos más modernos, podría decirse que tenía una teoría de las revoluciones y otra del gobierno. De ahí que recomendase el despotismo únicamente en dos casos un tanto especiales, la creación de un estado nuevo y la reforma de uno corrompido. Pero una vez fundado, un estado sólo puede ser permanente si se admite una cierta participación del pueblo en el gobierno y si el príncipe dirige los asuntos ordinarios del estado de acuerdo con la ley y respetando debidamente la propiedad y los derechos de sus súbditos. La violencia despótica es una fuerte medicina política, necesaria en los estados corrompidos y, en circunstancias especiales, en todos los estados, pero es un veneno que se precisa emplear con la máxima precaución.

REPUBLICANISMO Y NACIONALISMO

En la exposición que hace Maquiavelo de la monarquía absoluta no hay nada parecido a su entusiasmo, evidentemente sincero, por la libertad y el gobierno popular de la república romana. La conservación del estado, a diferencia de su fundación, depende de la excelencia de sus leyes, ya que éstas son la fuente de todas las virtudes cívicas de sus ciudadanos. Aun en una monarquía, la condición primera del gobierno estable es la de que esté regulado por la ley. Por ello Maquiavelo subraya la necesidad de que haya remedios legales para impedir la violencia ilegal y señala los peligros políticos de la conducta ilegal de los gobernantes y la locura de embarcarse en políticas vejatorias y encaminadas a causar molestias a los súbditos. En particular, el gobernante prudente deberá abstenerse de tocar a la propiedad y a las mujeres de sus súbditos, ya que éstas son las cuestiones que impulsan con mayor facilidad a la resistencia. Maquiavelo favorecía el gobierno benévolo siempre que fuese posible y el empleo de la severidad, cuando fuese necesaria, con moderación. Dijo explícitamente que el gobierno es más estable cuando participa en él la mayoría y prefería la elección a la herencia como método de escoger gobernantes. Se pronunció en favor de una libertad general de proponer medidas encaminadas al bien público y de la libertad de discusión, con objeto de que se pudiera oír en todas las cuestiones a ambas partes antes de adoptar una decisión. Creía que el pueblo tiene que ser independiente

y fuerte, ya que no hay modo de hacerlo belicoso sin darle a la vez los medios de rebelarse. Por último, tenía una elevada opinión de la virtud y el juicio de un pueblo incorrupto en comparación con los del príncipe. El pueblo no es capaz de tener opiniones de largo alcance en materias intrincadas de política, pero en aquellas cuestiones que puede comprender, tales como la valoración de la personalidad de un magistrado, es más prudente y tiene un juicio más sólido que un príncipe. Pese al cinismo de los juicios políticos de Maquiavelo, no puede dudarse de que estimaba el gobierno liberal y sujeto a las leyes. Esto explica la admiración que por él sentía un partidario, tan ardoroso del régimen constitucional como Harrington.

Relacionado de modo muy íntimo con su favorable opinión del gobierno popular cuando es posible y de la monarquía cuando es necesaria, está su juicio extraordinariamente bajo de la aristocracia y la nobleza. Percibió de modo mucho más agudo que ningún otro pensador de su tiempo que los intereses de la nobleza son antagónicos de los intereses de la monarquía y de la clase media y que el gobierno ordenado hacía necesaria su supresión o extirpación. Esos "caballeros", que viven en la ociosidad, manteniéndose con el producto de sus riquezas y sin prestar ningún servicio útil, son "perniciosos en cualquier república o estado".

> Sería imposible fundar repúblicas en los países que sólo pueden ser reorganizados con un gobierno monárquico; pues cuando la corrupción del pueblo es tan grande que las leyes son impotentes para contenerla, se hace necesaria la mayor fuerza de una mano real que, con poderes plenos y absolutos, pueda frenar la excesiva ambición y la corrupción de los magnates.[10]

La única cosa que explica la admiración de Maquiavelo por César Borgia es el hecho de que, a pesar de todos sus crímenes, César dio a la Romaña mejor gobierno que el enjambre de barones bandidos a los que desplazó. Maquiavelo encomienda a su príncipe la tarea de combatir al demonio con el fuego, pero en la villanía del príncipe había, al menos, una grandeza de fines y una amplitud de concepción política que no se daban en la igual villanía de los adversarios del príncipe.

Junto con la repugnancia que siente Maquiavelo por la nobleza, se encuentra su odio hacia los soldados mercenarios. También aquí tenía a la vista una de las causas más importantes del desorden que reinaba en Italia, a saber, las bandas de matones contratados, dispuestos a luchar en favor de quienquiera que les ofreciese la mayor soldada, que no eran fieles a nadie y que, con frecuencia, resultaban más peligrosos para quien les empleaba que para sus enemigos. Esos soldados profesionales habían desplazado casi enteramente a los antiguos soldados-ciudadanos de las ciudades libres y, aunque eran capaces de aterrorizar a Italia, habían demostrado su incompetencia frente a las tropas mejor organizadas y más leales de Francia. Maquiavelo percibía con toda claridad la ventaja que había conseguido Francia con la nacionalización de su ejército y, en consecuencia, no se cansaba nunca de insistir en que la preparación y equipo de un ejército de ciudadanos es la primera necesidad de un estado. Como sabía por observación propia, las tropas mercenarias y los auxiliares extranjeros son igualmente ruinosos para el gobernante que tiene que apoyarse en ellos. Agotan su tesoro y casi invariablemente le abandonan en los momento de necesidad. En consecuencia, el arte de la guerra ha de ser preocupación primordial del gobernante y condición

10 *Discursos*, I, 55.

sine qua non del éxito en todas sus empresas. Por ello, tiene que aspirar por encima de todo a poseer una poderosa fuerza integrada por sus súbditos, bien equipada y disciplinada, y unida a sus intereses por lazos de lealtad al estado. Maquiavelo deseaba someter a la preparación militar a todos los ciudadanos útiles para el servicio de las armas comprendidos entre los diecisiete y los cuarenta años. Con tal fuerza, el gobernante puede mantener su poder y extender los límites del estado; sin ella, es presa de la lucha intestina y de la ambición de los príncipes vecinos.

Tras la creencia de Maquiavelo en el ejército de ciudadanos y su odio por la nobleza, se encontraba el único sentimiento que mitigaba el cinismo de sus opiniones políticas: el patriotismo nacional y el deseo de unificación de Italia y de liberar a ésta de los desórdenes internos y los invasores extranjeros. Afirmaba con absoluta franqueza que el deber para con la patria supera a todos los demás deberes y a todos los escrúpulos.

> Porque cuando de la resolución que se tome depende la salvación misma del país, no cabe detenerse por consideraciones de justicia o de injusticia, de humanidad o de crueldad, de gloria o de infamia. En casos tales es indispensable salvar, ante todo y por encima de todo, la existencia y la libertad del país.[11]

Este era el sentimiento latente en su idealización del poder absoluto y despiadado, tal como aparece en el elocuente capítulo con que concluye el *Príncipe*. Maquiavelo esperaba que de entre los tiranos de Italia, y tal vez en la casa de los Médicis, podría surgir un príncipe con la suficiente amplitud de visión para pensar en una Italia unida y con la audacia bastante para hacer de ese ideal una realidad.

> Y si... fue necesario que el pueblo de Israel estuviera esclavo en Egipto para que tuviera ocasión de manifestarse el valor de Moisés; que los persas se viesen oprimidos por los medos, para que conociéramos la grandeza de Ciro; que los atenienses estuviesen dispersos, para que Teseo pudiera dar a conocer su superioridad; del mismo modo, para que estuviéramos hoy día en el caso de apreciar todo el valor de un genio italiano, era menester que Italia hubiese llegado a la miserable situación en que se encuentra ahora; que estuviera más esclavizada de lo que estuvieron los hebreos, más sujeta de lo que estuvieron los persas y más dispersa que los atenienses, sin jefe ni ley, vencida, depojada, despedazada, conquistada y asolada; en una palabra, que hubiera padecido toda clase de calamidades.[12]

Pero aunque la esperanza de paz y unidad en Italia fuese un motivo verdadero del pensamiento de Maquiavelo, era más bien un sentimiento que un plan definido. Aparte de la creencia en que tenía que conseguirse bajo la dirección de un monarca absoluto —como Maquiavelo había visto conseguir la unidad nacional en Francia y en España—, no tenía nada a lo que se pudiera denominar política de unificación italiana. La concebía más bien como una remota esperanza, sin la cual no podría lograrse nunca la felicidad y la prosperidad del país; pero nunca concibió en realidad el gobierno en escala nacional. El régimen que provocaba su entusiasmo más sincero era una ciudad-estado expansionista tal como Roma, una ciudad-estado que, sin duda, habría de seguir una política de gran visión para atraer y conservar el apoyo de sus aliados, pero que en la concepción de Maquiavelo no se elevó nunca a la altura de establecer una ciudadanía que se extendiese a toda

11 *Discursos*, III, 41.
12 *El príncipe*, cap. XXVI.

la nación. Así ocurre que el capítulo final del *Príncipe*, sin duda sincero, es excepción y no la regla en los consejos, de ordinario bajos, del florentino a los príncipes.

PENETRACIÓN Y DEFICIENCIAS

El carácter de Maquiavelo y el verdadero significado de su filosofía han sido uno de los enigmas de la historia moderna. Se le ha presentado como un cínico total, un patriota apasionado, un nacionalista ardiente, un jesuita político, un demócrata convencido y un adulador carente de escrúpulos que buscaba el favor de los déspotas. Probablemente hay algo de verdad en todas y cada una de esas opiniones, por incompatibles que sean. Pero lo que no es cierto en modo alguno es que ninguna de ellas dé una visión completa de Maquiavelo ni de su pensamiento. Éste era el de un verdadero empirista, resultado de una amplísima observación política y una lectura de historia política todavía mayor; pero el florentino no tenía un sistema general en el que tratase de relacionar todas sus observaciones. Análogamente, el carácter del autor tiene que haber sido complejo. Sus escritos muestran, es cierto, una sorprendente concentración de interés. No escribe de nada * ni piensa acerca de nada que no sea política, arte política y arte de la guerra. Las cuestiones más profundas —sociales, económicas o religiosas— no le interesan sino en la medida en que tienen influencia en la política. Era acaso demasiado práctico para ser profundo filosóficamente, pero en la política pura y simple fue, de todos sus contemporáneos, el que tuvo la mayor amplitud de visión y la penetración más clara de lo que era la tendencia general de la evolución europea.

> Viviendo en una época en la que se estaba derrumbando el viejo orden político europeo y en la que estaban surgiendo con deslumbradora rapidez nuevos problemas, tanto en el estado como en la sociedad, trató de interpretar el significado lógico de los acontecimientos, de prever los resultados inevitables y de descubrir y formular las reglas que, destinadas a dominar desde entonces la acción política, estaban modelándose en medio de las condiciones que se estaban formando de la vida nacional.[13]

Más que ningún otro pensador político fue Maquiavelo el creador del significado que se ha atribuido al estado en el pensamiento político moderno. Aun la propia palabra "estado", empleada para designar al cuerpo político soberano, parece haberse difundido en los idiomas modernos en gran parte debido a sus escritos. El estado como fuerza organizada, suprema en su propio territorio y que persigue una política consciente de engrandecimiento en sus relaciones con otros estados, se convirtió no sólo en la típica institución política moderna, sino en la institución cada vez más poderosa de la sociedad moderna. Sobre el estado recayeron en grado cada vez mayor el derecho y la obligación de regular y controlar a todas las demás instituciones sociales y de dirigirlas siguiendo líneas trazadas francamente en interés del propio estado. El papel que el estado así concebido ha desempeñado en la política moderna es un índice de la claridad con que percibió Maquiavelo la tendencia de la evolución política.

Sin embargo, sería difícil decir si la intensa claridad que su genio arrojó sobre el arte político de los déspotas y de los estados nacionales que le siguieron

* Esta afirmación, tomada literalmente, me parece a todas luces exagerada, ya que Maquiavelo dejó numerosas obras literarias (*Mandragola*, *Novella di Belfegar*, *Conti carnascieleschi*, etc.), algunas de ellas de calidad. [T.]

13 L. A. Burd, en *Cambridge Modern History*, vol. I (1903), p. 200.

no ocultó tanto como puso de manifiesto. Una filosofía que atribuye principalmente los éxitos y fracasos de la política a la astucia o la ineptitud de los estadistas tiene que ser forzosamente superficial. Maquiavelo concebía los factores morales, religiosos y económicos de la sociedad como fuerzas que un político inteligente puede utilizar en provecho del estado o incluso crear en interés del estado, y ello no sólo invierte por completo un orden normal de valores, sino que invierte también el orden usual de eficacia causal. En todo caso, es indudable que Maquiavelo no representa en absoluto el estado del pensamiento europeo a comienzos del siglo XVI, salvo en un puñado de italianos desilusionados. Escribió sus dos libros políticos fundamentales dentro de los diez años siguientes al día en que Martín Lutero clavó sus tesis a la puerta de la iglesia de Wittenberg, y la Reforma protestante tuvo como resultado mezclar a la política y al pensamiento político con la religión en una forma mucho más completa de lo que antes habían estado durante la mayor parte de la Edad Media. La indiferencia de Maquiavelo por la verdad o la falsedad de la religión acabó por ser una característica común del pensamiento moderno, pero no lo fue del pensamiento de los dos siglos posteriores al florentino. En este sentido su filosofía fue estrechamente local y temporal. Si hubiese escrito en otro país que no fuera Italia o si hubiese escrito en Italia después del comienzo de la Reforma y, aún más, después de la iniciación de la Contrarreforma en la iglesia romana, es imposible suponer que hubiera tratado a la religión en la forma en que lo hizo.

BIBLIOGRAFÍA ESCOGIDA

J. W. Allen, *A History of Political Thought in the Sixteenth Century*, tercera edición. Londres, 1951, parte IV, cap. II.

L. A. Burd, (ed.) *Il principe*. Oxford, 1891. (Introducción de Lord Acton; reeditada en *History of Freedom and Other Essays*. Londres, 1907.)

L. A. Burd, "Florence (II): Machiavelli", en *Cambridge Modern History*, vol. I (1903), cap. VI.

H. Butterfield, *The Statecraft of Machiavelli*. Nueva York, 1956.

Ernst Cassirer, *El mito del Estado*, trad. española de Eduardo Nicol. México, Fondo de Cultura Económica, 1947.

William Cunningham, "Economic Change", en *Cambridge Modern History*, vol. I (1903), cap. XV.

C. R. Fay, "Machiavelli's Political Philosophy", en *Youth and Power*. Londres, 1931.

John Neville Figgis, *Studies of Political Thought from Gerson to Grotius, 1414-1625*, segunda edición. Cambridge, 1923, cap. III.

Allan H. Gilbert, *Machiavelli's Prince and Its Forerunners : The Prince as a Typical Book de regimine principum*. Durham, N. C., 1938.

F. J. C. Hearnshaw (ed.), *The Social and Political Ideas of Some Great Thinkers of the Renaissance and the Reformation*. Londres, 1925.

P. Janet, *Histoire de la science politique*, 2 vols., cuarta edición. París, 1913, vol. I, pp. 491-602.

H. J. Laski, "Machiavelli and the Present Time", en *The Dangers of Obedience and Other Essays*. Nueva York, 1930.

John Morley, *Machiavelli*. The Romanes Lecture, 1897. Londres, 1897.

D. Erskine Muir, *Machiavelli and His Times*. Londres, 1936.

Giuseppe Prezzolini, *Nicolo Machiavelli, the Florentine*, trad. inglesa de Ralph Roeder. Nueva York, 1928.

Jeffrey Pulver, *Machiavelli: The Man, His Work, and His Times*. Londres, 1937.

P. Villari, *The Life and Times of Niccolò Machiavelli*, trad. inglesa de Linda Villari, 2 vols., edición revisada. Londres, 1892.

J. H. Whitfield, *Machiavelli*. Oxford, 1947.

XVIII. LOS PRIMEROS REFORMADORES PROTESTANTES

La Reforma protestante mezcló la teoría política con diferencias de credo religioso y con problemas de dogma teológico más íntimamente de lo que habían estado aún en la Edad Media. Empero, no existe una fórmula sencilla que exprese esa relación. En todas partes se defendieron teorías políticas con argumentos teológicos y se hicieron alianzas políticas en nombre de la verdad religiosa. Pero en ninguna hubo un partido religioso, católico o protestante, que relacionase realmente sus convicciones políticas con la teología por él profesada. Las razones de ello son evidentes. Lo mismo los católicos que los protestantes y todas las subdivisiones de estos últimos, se basaban en la misma herencia cristiana y el mismo cuerpo de experiencia política europea. Los eruditos de todas las iglesias tenían el mismo fondo común de ideas, un cuerpo de pensamiento rico y variado que les había llegado, sin solución de continuidad, desde el siglo XI y que encarnaba una tradición que le enlazaba con la Antigüedad. La dependencia lógica de cualquier parte de esa tradición política respecto de un sistema teológico determinado era muy laxa, como lo había sido siempre durante la Edad Media. Los protestantes podían seleccionar, como lo habían hecho siempre los católicos, la parte que les conviniera con arreglo a sus finalidades y circunstancias. En consecuencia, la Reforma protestante no produjo nada semejante a una teoría política católica, ni siquiera produjo una teoría anglicana, presbiteriana o luterana que tuviese una íntima dependencia respecto de las teologías de esas iglesias protestantes. Si se le daban tiempo y una relación estable con el gobierno, cualquier grupo podía seleccionar una doctrina política más o menos coherente, adecuada a su situación y relativamente característica de las creencias de sus miembros (aunque siempre con excepciones individuales). Pero la semejanza de convicciones políticas dependía más de las circunstancias que de la teología, y las diferencias políticas fueron más bien resultado de las diversas situaciones en que se encontraron las iglesias que de las diferencias teológicas. Por ello podía ocurrir que un anglicano, un luterano y un católico galicano estuviesen mucho más acordes con respecto a la doctrina del derecho divino de los reyes que en materia de teología, y que coincidieran también en considerar como enemigos públicos tanto a los calvinistas como a los jesuitas. Pese a que hubo grupos religiosos que construyeron teorías típicas, una clasificación de las teorías políticas no podría corresponder nunca a una clasificación de las confesiones religiosas.

Para los protestantes, la mera ruptura de relaciones con la iglesia de Roma no resolvió en ningún caso ninguna de las dificultades intrínsecas que habían surgido en la Edad Media en relación con la interferencia del clero en la política o la interferencia del poder secular en la religión. Su forma cambió, pero a la vez se intensificaron, ya que, por el momento, la religión dependía en mayor grado que en ningún momento anterior de la política y estaba más relacionada con ella. Además, la relación entre iglesia y estado varió con la situación política y religiosa de cada país. Las concepciones corrientes de la iglesia y de la religión cambiaron con mucha mayor lentitud de la que permitían los hechos, y los resultados conseguidos no se aproximaron nunca a lo que se había intentado alcanzar. Así, por ejemplo, se quebrantó de modo permanente la unidad de la iglesia, de tal modo que, en vez de una iglesia, hubo un número creciente de iglesias, pero transcurrió un siglo antes de que los protestantes liberales pudieran percibir claramente este hecho. Perduró la concepción de una sola iglesia como guardián de la única verdad revelada, y el hecho de que el protestantismo reemplazase la auto-

ridad de la jerarquía por la infalibilidad de la Escritura no hizo que las iglesias reformadas fuesen menos autoritarias. Todo el mundo suponía, con lo que hoy nos parece una ingenuidad increíble, que era posible y aun seguro llegar a un acuerdo acerca de la verdad religiosa, con sólo eliminar la ceguera, o más frecuentemente, la maldad de los adversarios. Con excepción de un puñado de escritores, no se planteaba el problema de la tolerancia religiosa. Los eclesiásticos creían por lo general que la autoridad pública debía mantener la doctrina pura, y los estadistas, con la misma generalidad, estimaban que la unidad de religión constituía una condición indispensable para el mantenimiento del orden público. Allí donde se cortó el dominio de la iglesia de Roma, el mantenimiento de la fe quedó a cargo de las autoridades civiles, ya que nadie más que ellas podía encargarse de tal tarea. La decisión acerca de lo que debiera considerarse como doctrina pura pasó en gran parte a los gobernantes seculares. Cuando esto se intentó honradamente, el gobierno quedó encargado de la imposible tarea de decidir qué constituía la verdad religiosa, y cuando no se intentaba honradamente, los políticos se encontraron con una infinidad de ríos revueltos en que pescar.

LA OBEDIENCIA PASIVA Y EL DERECHO DE RESISTENCIA

Así, pues, la Reforma, junto con las controversias sectarias a que dio lugar, aceleró en conjunto la tendencia, ya existente, a aumentar y consolidar el poder de las monarquías. El hecho de que fracasase el intento de reformar la iglesia mediante un concilio general significó la imposibilidad de llevar a cabo con éxito una reforma, a menos que se pudiera contar con el apoyo, o incluso la fuerza, de los gobernantes seculares. Martín Lutero descubrió pronto que el éxito de la Reforma de Alemania dependía de la posibilidad de obtener la ayuda de los príncipes. En Inglaterra, la Reforma la llevó a cabo el poder, ya casi absoluto de Enrique VIII, y su consecuencia inmediata fue robustecer aún más el poder real. En términos generales, puede decirse que, a medida que las controversias se extendían, el rey quedaba en toda Europa como único punto alrededor del cual pudiera realizarse la unidad nacional. Esto es especialmente cierto de Francia en la última parte del siglo XVI. Puede afirmarse sin mucha exageración que en todas partes el éxito correspondió al partido religioso que resultaba aliado de una política interna vigorosa. En Inglaterra y en Alemania del Norte el protestantismo estuvo al lado de los príncipes. En Francia y en España estuvo aliado con movimientos particularistas de la nobleza, las provincias o las ciudades, con el resultado de que la religión nacional siguió siendo la católica. Así, pues, quienquiera que fuese el perdidoso, los reyes ganaron, y la monarquía absoluta, que no tuvo su origen en la Reforma y que no estaba más naturalmente relacionada con una forma de creencia religiosa que con otra, fue en primera instancia su principal beneficiario político.

Este efecto se vio aumentado por el hecho de que los grupos reformistas más poderosos se sentían continuamente obligados a hacer la guerra en dos frentes. Tenían, desde luego, que luchar contra el papa, y a este fin utilizaban todos los principios y argumentos que habían llegado a ser patrimonio común de los dos siglos transcurridos desde Guillermo de Occam. Pero los principales reformistas protestantes, aún más que los católicos, se sentían obligados a distinguirse de modo tajante de los movimientos más oscuros y radicales de reforma religiosa y social que formaron la "franja lunática" del protestantismo. Movimientos de este tipo, que habían estado hirviendo a fuego lento bajo la superficie durante

varios siglos, aparecieron inmediatamente a la luz en cuanto comenzó a estar agitado el orden estable. La burguesía en auge del siglo XVI temía y odiaba a los anabaptistas y a las revueltas de los campesinos de modo más feroz y con más nerviosismo que ha temido a disturbios proletarios semejantes de época posterior. Tales movimientos fueron reprimidos con salvaje crueldad, que recibió la bendición tanto de Lutero como de Calvino. La monarquía no sólo recibió el apoyo de la creciente clase media, sino que, también por esta razón, los reformadores religiosos se arrojaron completamente en brazos de los príncipes. De este modo, la Reforma se unió a las fuerzas económicas ya existentes para hacer del gobierno regio, investido de poder absoluto en el interior y con manos libres en la política exterior, la forma típica del estado europeo.

Sin embargo, el protestantismo produjo a la vez otro resultado que, a la larga, tendía a operar en dirección opuesta. En la mayor parte de los países del norte de Europa produjo minorías religiosas relativamente fuertes, que constituían grupos demasiado numerosos para que se les pudiese coaccionar sin poner en peligro el orden público, y que estaban tan decididos como el partido que se encontraba en el poder a conseguir para su propia fe los beneficios derivados de la categoría de religión oficial. Cada uno de esos grupos era, por razones evidentes, una fuente potencial de desorden, y todas las diferencias religiosas eran a la vez un problema político. Sólo lentamente y bajo la presión de las circunstancias, que no permitían otra solución, surgió una política de tolerancia religiosa, a medida que se iba descubriendo que era posible una común lealtad política para gentes de distintas religiones. Entre tanto la amalgama de religión y política era completa. El respaldo a los gobernantes se convirtió en un artículo primordial de la fe religiosa, en tanto que la defensa de un credo religioso se consideraba como un ataque contra un gobernante de diferente creencia y a menudo lo era en realidad. La causa de la reforma religiosa, al menos por parte de un grupo disidente de la iglesia oficial, implicaba no sólo el derecho a disentir del gobierno que se encontrase en el poder, sino posiblemente también el derecho a resistirle en interés de aquello que los disidentes consideraban honradamente como la verdadera religión. En los siglos XIV y XV los reformistas habían sostenido el derecho de resistir a un papa herético. En el siglo XVI tenían que pretender el derecho a resistir a los reyes herejes que, más que el papa, estaban en aquel momento "devastando la iglesia". El problema seguía siendo la reforma religiosa, pero era un problema por lo menos tan político como religioso.

Por este motivo, el punto más controvertido de la filosofía política pasó a ser el de si los súbditos tienen derecho a resistir a sus gobernantes —desde luego por razones que se suponía buenas, relacionadas, por lo general, con el mantenimiento de la sana doctrina cristiana— o si tenían una obligación de obediencia pasiva de tal tipo que la resistencia fuera en todos los casos mala. Esta última opinión se convirtió en la teoría modernizada del derecho divino monárquico, ya que la obediencia pasiva a cualquier forma de gobierno que no fuese una monarquía era un problema puramente académico. Por otra parte, el derecho a resistir tenía su mejor defensa en la hipótesis de que los reyes derivan su poder del pueblo y pueden ser llamados a cuentas por él, si hay razón suficiente para ello. En consecuencia, estos dos tipos de teoría vinieron a prevalecer en el siglo XVI y a ser considerados como antitéticos, cosa que en realidad eran, dadas las consecuencias que cada uno de ellos tenía que comportar. Durante algún tiempo, ambas doctrinas fueron igualmente teológicas, aunque resultó más fácil separar de la teología la teoría de los derechos populares que la del derecho divino.

Evidentemente ninguna de las teorías era en sí nueva, aunque ambas eran más o menos nuevas en relación con los usos a que ahora se las dedicaba. La creencia de que la obediencia cívica era una virtud cristiana ordenada por Dios, era tan antigua como San Pablo. Ningún cristiano había dudado nunca de que en cierto sentido las potestades que son, de Dios son ordenadas, y en sí esto no implicaba la negación de la idea de que también en cierto sentido el poder deriva del pueblo. Aunque hubiera algún escritor medieval, siguiendo la tradición de Gregorio Magno, que se aproximase ocasionalmente a la doctrina de la obediencia pasiva, esto no era creencia común, como llegó a ser en los siglos XVI y XVII. Por otra parte, la teoría general de que la autoridad política deriva del pueblo no había sido en ningún sentido específico una defensa del derecho de resistencia. La especialización de las dos teorías, que se convirtieron en monárquica y antimonárquica respectivamente, se produjo en el curso del siglo XVI.

MARTÍN LUTERO

Lo más interesante que hay que observar acerca de los primeros reformadores es que, en relación con el problema moral fundamental, tanto Lutero como Calvino se basaron en razones sustancialmente idénticas. Es decir, ambos sostuvieron la opinión de que la resistencia a los gobernantes es, en todos los casos, mala. Este hecho es notable dado el contraste que presentan las historias posteriores de las iglesias luterana y calvinista. Tanto en Escocia como en Francia, es a los calvinistas a quienes se debe en gran parte el desarrollo y la difusión de la teoría de que la resistencia política está justificada como medio de reforma religiosa. Fue John Knox —jefe de una reforma que en Escocia tenía que triunfar por la fuerza popular frente a un partido de la corte inconmoviblemente católico— el primero en apartarse en este importante punto de la enseñanza del propio Calvino. Las circunstancias en que se encontraron los calvinistas franceses les llevaron a una posición semejante. Por otra parte, el estado de cosas en la Alemania del Norte tendió a hacer de la obediencia pasiva una parte permanente de la doctrina de la iglesia luterana.

Este resultado comporta una cierta ironía histórica. Por lo que hace a sus respectivos temperamentos, Lutero simpatizaba en grado mucho mayor que Calvino con la causa de la libertad personal. Se inclinaba a desechar la coacción en cuestiones de creencia, y en realidad ésta era la única posición congruente con su idea de la experiencia religiosa.

> Nunca es posible impedir la herejía mediante la fuerza. Para ello se necesita otro instrumento, pues se trata de una disputa y un conflicto que no pueden resolverse por la espada. La palabra de Dios tiene que luchar aquí. Si ella no lo consigue, el poder temporal no zanjará nunca la cuestión, aunque llene el mundo de sangre.[1]

En efecto, para Lutero la sustancia de la religión consistía en una experiencia íntima, esencialmente mística e incomunicable, en tanto que sus formas externas y los servicios del clero no son sino una ayuda a un obstáculo para alcanzar esa meta. Tal era el significado de su doctrina de la justificación por la fe y "el sacerdocio universal de todos los cristianos". Es evidente que la fuerza constituye un medio por completo inadecuado para fomentar la religión así entendida.

1 "Sobre la autoridad secular", 1523; Werke, edición de Weimar, vol. XI, p. 268.

Los antecedentes de todas las ideas de Lutero acerca de la iglesia y el estado habían sido corrientes desde el siglo XIV. Las acusaciones que formuló contra la iglesia de Roma —el lujo y la mala vida de la corte romana, la corriente de ingresos eclesiásticos de origen alemán que iba a parar a Roma, la preferencia dada en las iglesias alemanas a los prelados extranjeros, la corrupción de los tribunales pontificios y la venta de indulgencias— se referían todas ellas a agravios antiguos. La base de su argumentación contra el papa y la jerarquía era precisamente el principio difundido por la controversia conciliar de que la iglesia es "la asamblea de todos los creyentes en Cristo que existen sobre la tierra". Su ataque contra los privilegios e inmunidades especiales del clero siguió las mismas líneas de las argumentaciones antipapistas más antiguas: las diferencias de rango son meras conveniencias administrativas, y todos los hombres, tanto laicos como clérigos, son útiles a la comunidad. De ahí que no haya razón válida para que los clérigos no sean responsables en asuntos temporales del mismo modo que lo son los seglares.

> Es intolerable que la ley espiritual tenga en una estima tan alta la libertad, la vida y la propiedad del clero como si los seglares no fuesen buenos cristianos espirituales o no fuesen igualmente miembros de la iglesia.[2]

Sin embargo, aunque Lutero era por temperamento enemigo de la coacción religiosa y aunque opuso el sacerdocio universal de todos los cristianos al derecho canónico y al orden sacerdotal, no fue capaz de concebir que la religión pudiera prescindir por entero de la disciplina y la autoridad eclesiásticas. No de buen grado, pero no por ello con menor seguridad, se vio llevado a la conclusión de que hay que reprimir la herejía y de que debe impedirse la enseñanza de las doctrinas heréticas. A pesar de sus inclinaciones, esta conclusión llevaba derechamente a la coacción, y como la iglesia no había podido corregir sus propios defectos, la esperanza de una iglesia purificada tenía que estar en los gobernantes seculares.

> Por esto sería lo mejor, y es el único remedio que queda, que los reyes, los príncipes, la nobleza, las ciudades y las comunidades comenzasen y abriesen un camino a la reforma, de tal modo que los obispos y el clero, que ahora tienen miedo, tendrían razón para seguirla.[3]

Lutero seguía adherido, es cierto, al antiguo subterfugio de que esto era un remedio temporal para hacer frente a una situación extraordinaria. Reyes y príncipes —dice— son "obispos por necesidad". Pero el resultado práctico de su ruptura con Roma fue que el gobierno secular se convirtió en agente de la reforma y en árbitro efectivo de lo que ésta debiera ser. Ciertamente nada estaba más lejos de su intención que hacer del gobierno juez de la herejía, pero en la realidad el poder que impone es también el que define. Así, pues, Lutero contribuyó en realidad a crear una iglesia nacional, cosa que habría considerado, sin duda, como una monstruosidad religiosa.

Una vez que el éxito de la reforma propugnada por Lutero quedó en manos de los príncipes, era fácil prever la conclusión de que aquél habría de adherirse a la opinión de que los súbditos tienen respecto a sus gobernantes un deber de obediencia pasiva. A pesar de su propia independencia de juicio y de su auténtico amor por la libertad religiosa, la adopción de este punto de vista no le costó probablemente nada por lo que hace a sus convicciones políticas. En realidad, la

[2] "A la nobleza de la nación alemana", 1520 (trad. ingl. de Wace y Buchheim); *Werke*, volumen VI, p. 410.

[3] "Sobre las buenas obras", 1520 (trad. ingl. de W. A. Lambert); *Werke*, vol. VI, p. 258.

política le interesaba poco, salvo cuando los acontecimientos le obligaban a parar mientes en ella, y sentía, por temperamento, un gran respeto por la autoridad civil; siempre se opuso de modo decidido a la presión política ejercida mediante la sedición y la violencia. Lutero no tenía gran respeto por las personas —en una ocasión dijo que los gobernantes eran "por lo general los mayores estúpidos y los peores bribones de la tierra"—, pero sí lo tenía, y muy profundo, por las magistraturas en cuanto tales y no tenía ninguna confianza en las masas de la humanidad.

> Los príncipes de este mundo son dioses, el vulgo es Satán, por intermedio de quien Dios obra a veces lo que en otras ocasiones realiza directamente a través de Satán, esto es, hace la rebelión como castigo de los pecados del pueblo.
>
> Prefiero soportar a un príncipe que obra mal antes que a un pueblo que obra bien.[4]

Como podría esperarse, su afirmación del deber de obediencia pasiva es todo lo vigorosa posible:

> No es de ningún modo propio de un cristiano alzarse contra su gobierno, tanto si actúa justamente como en caso contrario.
>
> No hay mejores obras que obedecer y servir a todos los que están colocados por encima de nosotros como superiores. Por esta razón también, la desobediencia es un pecado mayor que el asesinato, la lujuria, el robo y la deshonestidad y todo lo que éstos puedan abarcar.[5]

Es cierto que en este particular, como en otros, Lutero no presenta gran consistencia lógica; sus opiniones políticas estaban demasiado regidas por las circunstancias, y la obediencia pasiva no dejaba de tener sus dificultades. Los mismos príncipes de los que dependía eran, jurídicamente al menos, súbditos del emperador. En esta contingencia se vio obligado a conceder que se podía resistir al emperador cuando éste se excediera de su autoridad imperial, lo que era claramente incompatible con el principio general de la obediencia pasiva. Sin embargo, el poder real del emperador sobre los príncipes era lo bastante vago para que la discrepancia tuviera poca importancia práctica. El peso de la autoridad de Lutero estaba de modo enteramente definido al lado de la doctrina de que la resistencia a la autoridad civil es en todas las circunstancias moralmente mala.

El resultado del luteranismo fue, en conjunto, totalmente distinto de lo que había tratado de conseguir Lutero. Más liberal, al menos por inclinación, en materia religiosa, que Calvino, instituyó las iglesias de estado luteranas, dominadas por las fuerzas políticas y casi podría decirse que ramas del estado. La destrucción de la iglesia universal, la supresión de sus instituciones monásticas y de las corporaciones eclesiásticas y la abrogación del derecho canónico, eliminaron los frenos más fuertes que había tenido el poder secular en la Edad Media. La insistencia puesta por Lutero en el carácter puramente íntimo de la experiencia religiosa inculcó una actitud quietista y de aquiescencia al poder terreno. La religión ganó acaso en espiritualidad, pero el estado ganó, sin duda, en poder. El carácter sumiso de las iglesias luteranas, con un cierto tinte de misticismo, presenta un marcado contraste con el tipo de religión que se desarrolló en las iglesias calvinistas, en las cuales la actividad mundana y aun el éxito terreno figuraban como deberes cristianos.

[4] Citado por Preserved Smith, *The Age of the Reformation* (1920), pp. 594 s.
[5] "Sobre las buenas obras" (trad. ingl. de W. A. Lambert); *Werke*, vol. VI, p. 250.

EL CALVINISMO Y EL PODER DE LA IGLESIA

Las iglesias calvinistas de Holanda, Escocia y Norteamérica fueron el principal medio a través del cual se extendió a la Europa occidental la justificación de la resistencia. La diferencia no estribaba en modo alguno en la intención primordial del propio Calvino; en realidad éste creía en el deber de obediencia pasiva con el mismo vigor que Lutero y su carácter era mucho más legalista y autoritario que el del reformador alemán. En la medida en que la diferencia tiene algo que ver con la teología calvinista, la relación es indirecta y en otras circunstancias hubiera podido dar por resultado una historia muy distinta. El hecho decisivo fue que el calvinismo, especialmente en Francia y en Escocia, se encontraba en oposición a unos gobiernos a los que prácticamente no tenía ninguna posibilidad de convertir ni someter a su dominio. Por esta razón los partidarios de Calvino dejaron que se fuesen perdiendo las vigorosas declaraciones de aquél acerca de la maldad de la resistencia —bastante naturales en Ginebra y aun en Francia mientras hubo alguna esperanza de que la Reforma tuviera éxito en este país— y las sustituyeron por una doctrina que tenía efectos diametralmente opuestos. Los primeros pasos dados por John Knox en esta dirección hicieron uso de ciertas afirmaciones secundarias contenidas en la doctrina de Calvino, pero esas afirmaciones no tenían que llevar necesaria e ineludiblemente a un cambio de posición de tales características.

En su forma inicial, el calvinismo no sólo incluía en su doctrina una condena de la resistencia, sino que carecía de toda inclinación al liberalismo, el constitucionalismo o los principios representativos. Donde tuvo campo libre se convirtió —y ello es característico— en una teocracia, una especie de oligarquía mantenida por una alianza del clero y la nobleza de segundo orden, de la que estaba excluida la masa del pueblo y que, en general, fue antiliberal, opresora y reaccionaria. Tal fue la naturaleza del gobierno del propio Calvino en Ginebra y del gobierno puritano en Massachusetts. Es cierto que Calvino se oponía en principio a combinar el estado y la iglesia. Por este motivo rompió con la reforma implantada por Zwinglio en Zurich; y los calvinistas continuaron, por lo general —por ejemplo, en Inglaterra— oponiéndose a una unión como la resultante de admitir que el rey fuese el jefe de una iglesia nacional. Sin embargo, la razón de que así ocurriera no era el deseo de que el estado estuviese libre de influencias clericales, sino precisamente lo contrario. La iglesia tiene que estar en libertad de fijar sus cánones de doctrina y moral y debe tener el pleno apoyo del poder secular para imponer su disciplina a los recalcitrantes. En Ginebra, la excomunión privaba al ciudadano excomulgado del derecho a desempeñar cargos públicos, y en Massachusetts los derechos políticos estaban limitados a los miembros de la iglesia. A este respecto, la teoría de la iglesia de Calvino estaba más adentro del espíritu del eclesiasticismo medieval extremo que la sostenida por los católicos nacionalistas. Esta es la razón de que, para los miembros de las iglesias nacionales, calvinista y jesuita pareciesen como dos nombres de la misma cosa. Ambos defendieron la primacía y la independencia de la autoridad espiritual y el uso del poder secular para poner en práctica los juicios de aquélla en materia de ortodoxia y disciplina moral. En la práctica, dondequiera que ello fue posible, el gobierno calvinista colocó las dos espadas de la tradición cristiana en la iglesia y dio la dirección de la autoridad secular al clero en vez de atribuírsela a los gobernantes seculares. Era probable que el resultado fuese un intolerable gobierno de los santos: una regulación meticulosa de los asuntos más privados, fundada en un espionaje universal, con una tenue dis-

tinción entre el mantenimiento del orden público, la censura de la moral privada y la conservación de la verdadera doctrina y el culto adecuado.

No dejaron de tener conexión con estos resultados prácticos las doctrinas características de la teología calvinista —la elección y la predestinación—. La creencia en que los hombres no se salvan por sus propios méritos sino por libre obra de la gracia de Dios puede parecer, a primera vista, descorazonadora de todo esfuerzo humano. En la práctica tuvo precisamente el efecto contrario. El calvinismo carecía casi por entero de todo rastro del misticismo y el quietismo que colorean la idea luterana de la experiencia religiosa. La ética calvinista era esencialmente una ética de acción. Y en realidad ¿qué mejor motivo puede haber para una actividad incesante —para acerar la voluntad y, caso necesario, para endurecer el corazón— que una convicción sentida con toda el alma de que un hombre es el instrumento escogido de la voluntad de Dios? La teoría calvinista de la predestinación no tenía nada en común con la moderna concepción de la causalidad universal. Era más bien una creencia en un sistema cósmico de disciplina cuasi-militar. Por ello, Calvino agotó el vocabulario del derecho romano para describir la soberanía de Dios sobre el mundo y sobre el hombre. Su moral enseñaba no tanto el amor hacia los semejantes como el dominio de sí mismo, la disciplina y el respeto por los camaradas en la batalla de la vida, virtudes que pasaron a ser las virtudes morales soberanas del puritanismo. Fue esta ética la que hizo de las iglesias calvinistas la parte especialmente militante del protestantismo. El dogma de la elección de gracia se adaptaba del mejor modo posible al carácter autocrático del reformador moral que se fija a sí mismo la tarea de luchar contra la masa no regenerada de la humanidad.

La doctrina de la predestinación equivalía a dar a los santos el derecho a gobernar. Falto de la inclinación que tenía Lutero hacia la experiencia religiosa mística, Calvino atribuía en cierto sentido mayor valor a las instituciones seculares, que para Lutero sólo tenían importancia mundana. Ello no implicaba la independencia de la iglesia, sino lo contrario: figuran entre los "medios externos de salvación". De ahí que el primer deber del gobierno sea mantener puro el culto de Dios y desterrar la idolatría, el sacrilegio, la blasfemia y la herejía. A este respecto, la importancia que atribuye Calvino a las finalidades para las cuales existe el poder secular es muy importante para entender su concepción.

> El propósito del gobierno temporal, mientras vivimos entre los hombres, es fomentar y apoyar el culto externo de Dios, defender la doctrina pura y la posición de la iglesia, conformar nuestras vidas a la sociedad humana, moldear nuestra conducta con arreglo a la justicia civil, armonizarnos con nuestros semejantes y mantener la paz y la tranquilidad comunes.[6]

Es cierto que Calvino reiteró la antigua concepción cristiana de que no puede obligarse a nadie a que crea en la verdadera religión, pero prácticamente no puso ningún límite al deber del estado de imponer la conformidad exterior.

Así, pues, el calvinismo aspiraba primordialmente a la censura en materia de moral y la disciplina en materia de doctrina; ello era importante por el poder e influencia que daba al clero. El hecho es tanto más de destacar por cuanto que fue más allá que otras iglesias protestantes en su oposición al ceremonialismo y también porque la forma calvinista de gobierno eclesiástico incluye la representación de la congregación por *elders* * seglares. Esta última práctica era un medio

[6] *Institutio christiande religionis*, IV, xx, 2.

* En las iglesias presbiterianas se denomina *elders* (decanos) a los seglares que, junto con el ministro, componen la asamblea llamada *session* y dirigen los asuntos de la iglesia. [T.]

eficaz de aplicar la censura; pero no tenía la intención de introducir la democracia en la iglesia ni de contrarrestar la influencia del clero, ni lo hizo así en las primeras formas del calvinismo. En teoría, el poder de la iglesia residía en todo el cuerpo cristiano, y en Ginebra ese poder lo ejercía un consistorio compuesto del clero y de doce decanos seglares elegidos nominalmente por la corporación municipal. En realidad, el poder del clero era prácticamente ilimitado y el sistema sólo era representativo en el vago sentido de que se suponía que el consistorio ejercía una autoridad perteneciente a toda la iglesia. En un principio, los *elders* no eran en sentido específico representantes de la congregación, como llegaron a serlo más tarde cuando las iglesias presbiterianas adoptaron un plan de elección, y no había autonomía en las reuniones de la iglesia al modo como existió posteriormente en las organizaciones congregacionalistas.

Sin embargo, es enteramente cierto que en Escocia el calvinismo dio realidad al principio de representación en una forma que tuvo importancia política. La asamblea general de la iglesia escocesa, junto con sus "presbiterios" * y sínodos provinciales, era mucho más representativa de la generalidad de la nación que el parlamento escocés, el cual había seguido conservando una estructura feudal. En Escocia la Reforma fue ante todo un movimiento popular y nacional dirigido contra una corte y una nobleza católicas, íntimamente ligadas con Francia, pero ello no ocurrió así porque el calvinismo en su forma original postulase los derechos del pueblo o la representación popular. Desde el punto de vista político no implicaba nada semejante y la intervención de los *elders* seglares en el gobierno eclesiástico sólo llegó a tener esas características cuando las circunstancias produjeron tal resultado.

En la medida en que el calvinismo tenía alguna tendencia contraria al poder monárquico, tal cosa era consecuencia de una cualidad negativa y no positiva. Era probablemente cierto —y sin duda a fines del siglo XVI se creía así— que el calvinismo no constituía una forma de gobierno eclesiástico recomendable para una iglesia nacional de la que el monarca fuese el jefe temporal. La razón esencial de ello consistía en el hecho, ya señalado, de que el calvinismo aceptaba el principio postulado por Hildebrando de que la autoridad espiritual es superior a la secular, y tendía, por ende, a hacer al clero independiente del jefe temporal de una iglesia de estado. La diferencia entre calvinismo y catolicismo a este respecto estriba en el hecho de que aquél hacía autónoma a la iglesia —incluyendo en ella al clero y a los seglares—, en vez de concentrar el poder espiritual en los obispos. En las iglesias nacionales los obispos, una vez separados de Roma, fueron los instrumentos más aptos para administrar en la iglesia el gobierno regio, y por ello el episcopalismo pasó a ser la forma natural de gobierno de las iglesias nacionales. Ésta fue la razón del vigoroso aforismo de Jacobo I: "si no hay obispo, no hay rey", que se basaba en una larga y dura experiencia de los "presbiterios" calvinistas. Así, pues, en este sentido el calvinismo estaba predestinado a ser la forma de gobierno eclesiástico defendida por los partidos de oposición. No era intrínsecamente popular y ciertamente no tenía la intención de ser antimonárquico, pero era nomonárquico en el sentido de que la monarquía tenía siempre a su disposición formas de gobierno eclesiástico más favorables para ella.

* En el sistema presbiteriano se llama *presbytery* a unas asambleas de presbíteros y *elders*, compuestas de todos los ministros y uno o más *elders* de cada parroquia o congregación. Constituye la asamblea superior a la *session* e inferior al sínodo. [T.]

CALVINO Y LA OBEDIENCIA PASIVA

La más importante, con mucho, de las opiniones específicamente políticas de Calvino, al menos por lo que se refiere a su propia época y lugar, es su vigorosa y, en conjunto, congruente afirmación del deber de obediencia pasiva, con respecto al cual estaba de completo acuerdo con Lutero. Como el poder secular es el medio externo de salvación, la posición del magistrado es, dice, honorabilísima; es el vicario de Dios y la resistencia que se le oponga es resistencia opuesta a Dios. Disputar acerca de cuál sea la mejor condición del estado es, para el ciudadano privado que no tiene el deber de gobernar, asunto vano. Si hay algo que exija ser corregido debe señalárselo a su superior y no poner manos a la obra. No debe hacer nada sin mandato del superior. El mal gobernante, que es un castigo divino que sufre el pueblo por sus pecados, merece la sumisión incondicional de sus súbditos en grado no menor que el bueno, ya que la sumisión no se debe a la persona sino a la magistratura y ésta tiene una majestad inviolable. Es cierto que Calvino, como prácticamente todos los escritores que en el siglo XVI defendieron el derecho divino de los reyes, expresó opiniones vigorosas respecto a los deberes de los gobernantes para con sus súbditos. La ley inmutable de Dios obliga tanto a los reyes como a los súbditos, y el mal gobernante es culpable de sedición contra Dios. Como más adelante Locke, sostuvo que la ley civil no hace sino fijar una pena para lo intrínsecamente malo. Pero el castigo de un magistrado que incumple sus deberes compete a Dios y no a sus súbditos. Era natural que Calvino adoptase esa posición, tanto como consecuencia de su propio poder en Ginebra, como porque todavía tenía la esperanza de que el protestantismo calvinista pudiese convertirse en religión de los reyes de Francia.

En la teoría de la resistencia política de Calvino hay un aspecto que en sus escritos tiene poca importancia y que fue desarrollado ampliamente por algunos de sus discípulos. Señalaba Calvino que hay constituciones en las que ciertos "magistrados inferiores" tienen el deber de resistir a la tiranía del jefe del estado y de proteger al pueblo contra él.[7] Pensaba, sin duda, en cargos como los tribunos de la plebe en la antigua Roma. En caso de que una constitución tenga magistrados inferiores de ese tipo, el derecho a resistir deriva de Dios; pero no es en ningún sentido un derecho general del pueblo a resistir. En tales casos el poder soberano es conjunto y uno de los que participan en él tiene el deber de impedir el abuso de otro. Esta teoría del magistrado inferior adquirió para ciertos calvinistas una importancia desproporcionada respecto a la que le había atribuido Calvino. Una vez abandonada la doctrina de la obediencia pasiva, como ocurrió primero en Escocia y después en Francia, el derecho a resistir no residía por lo general en personas privadas sino en los magistrados inferiores o "guías naturales" del pueblo. La teoría constituyó una mitigación aristocrática de la doctrina general de los derechos naturales inherentes al pueblo. La obligación del gobernante de actuar con arreglo al derecho es una obligación para con Dios y no con respecto al pueblo; el poder de aquél está limitado por la ley de Dios y no por los derechos del pueblo; y si en una determinada constitución hay un derecho a resistir al magistrado principal, también deriva de Dios y no del pueblo.

El hecho de que las convicciones políticas de Calvino fuesen más bien aristocráticas que monárquicas no tiene sino una importancia secundaria. En su sistema no había lugar sino para un rey, a saber, Dios mismo. Por ello pudo presentar la

[7] *Institutio*, IV, xx, 31.

selección de un hombre o una familia para ocupar el poder político como *lèse-majesté* contra la divina realeza. Esta opinión se reforzaba probablemente por una preferencia intelectual, basada en los estudios humanistas, hacia la antigua república aristocrática. Esa preferencia puede verse muy claramente en la *Institutio*. Calvino reproduce, tomándolo de Polibio, el antiguo argumento en favor de la forma mixta de gobierno. Su crítica de la monarquía hereditaria recuerda a Cicerón, y sus críticas de la democracia son tan severas como las de Platón. Nada puede superar el desprecio expresado al hablar de los anabaptistas como gentes "que viven en promiscuidad, como ratas en la paja". La tendencia de las opiniones políticas y sociales de Calvino era marcadamente aristocrática, y esa nota perduró en términos generales en todo el calvinismo, salvo en algunas de las sectas izquierdistas que la transformaron.

En sus aspectos principales la teoría política de Calvino era una estructura un tanto inestable, no precisamente porque fuese ilógica, sino porque era fácil que fuese presa de las circunstancias. Por una parte subrayaba la maldad de toda resistencia a la autoridad constituida, pero por otra, su principio fundamental era el derecho de la iglesia a declarar la verdadera doctrina y a ejercer una censura universal con el apoyo del poder secular. En consecuencia, podía predecirse sin temor a equivocación que una iglesia calvinista, que existiese en un estado cuyos gobernantes se negaran a admitir la verdad de su doctrina y a imponer su disciplina, había de abandonar el deber de obediencia para afirmar el derecho a la resistencia. Al menos, era de esperar tal resultado dondequiera que hubiese pocas probabilidades de convertir al gobierno y cierta posibilidad de conseguirlo mediante la resistencia. Tal fue la situación en que se encontraron los calvinistas a fines del siglo XVI, tanto en Escocia como en Francia.

JOHN KNOX

El cambio de posición lo realizó primeramente John Knox, y ello no se debió a ninguna especial originalidad de su parte, sino a la situación en que se encontraba colocado el protestantismo escocés. En 1558 Knox estaba desterrado y condenado a muerte por la jerarquía católica escocesa, pero seguía siendo jefe de un importante grupo protestante. La corona, debido a su alianza con Francia, era irremediablemente católica. Por ello podía esperar mucho de una política de resistencia y nada de cualquiera otra, y de hecho logró por aquel medio llevar a cabo la Reforma escocesa sólo dos años más tarde. En esa situación escribió su *Appellation* a la nobleza, a los estamentos y al estado llano escocés, afirmando que era deber de todo hombre, cualquiera que fuese su posición, tratar de que se enseñase la verdadera religión, y que quienes privan al pueblo del "alimento de sus almas, quiero decir, la Palabra viva de Dios", son reos de muerte.

En lo esencial, Knox no se apartó de los principios de Calvino. Dio por supuesta la verdad indiscutible de la versión calvinista de la doctrina cristiana, así como el deber de la iglesia de imponer su disciplina a todos los que no la acepten voluntariamente. Todo cristiano está obligado a hacer que esa doctrina y esa disciplina tengan el peso a que les da derecho su verdad. Hasta aquí Knox no es sino un reexpositor de Calvino. Pero en Escocia había un regente católico que gobernaba en nombre de una reina católica y que no sólo negaba la verdadera fe, sino que sostenía activamente la idolatría (esto es, el catolicismo). ¿Qué debía, en tal caso, hacer un verdadero creyente? Knox afirmó audazmente que era su deber corregir y reprimir cualquier cosa que hiciese un rey contra la palabra, el honor y

la gloria de Dios, y rechazó, en consecuencia, la doctrina calvinista de la obediencia pasiva.

> Porque ahora la cantilena común de todos los hombres es "debemos obedecer a nuestros reyes, tanto si son buenos como si son malos, pues Dios lo ha ordenado así". Pero horrible ha de ser la venganza que caerá sobre tales blasfemos del santo nombre y ordenanza de Dios. Pues no es menos blasfemia decir que Dios ha mandado que se obedezca a los reyes cuando ordenan la impiedad, que decir que Dios es, en su precepto, autor y mantenedor de toda iniquidad.
>
> El castigo de crímenes tales como la idolatría, la blasfemia y otros que tocan a la majestad de Dios, no corresponde a los reyes y gobernantes principales, sino también al cuerpo entero de ese pueblo y a cada uno de los miembros del mismo, según la profesión de cada cual y según aquella posibilidad y ocasión que Dios ofrece para vengar las injurias hechas a su gloria en cualquier momento en que la impiedad llegue a ser manifiestamente conocida.[8]

Tras de alguna de las afirmaciones de Knox parece encontrarse la presunción de que los reyes deben su poder a la elección y que, en consecuencia, son responsables ante el pueblo por el ejercicio de aquél,[9] pero ello es bastante vago y está sin desarrollar. Los puntos esenciales son: primero, que abandonó la creencia de Calvino en que la resistencia era mala siempre, y segundo, que defendió la resistencia como parte del deber de apoyar la reforma religiosa. Su posición se basa en el deber religioso, no en los derechos del pueblo, pero dio alas a las iglesias calvinistas que se encontraban en oposición al poder regio y justificó audazmente el uso de la rebelión. El siguiente paso se dio en Francia, donde la iniciación de las guerras religiosas volvió a poner a un partido calvinista en oposición a una monarquía católica. La teoría de que el poder regio deriva del pueblo y que quien lo ejerce es responsable ante éste, recibió aquí un desarrollo mucho más completo del que le dio Knox, aunque todavía con referencia muy concreta al problema religioso. Por lo tanto, el pleno desarrollo del calvinismo revolucionario o antimonárquico de Knox hay que buscarlo en una obra como la *Vindiciae contra tyrannos*.

BIBLIOGRAFÍA ESCOGIDA

J. W. Allen, *A History of Political Thought in the Sixteenth Century*, tercera edición. Londres, 1951, parte I.
M. E. Chenevière, *La pensée politique de Calvin*. Ginebra, 1937.
A. M. Fairbairn, "Calvin and the Reformed Church", en *Cambridge Modern History*, volumen II (1903), cap. XI.
F. J. C. Hearnshaw (ed.), *The Social and Political Ideas of Some Great Thinkers of the Renaissance and the Reformation*. Londres, 1925, caps. VII-VIII.
Winthrop S. Hudson, *John Ponet (1516?-1556): Advocate of Limited Monarchy*. Chicago, 1942.
T. M. Lindsay, "Luther", en *Cambridge Modern History*, vol. II (1903), cap. IV.
James Mackinnon, *Calvin and the Reformation*. Londres, 1936.
F. W. Maitland, "The Anglican Settlement and the Scottish Reformation", en *Cambridge Modern History*, vol. II (1903), cap. XVI.

[8] *Appellation*; *Works* (ed. de Laing), vol. IV, pp. 496, 501. Por extraño que parezca, esto se escribió en Ginebra. En el mismo año Christopher Goodman publicó opiniones semejantes a las de Knox en su *How Superior Powers ought to be Obeyed*. Es evidente que ambos habían colaborado. Véase J. W. Allen, *Political Thought in the Sixteenth Century* (1928), p. 110.

[9] *The Second Blast of the Trumpet* (1558).

J. T. NcNeill, *The History and Character of Calvinism*. Nueva York, 1954.
William A. Mueller, *Church and State in Luther and Calvin*. Nashville, Tenn., 1954.
Robert H. Murray, *The Political Consequences of the Reformation: Studies in Sixteenth-century Political Thought*. Londres, 1926.
Preserved Smith, *The Life and Letters of Martin Luther*, segunda edición. Boston, 1914.
Preserved Smith, *The Age of the Reformation*. Nueva York, 1920.
R. H. Tawney, *Religion and Raise of Capitalism*. Nueva York, 1926.
Ernst Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches*, trad. inglesa de Olive Wyon, 2 vols. Nueva York, 1949, cap. III.
L. H. Waring, *The Political Theories of Martin Luther*. Nueva York, 1910.
Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trad. inglesa de Talcott Parsons. Londres, 1930.
Sheldon S. Wolin, "Politics and Religion: Luther's Simplistic Imperative", en *American Political Scientific Review*, vol. L (1956), p. 24.

XIX. TEORÍAS MONÁRQUICAS Y ANTIMONÁRQUICAS

AL MORIR Calvino en 1564 estaban marcadas las trayectorias de las guerras religiosas que, como había dicho Lutero, iban a "llenar al mundo de sangre". En Alemania las divisiones territoriales hicieron de ellas una lucha entre príncipes, con el resultado de que no fue necesario plantear el problema fundamental de la libertad religiosa. En los Países Bajos tomaron la forma de rebelión contra un señor extranjero. En Inglaterra, como también en España, la supremacía del poder regio impidió, durante el siglo XVI, que estallase la guerra civil. Pero en Francia y en Escocia se produjo una lucha de facciones que puso en peligro la estabilidad nacional. Así, por ejemplo, en Francia, entre 1562 y 1598 hubo no menos de ocho guerras civiles, señaladas por atrocidades tales como las de la Noche de San Bartolomé y el uso despiadado del asesinato por ambos bandos. No sólo se interrumpió el gobierno ordenado, sino que hasta la propia civilización se vio amenazada. Por ello, en el siglo XVI, fue en Francia donde se escribió el capítulo más importante de la filosofía política. En este país aparecieron las principales corrientes de pensamiento que fueron desarrolladas posteriormente en las guerras civiles inglesas del siglo siguiente. Tanto la teoría del derecho del pueblo en cuanto defensa del derecho a resistir como la teoría del derecho divino de los reyes en cuanto baluarte de la unidad nacional, comenzaron su historia como teorías políticas modernas en Francia.

LAS GUERRAS DE RELIGIÓN EN FRANCIA

En los aspectos más generales, el desarrollo político fue semejante en Francia y en Inglaterra, aunque con diferencias muy importantes. En ambos países la nueva monarquía constituyó el primer órgano de unidad nacional y la fuente del gobierno centralizado, moderno. La tarea de la monarquía fue más fácil en Inglaterra, ya que la tradición de la independencia provincial y municipal era en conjunto más débil que en Francia, donde el poder real sólo logró prevalecer tras un periodo de guerra civil. Pero por otra parte no había en Francia una tradición parlamentaria tal como la que existía en Inglaterra. Aunque el poder del parlamento sufrió un eclipse temporal durante el periodo absolutista de los Tudor, acabó por prevalecer y establecerse como gobierno nacional. En Francia las diferencias de privilegios provinciales hacían imposible una constitución parlamentaria en escala nacional. Como consecuencia de los diferentes modos de producirse la unificación nacional en ambos países, surgieron diferencias características de pensamiento político. En Inglaterra, donde el poder regio no se vio seriamente amenazado en el siglo XVI, no se produjo por entonces una teoría del absolutismo regio, o soberanía completa del monarca; en cambio, en Francia esa teoría acabó por prevalecer a fines de aquel siglo. Cuando en el siglo XVII se desarrolló en Inglaterra la oposición al poder regio, el problema se planteó en forma de conflicto entre el rey y un parlamento nacional, forma que no podía adoptar en Francia. Por el contrario, la oposición al absolutismo regio fracasó en Francia en gran parte porque estaba aliada a un particularismo medieval que era incompatible con el gobierno nacional centralizado.

En Francia, y en realidad en todas partes, las diferencias de religión estaban inextricablemente entremezcladas con fuerzas políticas y económicas. A mediados del siglo XVI se había demostrado que el sistema centralizado de la monarquía francesa, que Maquiavelo admiraba como forma mejor de gobierno monárquico,

estaba sujeto a abusos tan serios que por el momento amenazaban con privar a la corona del apoyo de la alta clase media, de la que dependía en realidad su poder. Los abusos en materia de impuestos, lo lento e inseguro de la justicia y la venalidad de los funcionarios ejecutivos dependientes del monarca permitieron algo a lo que podría denominarse reacción. Los privilegios de las provincias, de la nobleza, de las ciudades más o menos autónomas y, en general, de las instituciones medievales amenazaron con debilitar las instituciones más característicamente modernas del gobierno regio centralizado. Ninguno de estos problemas era específicamente protestante o católico, pero ambos bandos religiosos los utilizaron según convenía a sus intereses. Sin embargo, la gran debilidad de los hugonotes consistió en que en la mayoría de los casos se encontraron del lado de los privilegios locales y en contra del rey. La tendencia permanente de la evolución política la muestra el hecho de que, pese a las debilidades personales de los monarcas, la corona salió fortalecida y no debilitada de las guerras civiles. A la larga derrotó a la reacción y a la revolución y hacia el final del siglo XVI llegó a ser posible una centralización eficaz bajo el predominio de una teoría de absolutismo regio. Por lo que hace a la religión, ello significó el triunfo de lo que podría denominarse catolicismo nacional frente a las pretensiones ultramontanas del papado defendidas por los jesuitas y frente a las fuerzas del particularismo representadas por los calvinistas.

Por ello, la literatura política polémica de Francia después de iniciarse las guerras civiles se dividió en dos tipos principales. Había, por una parte, escritos que defendían la santidad del oficio regio; a fines del siglo XVI esta tendencia había cristalizado en la teoría del derecho divino, afirmando la inviolabilidad del derecho del monarca a su trono, derecho derivado directamente de Dios y trasmitido hasta él por legítima herencia. La importancia de esta teoría estriba principalmente en las consecuencias prácticas deducidas de ella: en primer lugar, el deber de obediencia pasiva que tenían los súbditos para con sus soberanos a pesar de las diferencias doctrinales y en segundo la imposibilidad de que un monarca fuese depuesto por un poder externo como el papado. Por otra parte, hubo varias teorías "monarcómacas" como vinieron a ser denominadas,[1] que hacían derivar el poder regio del "pueblo" o comunidad y defendían el derecho a resistir al monarca en determinadas circunstancias. Estas teorías antimonárquicas fueron desarrolladas en primer término por escritores hugonotes, pero no había en ellas nada específicamente protestante. Toda la literatura era esencialmente polémica y los diversos partidos cambiaban de postura en forma desconcertante conforme lo imponían las circunstancias.[2]

Como la teoría del derecho divino del monarca se expuso por primera vez en su pleno vigor para contestar a los argumentos que justificaban la resistencia, conviene exponer éstos en primer término. Las obras más interesantes de esta tendencia fueron los escritos de los protestantes franceses, aparecidos principalmente después de la Noche de San Bartolomé de 1572, aunque será conveniente mencionar aquí otras cuantas obras de importancia semejante debidas a escritores

1 El nombre "monarcómaco" fue inventado al parecer por William Barclay en su *De regno et regali potestate* (1600), aplicándolo a todo escritor que justificase el derecho de resistencia. No implicaba ninguna objeción a la monarquía como tal.

2 Cuando la probable extinción de la dinastía de los Valois puso de manifiesto el posible acceso al trono del protestante Enrique de Navarra, un grupo de escritores católicos antimonárquicos adoptó los argumentos utilizados antes por los protestantes. Las principales obras que representan esta tendencia son *De Justa Henrici III abdicatione* (1589) de Bouches; y *De justa reipublicae Christianae in reges impios et haereticos authoritate* (1592) de un escritor no identificado que se denomina a sí mismo Rossaeus; probablemente William Rainolds.

protestantes no franceses. Las obras de los jesuitas no fueron en su mayor parte escritas por franceses y se basaron en grado variable en el argumento específicamente jesuita del poder indirecto del papado, pero es conveniente exponerlas juntas. Por último, expondremos la teoría del derecho divino, como representativa del resultado del debate, al menos por lo que se refiere a la situación francesa.

EL ATAQUE PROTESTANTE CONTRA EL ABSOLUTISMO

Los escritores hugonotes produjeron dos corrientes de argumentación que siguieron siendo típicas de la oposición al poder regio absoluto y que reaparecieron posteriormente en Inglaterra. En primer lugar había un argumento constitucional que sus defensores alegaban estar fundado en hechos históricos. Este argumento era un eco de la práctica medieval, frente a la tendencia más moderna hacia el absolutismo regio. Hasta cierto punto constituía en realidad una apelación a los hechos, ya que era posible demostrar sin grandes dificultades que la monarquía absoluta constituía una innovación. Pero desgraciadamente, el gobierno medieval tampoco había sido constitucional en ningún sentido que pudiese ser adecuado al siglo XVI. Por esta razón era probable que los argumentos históricos fuesen especiosos o carentes de importancia; más que nada servían para colocar al adversario en la incómoda postura de defender la usurpación. En segundo lugar, un adversario del poder regio podía buscar los fundamentos filosóficos del poder político y tratar de demostrar que la monarquía absoluta era contraria a las normas jurídicas universales que se suponía subyacentes en todo gobierno. Las dos corrientes no estuvieron totalmente desconectadas y ambas tenían su origen en el Medioevo. La creencia en el derecho natural formaba parte de una tradición universalmente aceptada que había llegado al siglo XVI a través de todos los canales del pensamiento político y que había aumentado en importancia ante la carencia de juridicidad de la nueva monarquía. El argumento histórico daba tácitamente por supuesto que las costumbres inmemoriales tenían la sanción del derecho natural.

La teoría constitucional no era, desde luego, patrimonio específico del partido hugonote. Los poderes del rey de Francia habían estado desde hacía mucho tiempo sujetos a debate y con mucha frecuencia se había expuesto la opinión de que tales poderes estaban limitados por la ley natural o por los privilegios consuetudinarios. Antes del periodo de las guerras civiles apenas puede decirse que hubiera existido nada semejante a una teoría moderna de la soberanía que invistiese al monarca de un poder universal para hacer la ley. Esta teoría fue resultado de la amenaza que para el gobierno ordenado y centralizado supusieron las guerras civiles. En particular, se había sostenido frecuentemente que el poder del monarca estaba limitado por el aparato judicial del reino —por el supuesto derecho de los *parlements* a negarse a registrar y poner en vigor un edicto real— o por el derecho menos definido de los estados generales a ser consultados, en cuanto representación de todo el reino, en materias de legislación e impuestos. En la práctica, el primero de estos derechos era el freno más importante al poder regio. Era cosa generalmente admitida la limitación del monarca por los privilegios antiguos o locales.

El más conocido de los hugonotes que escribieron sobre teoría constitucional es Francis Hotman, cuya *Franco-Gallia* se publicó en 1573 y es uno de los innumerables folletos consecuencia de la Noche de San Bartolomé del año anterior. El libro pretende ser una historia constitucional de Francia y demostrar que el reino no había sido nunca una monarquía absoluta. Hotman considera que incluso la succsión hereditaria es una costumbre de origen relativamente reciente, basada

tan sólo en el consentimiento tácito del pueblo. De modo más específico sostenía que el monarca era electivo y que sus poderes estaban limitados por los estados generales que representan a todo el reino, apoyando esta tesis con una nube de precedentes de autenticidad más que dudosa. El argumento se basaba en el principio del constitucionalismo medieval de que las instituciones políticas derivan su derecho de prácticas inmemoriales inherentes a la propia comunidad. En este sentido el consentimiento del pueblo, expresado en tales prácticas, es la base legítima del poder político, y la propia corona deriva su autoridad de su posición jurídica como órgano de la comunidad. La principal afirmación positiva de Hotman —que en Francia el rey había compartido siempre su poder con los estados generales— no era, sin embargo, cierta históricamente, ni tenía ningún valor práctico en las circunstancias, ya que el desarrollo de los estados generales hasta convertirse en parlamento nacional no estaba dentro de las posibilidades del momento. Ni los hugonotes ni ningún otro partido tenían verdadero interés en ligar su destino a los estados generales.

Más interesante y más importante a la vez es el tipo filosófico de la teoría que deducía la limitación del poder regio de principios generales. En los años que siguieron a la Noche de San Bartolomé los protestantes franceses escribieron muchas obras de este tipo, todas las cuales adoptan la posición de que los reyes han sido instituidos por la sociedad humana para servir a los fines propios de ésta y que su poder es, en consecuencia, limitado. El peso de esta influencia sobre el calvinismo francés lo demuestra el hecho de que uno de estos folletos, aunque publicado en forma anónima, fue probablemente obra del amigo y biógrafo de Calvino, Theodore Beza, que era en aquel tiempo sucesor del primero como jefe del gobierno de Ginebra.[3] La presión de las circunstancias llevó a Beza, como había llevado a Knox, a invertir no sólo la doctrina de Calvino, sino su anterior convicción favorable a la obediencia pasiva. Un tanto a regañadientes, pero con perfecta claridad, sostuvo el derecho de los magistrados inferiores, aunque no el de los ciudadanos particulares, a resistir a un tirano, en especial en defensa de la verdadera religión. Sin embargo, la más famosa de todo este grupo —muy numeroso— de obras fue la *Vindiciae contra tyrannos*, publicada en 1579,[4] que sistematizaba los argumentos sostenidos en los años precedentes. La *Vindiciae* se convirtió en una de las piedras miliares de la literatura revolucionaria. Se volvió a publicar repetidas veces, en Inglaterra y en los demás países, cada vez que la oposición entre monarca y pueblo llegaba a una nueva crisis. En consecuencia, hay que examinarla con algún cuidado, tanto por lo que representó en la Francia de su época, como para ver hasta qué punto se aproxima a la doctrina posterior de los derechos del pueblo.

[3] *De jure magistratuum in subditos;* publicada también en francés bajo el título de *Du droit des magistrats sur les sujets*, probablemente en 1574. A. Elkan ha estudiado en *Die Publizistik der Bartholomäusnacht* (1905), pp. 46 ss., el problema de quién sea el autor de la obra.

[4] Hubo una edición francesa en 1581 y una traducción inglesa publicada en 1648 y reproducida varias veces con posterioridad. Ésta ha sido reimpresa con una introducción de H. J. Laski, bajo el título de *A Defence of Liberty against Tyrants*, Londres, 1924. El libro se publicó bajo el seudónimo de Stephanus Junius Brutus, y desde el siglo XVI se ha venido discutiendo quién fue su autor. Como consecuencia de un artículo del *Diccionario* de Bayle se atribuía antes a Hubert Languet, pero desde el trabajo presentado por Max Lossen a la Real Academia de Baviera y publicado por ésta en 1887, se ha atribuido generalmente a Philippe du Plessis-Mornay. Ernest Barker en "The Authorship of the *Vindiciae contra tyrannos*", *Cambridge Historical Journal*, vol. III (1930), pp. 164 ss., ha resucitado recientemente la atribución a Languet y J. W. Allen en su *History of Political Thought in the Sixteenth Century* (1928), p. 319, n. 2, ha expresado dudas acerca de las dos opiniones. Sobre todo este grupo de escritos franceses, véase Allen, *op. cit.*, páginas 312 ss.

LA "VINDICIAE CONTRA TYRANNOS"

La *Vindiciae* está dividida en cuatro partes, cada una de las cuales trataba de resolver un problema fundamental de la política contemporánea. Primera, ¿están obligados los súbditos a obedecer a los príncipes si mandan algo contra la ley de Dios? Segunda, ¿es lícito resistir a un príncipe que desea anular la ley de Dios o que ataca a la iglesia, y en tal caso, a quién, por qué medios y en qué medida le es lícita la resistencia? Tercera, ¿hasta qué punto es lícito resistir a un príncipe que está oprimiendo o destruyendo al estado, y a quién, por qué medios y con qué derecho se le puede permitir tal resistencia? Cuarta, ¿pueden lícitamente o están obligados los príncipes vecinos a ayudar a los súbditos de otros príncipes, cuando tales súbditos se ven afligidos por defender la verdadera religión o están oprimidos por una tiranía franca?

La mera enumeración de estos problemas basta para indicar cuál era el interés principal del autor. No le importaba el gobierno en cuanto tal, sino la relación entre el gobierno y la religión. Sólo en la parte tercera toca lo que podría considerarse como una teoría general del estado y aun en ella no puede decirse que la política ocupe el primer plano. Todo el libro contempla una situación en la que el príncipe profesa una religión y un grupo importante de sus súbditos otra distinta. Además, el autor nunca llegó a imaginar lo que hoy parece ser la solución obvia, a saber, que una diferencia de fe religiosa debe considerarse como algo que no tiene nada que ver con los deberes políticos. El autor de la *Vindiciae* da por supuesto que los gobernantes deben sostener la verdadera doctrina. Pero al propio tiempo, la parte sustancial de su argumentación se apoya muy poco en Calvino; los hugonotes franceses no tenían en perspectiva una teocracia semejante al gobierno de Ginebra, ni la deseaban. La filosofía política de la *Vindiciae* vuelve en realidad a los argumentos de los escritores antipapistas, como Guillermo de Occam o los conciliares, contra un papa herético. El gobernante es servidor de la comunidad y ésta puede hacer cualquier cosa que sea necesaria para su vida.

En un esquema fundamental la teoría de la *Vindiciae* adoptó la forma de un doble pacto o contrato. Hay, en primer lugar, un contrato en el que son parte de un lado Dios y de otro el rey y el pueblo conjuntamente. Por este contrato la comunidad se convierte en iglesia, en pueblo escogido por Dios y se obliga a ofrecer una adoración verdadera y aceptable. Este pacto con Dios es lo que más se parece a la forma revisada del calvinismo tal como la había expuesto Knox. En segundo lugar hay un contrato en el que las partes son el pueblo y el monarca. Éste es específicamente el contrato político mediante el cual un pueblo se convierte en estado. Tal acuerdo obliga al rey a gobernar bien y con justicia y al pueblo a obedecerle mientras lo haga así. Era necesario el doble pacto porque el autor de la *Vindiciae* pensaba siempre en el deber religioso como razón más importante de la rebelión. Su finalidad principal era demostrar que existía derecho a coaccionar a un rey hereje. Desde un punto de vista puramente político —que desde luego sólo hubiera podido adoptarse de haber divorciado totalmente la cuestión religiosa de la política— el pacto con Dios constituía un peso muerto para la teoría. De eliminarlo habría quedado únicamente el contrato político entre el rey y la comunidad, que estableciera el principio de que el gobierno existe para la comunidad y de que, en consecuencia, la obligación política es limitada y condicional. La omisión habría requerido un grado de racionalismo político que no poseía el autor de la *Vindiciae*.

La teoría del contrato de la *Vindiciae* difería también en otro respecto de

la doctrina pactista de fecha posterior. El autor no veía ninguna discrepancia entre la teoría de que el poder del monarca viene de Dios y la de que surgía de un contrato con su pueblo. En otras palabras, la teoría del derecho divino no se había unido aún a la creencia en la obediencia pasiva, de tal modo que al subrayar la responsabilidad del rey ante Dios se entendiera que el autor que tal hiciese daba por supuesto que no era responsable ante su pueblo. En consecuencia, el autor de la *Vindiciae* no dudó en afirmar también que el poder del monarca derivaba de Dios. El derecho divino del oficio regio quedaba subsistente al lado de los derechos que un monarca determinado derivaba del pacto con su pueblo. De modo semejante, el deber de obedecer los mandatos legítimos del monarca es un deber religioso a la vez que una obligación derivada del contrato. La *Vindiciae* no constituye en ningún sentido un intento de basar el gobierno enteramente en principios seculares; como la teoría del derecho divino, era por completo teológica.

El método de argumentación seguido en la *Vindiciae* constituye una curiosa mezcla de principios jurídicos con la autoridad de la Escritura. Las formas de contrato sancionadas por el derecho civil son consideradas como si formasen parte del orden de la naturaleza y tuviesen, en consecuencia, validez universal. Para asegurarse el culto con arreglo a las formas que le agradan, Dios adopta un procedimiento utilizado por los acreedores para asegurarse el pago de una deuda. En el primero de los dos contratos, el rey y el pueblo quedan mancomunada y solidariamente obligados, como si el pueblo se hubiese obligado a salir fiador del rey. De ahí que resulte responsable de la pureza del culto en el caso de que el monarca incumpla su obligación. Por lo que se refiere a la autoridad de la Escritura, el autor utiliza la analogía del pacto mediante el cual supone que los judíos pasaron a ser el pueblo escogido por Dios.[5] En la era cristiana todos los pueblos cristianos ocupan el lugar de los judíos y son, por ende, "escogidos", esto es, se encuentran obligados al culto debido y a la doctrina verdadera. Otra forma de argumentación utilizada repetidas veces es la analogía de la relación feudal entre el señor y el vasallo. En ambos contratos se representa el poder del monarca como delegado, en el primero por Dios y en el segundo por el pueblo. El poder se concede para ciertos fines, y su retención depende de la condición de su cumplimiento. Dios y el pueblo son, por lo tanto, superiores; el rey está obligado al servicio de ambos y la obligación del pueblo respecto a él es limitada y condicional.

> Por lo tanto, pues, todos los reyes son vasallos del Rey de Reyes, investidos en su oficio por la espada, que es el reconocimiento de su regia autoridad, con el fin de que por la espada mantengan la ley de Dios, defiendan a los buenos y castiguen a los malos. Así como vemos comúnmente que quien es soberano señor pone a sus vasallos en posesión de su feudo ciñéndoles una espada y entregándoles un escudo y un estandarte, con la condición de que combatan por él con esas armas si se presentase la ocasión.[6]

Tales pasajes son numerosos e importantes. En ellos la *Vindiciae* se une con la argumentación histórica empleada por Hotman y otros autores. Muestran que la defensa de la autoridad limitada del monarca se basaba en la supervivencia de modos de pensar medievales y constituía sustancialmente una reacción hacia concepciones políticas más antiguas y contra la posición más típicamente moderna de los absolutistas.

Es fácil ver por esta descripción de las líneas principales de la argumentación

[5] *II Reyes*, 11, 17; 23, 3; *II Crónicas*, 23, 16.
[6] Ed. de Laski, pp. 70 s.

seguida en la *Vindiciae*, las razones por las que sostiene el autor que puede resistir legítimamente al poder del monarca. Todo cristiano tiene que reconocer que es su deber obedecer a Dios antes que al rey, en el caso de que el monarca ordene algo contrario a la ley de Dios. Además, como el poder del monarca deriva de un pacto de sostener el culto apropiado, es a todas luces legítimo resistirle si viola la ley de Dios o devasta la iglesia. En realidad es más que legítimo: es un deber positivo. El pueblo es mancomunada y solidariamente responsable con el rey de la conservación de la pureza de doctrina y culto; si el rey incumple su obligación toda la carga recae sobre el pueblo, y si éste no resiste al monarca se hace reo de todo el castigo que merece el pecado regio.

El segundo contrato, entre rey y pueblo, justifica la resistencia a la tiranía en el gobierno secular. Aunque los reyes son instituidos por Dios, Dios actúa en esta materia por intermedio del pueblo. También aquí acepta sin discusión el autor de la *Vindiciae* todas las formas de un contrato de derecho civil. El pueblo establece las condiciones que el rey está obligado a cumplir. De ahí que aquél esté obligado a la obediencia sólo de modo condicional, a saber, si recibe la protección de un gobierno justo y con arreglo a derecho. El rey, en cambio, está obligado incondicionalmente a cumplir los deberes de su cargo; a menos que lo haga así, el pacto es nulo. Se sigue de aquí que el poder del gobernante es delegado por el pueblo y sólo se mantiene con el consentimiento de éste. Todos los reyes son en realidad electivos, aunque se ha extendido una costumbre favorable a la sucesión hereditaria, pero no hay prescripción extintiva en contra de los derechos del pueblo. Abstraído de su contexto, el argumento se parece bastante a la teoría del contrato expuesta posteriormente por Locke así como por las teorías populares de las Revoluciones francesa y norteamericana, pero en la *Vindiciae* dominaba el contexto de la lucha religiosa.

Aparte de la forma contractual, el autor de la *Vindiciae*, como los teóricos posteriores de la doctrina pactista, apelaba en gran parte a argumentos utilitaristas. La monarquía —afirmaba— fue, sin duda, sancionada por el pueblo porque éste consideraba que los servicios del rey valían lo que costaban. Por lo tanto, es preciso suponer que los gobiernos existen para fomentar los intereses de los súbditos, ya que éstos tendrían que estar locos para aceptar la carga de la obediencia sin recibir los beneficios de la protección de sus vidas y su propiedad.

> En primer lugar, todo el mundo acepta que los hombres aman por naturaleza la libertad y odian la servidumbre; que, nacidos más bien para mandar que para obedecer, no han admitido voluntariamente que les gobierne otro ni han renunciado, por así decirlo, al privilegio de la naturaleza, sometiéndose a los mandatos de otros hombres, sino por algún beneficio grande y especial que esperaban de ello... Y no imaginemos tampoco que los reyes fueron escogidos para que destinasen a su propio uso los bienes obtenidos con el sudor de sus súbditos; ya que todo hombre ama y quiere lo suyo.[7]

Sin embargo, en lo principal, la argumentación de la *Vindiciae* no era utilitarista. La razón principal de limitar el poder regio es su sujeción al derecho, tanto al derecho natural como al derecho positivo del país; el rey depende del derecho, no el derecho del rey. El autor tiene por el derecho toda la reverencia del Medioevo y reproduce todos los lugares comunes acumulados en elogio de él desde la época de los estoicos.

[7] Pp. 139 s.

El derecho es la razón y la sabiduría mismas, libres de toda perturbación y no susceptibles de alteraciones motivadas por la cólera, la ambición, el odio o la aceptación de personas... Para llegar a nuestro fin: el derecho es un espíritu inteligente, o más bien un obstáculo de muchas intelecciones: siendo el espíritu el sello de todas las facultades intelectivas es (si se me permite llamarlo así) una parte de la divinidad; en la medida en que obedece al derecho, el hombre parece obedecer a Dios y recibirle por árbitro en las controversias que puedan suscitarse.[8]

El derecho procede del pueblo, no del rey, y de ahí que sólo pueda ser modificado con el consentimiento de los representantes del pueblo. El rey sólo puede disponer de las vidas y la propiedad de sus súbditos en las formas que permite el derecho y es responsable ante éste de cada uno de sus actos.

Es esencial en la teoría pactista el hecho de que el gobernante pueda ser responsable ante el pueblo de la justicia y la legalidad de su gobierno. El rey que se convierte en tirano pierde por ello su título a ejercer el poder. En consecuencia, queda por ver quién puede ejercer este derecho. El autor vuelve aquí a la antigua distinción entre un tirano que es un usurpador y no tiene título al trono y el monarca legítimo que se ha convertido en tirano. El ciudadano privado sólo puede resistir o matar al primero. En el segundo caso, el derecho de resistencia pertenece únicamente al pueblo como cuerpo y no a la multitud compuesta de muchas cabezas de individuos particulares. Por lo que se refiere a los individuos, la *Vindiciae* afirma el deber de obediencia pasiva con el mismo vigor con que lo había hecho Calvino. Si todo el pueblo resiste colectivamente, tiene que actuar a través de sus jefes naturales, los magistrados inferiores, los nobles, los estamentos o los funcionarios locales y municipales, cada uno dentro de su propio territorio. Sólo el magistrado, o aquellas personas cuya posición les convierte en guardianes naturales de la comunidad, pueden resistir al monarca.

Este aspecto del derecho de resistencia arroja considerable luz sobre las verdaderas finalidades de la *Vindiciae*. No era ésta en ningún sentido un alegato en favor de los derechos del pueblo inherentes a cada individuo, ni el partido hugonote del que emanaba la *Vindiciae* defendía los derechos del pueblo. Defendía más bien los derechos (o antiguos privilegios) de las ciudades, provincias y clases contra los efectos niveladores del poder regio. El espíritu de la *Vindiciae* no era democrático, sino aristocrático. Sus derechos eran los de las corporaciones y no los de los individuos, y su teoría de la representación contemplaba la representación de las corporaciones, no la de los hombres. No se hace en la *Vindiciae* una exposición muy clara de las circunstancias que justifican la resistencia, ni probablemente hubiera sido posible tal cosa. Pero el punto de vista implícito en la teoría era el de un estado compuesto de partes o clases equilibradas entre sí y gobernadas por un acuerdo mutuo más que por un soberano político. A este respecto la *Vindiciae* podría haber llevado con facilidad a algo semejante a una concepción federal del gobierno. Tal teoría, que presentaba al estado como federación de corporaciones menores, fue formulada en realidad pocos años más tarde por Altusio en los Países Bajos, donde la forma de gobierno era más adecuada a tal opinión.

Tomada en conjunto, la teoría política de la *Vindiciae* era una mezcla extraña. Dado el desarrollo posterior de la teoría del contrato, no deja de ser natural que se haya subrayado de modo principal este aspecto del libro, pero ello se ha hecho a expensas de la exactitud histórica. La *Vindiciae* reexpuso la antigua concepción de que el poder político existe para el bien moral de la comunidad, debe ejercerse de

[8] Pp. 145 *s.*

modo responsable y está sujeto al derecho y la justicia naturales. Estas ideas han sido parte de la herencia común recibida de la Edad Media por la Europa moderna. La *Vindiciae* puso la teoría del contrato decididamente al servicio del derecho de resistencia, pero en conjunto tiene menos relación con la tendencia que ha predominado modernamente en el gobierno que la teoría del absolutismo a la que se opuso. La *Vindiciae* no era en primer lugar una teoría del gobierno secular. Lo más claro que hay acerca del libro es que debió su origen a las luchas religiosas y que constituye la expresión de las ideas de una minoría religiosa. El autor no tenía idea de un estado que pudiera abstenerse de hacerse responsable de la verdad religiosa y la pureza del culto. En especial, su defensa del derecho a resistir no constituía en lo más mínimo una argumentación en pro del gobierno popular y los derechos del hombre. No tenían cabida en ella los derechos individuales humanos y su tendencia práctica era aristocrática y aun en cierto sentido feudal. Por consiguiente, en espíritu estaba en absoluta oposición con las doctrinas de libertad e igualdad que se vertieron posteriormente en el molde de la teoría del contrato.

OTROS ATAQUES PROTESTANTES CONTRA EL ABSOLUTISMO

En países distintos de Francia, pero más o menos afectados por el pensamiento francés, aparecieron obras debidas a escritores protestantes que exponían teorías muy parecidas a las defendidas en la *Vindiciae contra tyrannos*. En el mismo año en que se publicó la *Vindiciae*, el poeta y erudito escocés George Buchanan publicó su *De jure regni apud Scotos*, que rivaliza con la obra francesa en punto a fama como documento revolucionario, sobrepasándola en mérito literario. Buchanan vivió gran parte de su vida en Francia y puede ser clasificado razonablemente como pensador francés, aunque no estuvo asociado de modo especial con los hugonotes. Sus intereses personales hacían de él más bien un humanista que un sectario, y acaso por esta razón su libro está menos dominado por motivos teológicos que la *Vindiciae*. Así, por ejemplo, omite el doble contrato de aquélla, con lo que dio a su teoría una aplicación más definida al gobierno secular. El poder deriva de la comunidad y, en consecuencia, tiene que ser ejercido de acuerdo con el derecho de la comunidad; la obligación de obediencia está necesariamente condicionada al cumplimiento por parte del rey de los deberes de su oficio. Buchanan expuso con bastante claridad la antigua concepción estoica de que el gobierno tiene su origen en la propensión social del hombre, siendo, por consiguiente, natural, y a este respecto el escocés tendía también a reducir al mínimo la dependencia de la política respecto de la teología. Subraya, desde luego, de modo principal el derecho de resistencia; su argumentación es en este punto sustancialmente la misma de la *Vindiciae*, con la diferencia de que justifica de modo más franco el tiranicidio y sustituye la opinión de que el pueblo debe actuar bajo la dirección natural de los magistrados inferiores por una vaga noción de que el pueblo obre a través de la mayoría. En este aspecto está menos ligado que el autor de la *Vindiciae* por los aspectos feudales de la teoría hugonote. Es curioso que el libro de Buchanan se escribió para instrucción de su discípulo, el futuro Jacobo I de Inglaterra. El decidido anglicanismo de Jacobo se debió a un vivo temor, sentido desde su juventud, tanto por la teoría como por la práctica del presbiterianismo.

También en los Países Bajos se utilizó el mismo tipo de filosofía política para justificar la resistencia a la tiranía. En este país se produjeron tanto la utilización más franca como la más popular de la doctrina y, posteriomente, en Altusio y en Grocio un desarrollo sistemático y erudito que la sacó del uso meramente polé-

mico. En 1581, los estados generales en el Acta de Abjuración[9] retiraron su fidelidad a Felipe II con la afirmación siguiente:

> Toda la humanidad sabe que un príncipe es designado por Dios para cuidar de sus súbditos, del mismo modo que un pastor lo es para guardar sus ovejas. Por consiguiente, cuando el príncipe no cumple con su deber de protector, cuando oprime a sus súbditos, destruye sus antiguas libertades y los trata como esclavos, hay que considerarle no como príncipe sino como tirano. En tal caso, los estados del país pueden legítima y razonablemente deponerle y elegir a otro en su lugar.

El Acta no era en ningún sentido una disquisición filosófica, pero el análisis de la misma demuestra que daba por supuestos dos puntos que aparecen en todas las argumentaciones antimonárquicas, el derecho natural y la defensa de las antiguas libertades. Muestra lo profundamente arraigada que estaba en la conciencia popular la noción de que el poder político debe basarse en fuerzas morales inherentes a la comunidad y debe utilizarse al servicio de la comunidad, del mismo modo que el Pacto del *Mayflower* de unos años más tarde (1620) mostró con qué facilidad concebían los hombres la sociedad civil en términos de común asentimiento o contrato.

LOS JESUITAS Y EL PODER INDIRECTO DEL PAPA

En tanto los protestantes calvinistas estaban desarrollando una filosofía política antimonárquica del tipo que se acaba de describir, que hacía derivar el poder regio del consentimiento del pueblo y defendía el derecho de resistencia, escritores católicos, y en especial los jesuitas, estaban sosteniendo un tipo semejante de teoría. Como en el caso de los calvinistas, los motivos existentes tras esa filosofía eran de carácter mixto. Los católicos estaban influidos, desde luego, por las mismas tradiciones constitucionales que llevaron a los protestantes a defender el gobierno representativo frente al absolutismo, y a este respecto no tenían importancia la diferencia de religión ni los propósitos especiales de la Compañía de Jesús. Por otra parte, los jesuitas tenían razones particulares para abrazar opiniones antimonárquicas del tipo arriba mencionado; como los calvinistas, se oponían a una monarquía nacional demasiado poderosa. Pero al revés que los calvinistas, utilizaron su teoría para apoyar una forma revisada de la vieja doctrina de la supremacía pontificia en cuestiones morales y religiosas. La finalidad era específicamente jesuita y no la compartían, en manera alguna, católicos más afectos a los intereses nacionales y dinásticos.

En la medida en que la teoría antimonárquica era específicamente jesuita, era un resultado tan directo de las diferencias religiosas del siglo XVI como la calvinista. Resultó del papel que la Compañía desempeñó en el notable contramovimiento de reforma producido dentro de la iglesia romana, que en el espacio de dos generaciones corrigió algunos de los peores abusos que habían provocado la defección protestante, dio mayor precisión a muchas definiciones doctrinales, llevó al solio pontificio un nuevo tipo de jerarca y produjo una disciplina más rígida del papado así reformado sobre el bajo clero. La Contrarreforma tuvo un éxito asombroso. No sólo detuvo de una vez para siempre la difusión del protestantismo, sino que creó la esperanza —o el temor— de que la iglesia católica pudiera volver a conquistar las provincias perdidas. En esta resurrección militante no hubo ninguna fuerza ais-

[9] Analizada en *Rise of the Dutch Republic*, de Motley, parte VI, cap. IV.

lada de mayor importancia que ese ideal de organización misionera que es la Compañía de Jesús. Fundada en 1534 y obligados sus miembros por el juramento más estricto de obediencia y negación de sí mismos, la orden atrajo a su seno en el siglo XVI no sólo a hombres de celo y capacidad administrativa, sino también a algunas de las cabezas más capaces de la iglesia de Roma. Las escuelas jesuitas y los eruditos jesuitas figuraban entre los mejores de Europa; el extraordinario temor con que los consideraban sus adversarios estaba justificado por su capacidad. Aun cuando su filosofía política estuvo, sin duda, influida por móviles de propaganda, la exposición de la teoría antimonárquica hecha por los jesuitas se encuentra probablemente, en conjunto, en un nivel intelectual superior al de las exposiciones protestantes de la misma doctrina.

La finalidad especial de los jesuitas consistía en formular de nuevo una teoría moderada de la superioridad papal, siguiendo las líneas sugeridas por Santo Tomás y a la luz de las condiciones políticas que habían acabado por predominar en el siglo XVI. La concepción del emperador como cabeza temporal de la cristiandad, que apenas vivía ya en el siglo XIV, había dejado incluso de atraer la imaginación. Tanto en la realidad como por lo que hace a los sentimientos, Europa había llegado a ser un conjunto de estados nacionales, efectivamente autónomos en asuntos seculares, pero todavía cristianos en un cierto sentido, aunque ya no tributaban fidelidad a una sola iglesia. El sueño de los jesuitas consistía en volver a ganar para la iglesia de Roma a los que se habían separado de ella, concediendo el hecho de la independencia en cuestiones seculares, con objeto de salvar para el papa alguna forma de jefatura espiritual sobre una sociedad de estados cristianos. Esta política que, como demostraron los acontecimientos, era totalmente ilusoria, fue en gran parte el motivo de que tanto los católicos nacionalistas como los protestantes detestasen a los jesuitas.

Roberto Belarmino,[10] el más eficaz de todos los polemistas católicos del siglo XVI, dio forma definida a la teoría del papado de los jesuitas. Concediendo que el papa no tiene autoridad en materias seculares, Belarmino sostuvo que es, sin embargo, el jefe espiritual de la iglesia y, como tal, tiene un poder indirecto sobre cuestiones temporales, exclusivamente para fines espirituales. El poder de los gobernantes seculares no procede directamente de Dios, como afirmaban los monárquicos, ni del papa, como habían sostenido los partidarios extremistas del pontífice. Surge de la misma comunidad para sus propios fines seculares. El poder del monarca es secular por su especie y por su origen; de todos los gobernantes humanos sólo el papa recibe su poder directamente de Dios. Se sigue de ello que el gobierno secular no debe poder exigir a sus súbditos una obediencia absoluta, y también que la autoridad espiritual tiene, para fines espirituales, derecho a dirigir y regular a la secular. Así, pues, hay circunstancias en las que el papa tiene motivos justos para deponer a un gobernante herético y dispensar a sus súbditos de la fidelidad jurada. Salvo por el hecho de que subraya con mayor vigor el origen secular del poder regio, la teoría de la iglesia y el estado de Belarmino no difiere en sustancia de la doctrina tomista. Salvo por su referencia al papado, tampoco difiere en sustancia de la sostenida por los calvinistas. Ambas defendían la independencia de la iglesia en las decisiones doctrinales y ninguna de ellas podía admitir la supremacía regia en una iglesia nacional ni el derecho divino e inviolable de un monarca herético. Ello explica el por qué de estudiar a los jesuitas y los calvinistas junto

10 En el primer volumen de sus *Disputationes* (1581); *De summo pontifice;* desarrollado en su *De potestate summi pontificis,* 1610.

con las teorías antimonárquicas. El epigrama de Jacobo I, según el cual "los jesuitas no son sino papistas puritanos", era típico y, en términos generales, verdadero.

Constituye una de las ironías de la historia el hecho de que tanto los jesuitas como los calvinistas contribuyesen a la formulación de una teoría de la iglesia y el estado que, en la medida en que pudieran imaginársela, era igualmente aborrecible para ambos. En el siglo XVI todo polemista daba por supuesto, con sorprendente simplicidad mental, que su propia teología era manifiestamente verdadera y completa para todos. Nadie se planteaba el problema de la posibilidad de que ningún sistema religioso pudiera ser universalmente aceptable. Cuando se puso de manifiesto que así ocurría, y que no era posible suprimir a ningún grupo religioso importante sin correr los mayores peligros políticos, el gobierno no tenía otro remedio que apartarse de la controversia teológica y dejar a cada iglesia que enseñase su propia doctrina a quienes quisieran escucharla. Toda la tradición cristiana era contraria a convertir abiertamente a un magistrado político en árbitro de la verdad religiosa, aun en el caso de que las iglesias nacionales hubieran comprendido efectivamente a todos los miembros de la nación. De ahí que fuera ineludible la pretensión de independencia de la iglesia, pero hubo que comprar esa independencia al precio de hacer de la iglesia y el estado dos sociedades distintas, cosa que ni los jesuitas ni los calvinistas deseaban. La teoría de los jesuitas se aproxima más especialmente a esta aborrecida conclusión. La teoría de que el estado es una sociedad nacional, de origen y fines puramente seculares, mientras que la iglesia es de ámbito universal y de origen divino, implicaba que la iglesia es un cuerpo social y el estado otro y que la pertenencia a uno de ellos es independiente de la pertenencia al otro. El resultado fue, por consiguiente, totalmente contrario al medievalismo resucitado que buscaban tanto los jesuitas como los calvinistas.

Había, pues, una razón sólida para que, pese a las diferencias teológicas, las teorías políticas de los calvinistas franceses y escoceses tuvieran ciertas semejanzas con las postuladas por los jesuitas. Ambas se encontraban en una situación en la que era necesario sostener que la obligación política no era absoluta y que existe un derecho de rebelión contra un gobernante hereje. Ambas se basaban en una común herencia del pensamiento medieval y sostenían que la comunidad crea sus propios magistrados y puede regularlos para sus propios fines. En consecuencia, ambas sostenían que el poder político es inherente al pueblo, deriva de él mediante un contrato y puede ser revocado si el rey se convierte en tirano. Sin ser marcadamente originales, los escritores jesuitas expusieron por lo general con mayor claridad que los calvinistas los principios de la argumentación.

LOS JESUITAS Y EL DERECHO DE RESISTENCIA

Los primeros escritores jesuitas fueron principalmente españoles y su teoría estuvo más influida por su nacionalidad que por la específica finalidad jesuita que se acaba de mencionar. Esto es particularmente cierto de Juan de Mariana,[11] cuya doctrina está especialmente influida por consideraciones de tipo constitucional. Como Hotman, admiraba las instituciones medievales, en especial las representadas por las Cortes de Aragón. Consideraba a las Cortes como guardianes de las leyes del país a las que el monarca está plenamente sujeto. Hacía derivar el poder del

11 *De rege et regis institutione*, 1599. [Hay traducción castellana: "Del rey y de la institución real", en el vol. II de las obras de Mariana (tomo XXXI de la Biblioteca de Autores Españoles de Rivadeneyra). Madrid, 1854, pp. 463-576.—T.]

monarca de un contrato con el pueblo, representado por las Cortes, a las que está reservado el poder de modificar el derecho. De ahí que pueda eliminarse al rey en caso de que viole la norma fundamental. Mariana construyó esta teoría constitucional basándose en una explicación del origen de la sociedad civil que parte de un estado de naturaleza anterior al gobierno, en el que los hombres vivían en una especie de existencia animal, sin los vicios ni las virtudes de la vida civilizada. Como posteriormente Rousseau, consideraba el origen de la propiedad privada como paso crucial hacia el establecimiento del derecho y el gobierno. La característica más importante de la teoría de Mariana fue la de considerar el origen y evolución del gobierno como un proceso natural que se produce bajo el impulso de necesidades humanas, y en estos cimientos basaba la afirmación de que una comunidad tiene que poder controlar o poder deponer siempre a los gobernantes que han sido creados por su necesidad. Mariana se aproxima mucho más que el autor de la *Vindiciae contra tyrannos* a una concepción no teológica de la sociedad civil y de sus funciones.

Su libro se ha hecho famoso —o más bien ha quedado tachado de infamia—,* por su franca aceptación del tiranicidio como remedio de la opresión política. En realidad, sus principios no son muy diferentes de los sostenidos por otros escritores de su tiempo. El derecho de los ciudadanos particulares a matar a un usurpador fue reconocido por muchos autores, y Buchanan había defendido el derecho de matar a un opresor aunque su título fuese legítimo. El hecho de que haya recaído sobre Mariana mayor infamia, se debió probablemente a su franca defensa del asesinato de Enrique III de Francia, que hizo que el *Parlement* de París ordenase quemar su libro. Mariana no da mucha importancia al poder espiritual del papa y en este sentido no es un jesuita típico.

El representante de mayor importancia de la teoría política jesuita es el filósofo escolástico y jurista español Francisco Suárez,[12] a pesar de que su doctrina política es parte incidental en un sistema filosófico de jurisprudencia, que a su vez no era sino una parte de una estructura filosófica completa siguiendo el modelo de Santo Tomás. Como Belarmino, Suárez concebía al papa como jefe espiritual de una familia de naciones cristianas, y en consecuencia, como portavoz de la unidad moral de la humanidad. La iglesia es una institución universal y divina; el estado es nacional y particular; sobre esta base defendió Suárez el poder indirecto del papa a regular a los gobernantes seculares para fines espirituales. El estado es una institución específicamente humana, que se basa en las necesidades humanas y tiene su origen en una unión voluntaria de los cabezas de familia. Por este acto voluntario, cada uno de ellos asume la obligación de realizar todo lo que requiera el bien general, en tanto que la sociedad civil así formada tiene un poder natural y necesario de regir a sus miembros para el bien general y de hacer todo lo que su vida y necesidades exigen. De este modo establece el principio de que el poder de la sociedad de gobernarse a sí misma y a sus miembros es una propiedad inherente a todo grupo social. No depende de la voluntad de Dios —salvo en la medida en que el mundo entero depende de esa voluntad—, sino que es un fenómeno puramente natural que pertenece al mundo físico y que se relaciona con las necesidades sociales del hombre. Aparte del poder indirecto del papado, la concepción de la sociedad mantenida por Suárez no era teológica en ningún sentido

* *Famous, or rather infamous*, en inglés. [T.]

12 *Tractatus de legibus ac deo legislatore*, 1612. [Hay traducción española moderna de Jaime Torrubiano Ripoll, *Tratado de las leyes y de Dios legislador*, Clásicos Jurídicos, 11 volúmenes. Madrid, 1918-1921.]

especial. De la idea de que el poder político es una propiedad inherente a la comunidad concluye, como podría esperarse, que ninguna forma de obligación política es absoluta. Los sistemas políticos son, en cierto sentido, superficiales: un estado puede ser gobernado por un rey o de alguna otra manera; el poder del gobierno puede ser mayor o menor. En cualquier caso, el poder político deriva de la comunidad; existe para el bienestar de ésta; y cuando no funciona bien, puede cambiársele. La intención de la teoría era, sin duda, exaltar el derecho divino del papa por encima del poder meramente secular y humano del monarca; pero su efecto fue, en realidad, separar de modo más completo la política de la teología.

La teoría política de Suárez era parte incidental en su doctrina jurídica. Su finalidad era presentar una filosofía enciclopédica del derecho en todas sus partes y, como era usual en sus escritos, presentó un resumen y sistematización de todos los aspectos de la filosofía jurídica medieval. En Suárez y en los demás miembros de lo que se denomina a veces la escuela española de jurisprudencia, se ordena y sistematiza la filosofía jurídica de la Edad Media, que en esa forma se trasmitió al siglo XVII. En especial esos juristas dieron una presentación sistemática a toda la doctrina del derecho natural y contribuyeron en grado no pequeño a que, para el siglo XVII, éste pareciese ser el único procedimiento científico de enfocar los problemas de la teoría política. La influencia de Hugo Grocio fue acaso decisiva en este punto, pero tras Grocio estaba la jurisprudencia sistemática de los españoles. En realidad la ley natural de Suárez comportaba muchas de las conclusiones a las que se vio llevado Grocio. Si hay en la naturaleza en general y en la naturaleza humana en particular ciertas cualidades que hacen que ciertos modos de conducta sean inevitablemente buenos y otros malos, la diferencia entre el bien y el mal no se debe a la voluntad arbitraria de Dios ni del hombre, sino que es una distinción racional. La naturaleza de las relaciones humanas y las consecuencais que derivan naturalmente de la conducta humana constituyen un canon al que se puede someter las reglas y prácticas del derecho positivo. Ningún legislador humano —o como dijo más tarde Grocio, ni siquiera el propio Dios— puede hacer que lo malo sea bueno; como sostuvo Suárez, ni siquiera el papa puede modificar la ley natural. Tras de las disposiciones específicas de la ley existen unas normas racionales de validez general. De ahí se sigue que los estados, como los individuos, están sometidos a la ley natural, principio que implica el imperio de la ley dentro del estado y también la existencia de relaciones jurídicas entre los estados. Aun en Suárez es posible ver indicios de un sistema en el que el derecho natural se convierte en base tanto del constitucional como del internacional.

EL DERECHO DIVINO DE LOS REYES

La teoría polémica de que el poder político pertenece al pueblo y de que se puede resistir a los gobernantes por razones válidas se creó su propia respuesta, la cual adoptó naturalmente la forma de una revisión de la creencia muy antigua en el carácter divino de la autoridad civil. En el siglo XVI tal revisión condujo naturalmente al derecho divino de los reyes. Esta teoría, como su adversaria, fue consecuencia de la lucha por el poder entre diversas sectas religiosas. Así como la defensa del derecho de resistencia fue obra de un partido opuesto a lo que se consideraba como gobierno herético, el derecho imprescriptible del monarca fue defendido por quienes estaban al lado de una religión oficial y amenazados por una oposición. En un principio, el problema sólo de modo secundario era un

conflicto entre absolutismo y constitucionalismo, y no era en absoluto una lucha entre autocracia y democracia. El derecho divino era una defensa del orden y la estabilidad política frente a una opinión que muchos creían que aumentaba el peligro implícito en la guerra civil religiosa. El problema práctico fundamental era el de si la herejía del gobernante era un motivo válido de desobediencia civil.

En su forma moderna la teoría del derecho divino de los reyes se desarrolló un poco más tarde que las teorías que trataban de limitar el poder regio y como respuesta a ellas. Cristalizó como consecuencia de los desórdenes de las guerras civiles y correspondió exactamente al aumento real de poder de la corona francesa, que llegó al fin del siglo XVI más fuerte de lo que era antes de que se iniciasen esas guerras. Al final de esa centuria la corona estaba lista para comenzar la última etapa del camino hacia la centralización que desembocó en la monarquía absoluta de Luis XIV. Era la única solución compatible con el mantenimiento de un gobierno nacional efectivo en Francia. A medida que continuaban las guerras iba siendo cada vez más claro que ni los católicos ni los protestantes podían obtener una victoria absoluta, pero que la lucha podía destruir tanto el gobierno francés como la cultura francesa. El único camino practicable era exaltar al rey como jefe de la nación y objeto de la lealtad de hombres de todos los partidos, aunque siguiesen siendo protestantes o católicos. Fue Juan Bodino quien, en su teoría de la soberanía, expuso los principios políticos implicados por este movimiento en un nivel filosófico más elevado, pero la doctrina del derecho divino fue la versión popular de unas ideas que sustancialmente eran las mismas. Representó una reacción nacional contra la desunión interior y la debilidad exterior que se sentía implícita tanto en el provincialismo hugonote como en el catolicismo ultramontano.

La teoría del derecho divino, como la del derecho del pueblo a la que se opuso, constituía una modificación de una idea muy antigua y generalmente aceptada, a saber, que la autoridad tiene un origen y una sanción religiosos. Ningún cristiano lo había dudado nunca desde la época en que San Pablo escribió el capítulo XIII de la *Epístola a los Romanos*. Pero como *toda potestad* era literalmente de Dios, el *ius divinum* no tenía necesariamente aplicación al monarca en mayor medida que a cualquier otro tipo de gobernante. Además, aunque el poder como tal era divino, podía ser justo, en circunstancias determinadas, resistir al ejercicio ilegítimo del mismo. Por esas razones, antes de fines del siglo XVI no se sentía que hubiese ninguna incompatibilidad entre las teorías de que el poder procede de Dios y las de que procede del pueblo. Lo que hizo incompatibles las dos opiniones fue, en primer lugar, el desarrollo del derecho del pueblo, que vino a tomar específicamente el sentido de derecho de resistencia y, segundo, el contradesarrollo de la doctrina del derecho divino, que vino a implicar que los súbditos deben a sus gobernantes una obediencia pasiva. Las antiguas frases que en sí mismas casi no tienen sentido, tales como la de que los reyes son vicarios de Dios, adquirieron así un nuevo significado: la rebelión, aun por motivos religiosos, tiene carácter sacrílego. El deber de obediencia pasiva, predicado tanto por Lutero como por Calvino, se aguzó, invistiendo al rey de una santidad especial.

En esta nueva forma el derecho divino de los reyes era esencialmente una teoría popular. No recibió nunca, y en realidad era imposible que recibiera, una formulación filosófica. Pero si la importancia de una doctrina política depende en parte del número de personas que la mantienen, la teoría puede compararse favorablemente con cualquier idea política que haya existido en algún momento, ya que la profesaron con fervor religioso hombres de todas las clases sociales y de todas las creencias teológicas. Los argumentos trillados en su favor eran pasajes

familiares de la Escritura, tales como el capítulo XIII de la *Epístola a los Romanos*, que habían sido citados por toda clase de autores desde tiempo inmemorial. Lo que en el siglo XVI dio nueva fuerza a esos viejos argumentos, fueron los peligros de la desunión y la inestabilidad inherentes a las luchas entre las diversas sectas, la posibilidad del control clerical del gobierno secular, tanto por parte de los calvinistas como de lado de los jesuitas, y un sentido cada vez más fuerte de independencia y unidad nacionales. Por ello, para las masas, la teoría sirvió sobre todo como foco del sentimiento patriótico y como racionalización religiosa del deber cívico. Considerada como construcción intelectual, la doctrina era terriblemente débil. Sin embargo, algunos de sus defensores más capaces elaboraron una crítica activa, y a veces no ineficaz, de la teoría contraria, según la cual el poder político reside en el pueblo.[13]

La dificultad lógica que presentaba la teoría del derecho divino no estribaba en el hecho de ser teológica —apenas lo era en mayor grado que la doctrina contraria— sino en que la peculiar legitimidad atribuida al poder regio desafiaba toda posibilidad de análisis o defensa racional. La imposición de la autoridad divina al rey es esencialmente milagrosa y tiene que aceptarse por un acto de fe y no de razón. El oficio de rey es, como dijo Jacobo I, un "misterio", que ni filósofos ni juristas pueden investigar. Por ello, hubiera sido muy difícil que pudiera sobrevivir la teoría una vez que la cita de textos de las Escrituras dejó de ser un método aceptado de argumentación política. A este respecto, la doctrina del derecho divino se encontraba en distinta situación que la teoría de un contrato político, la cual, pese a su primitiva forma teológica, podía exponerse en forma aceptable para cualquier racionalista y ofrecía, por ende, la posibilidad de un análisis filosófico de la obligación política.

En la medida en que la legitimidad política se presentaba en términos de procesos naturales, significaba que el poder del monarca era hereditario, al parecer basándose en que la elección divina se manifestaba en el hecho del nacimiento. Desde este punto en adelante, el argumento se solía convertir en una analogía complicada y no muy convincente entre el poder político y la autoridad "natural" de un padre, o entre la reverencia debida a un monarca y el respeto que los hijos deben a sus padres. Esta analogía se encontraba evidentemente expuesta al ridículo con que la atacó Locke. A pesar de su antigüedad, probablemente no convenció nunca a nadie que no estuviera dispuesto a dejarse convencer por otras razones. Dejando aparte la analogía, la argumentación en pro de la legitimidad regia no hizo sino erigir en ley general de la naturaleza la forma feudal de la primogenitura. Pero este argumento se prestaba a la objeción de que, por naturales que puedan ser los hechos del nacimiento y la herencia, la herencia de tierra y poder es una norma jurídica que difiere de país en país. La Ley Sálica excluía en Francia la sucesión por línea femenina, que era legal en Inglaterra. Por ello los defensores de este modo de argumentar se encontraban en la extraña situación de que sus alegatos implicaban que Dios cambiaba su modo de imponer el derecho divino a gobernar con arreglo a la práctica de cada país.

La doctrina moral de que la rebelión no está nunca justificada, ni siquiera cuando el gobernante era hereje, constituía una parte moral de la teoría modernizada del derecho divino. Sin embargo, no establecía una relación lógica entre las dos proposiciones, a las que se había considerado siempre como independientes.

13 La exposición mejor desarrollada de la teoría del derecho divino la hizo William Barclay, escocés que residió mucho tiempo en Francia, en su *De regno et regali potestate*, 1600.

Se podía defender, y se defendió a menudo, la obediencia pasiva por motivos utilitarios que no tenían nada que ver con el derecho divino. Todo lo que se necesitaba para hacer que el deber de sometimiento pareciese primordial, era un sentido desusadamente vivo de los peligros del desorden. Además, algunos escritores que defendieron el derecho divino de los reyes podían admitir, como William Barclay, que un crimen especial cometido por el monarca, tal como conspirar para destruir el estado, podía interpretarse como una abdicación. Pero tal cosa se concebía como posibilidad enteramente excepcional. Por lo general, el derecho divino vino a significar que, a menos que ocurriera alguna circunstancia enteramente monstruosa, el deber de sumisión de un súbdito era absoluto.

El deber de obediencia pasiva no significaba que el rey fuera enteramente irresponsable y pudiera hacer lo que se le ocurriese. Por lo general se sostenía que el rey, por el hecho de estar colocado en una posición superior a los demás hombres, era responsable en un grado más alto. Se suponía —como siempre se había supuesto— que la ley de Dios y la ley de la naturaleza obligaban al monarca, y de ordinario se afirmaba a la vez su deber general de respetar la ley del país. Pero esta obligación era para con Dios y no se podía someter al rey al juicio humano dentro ni fuera de las formas legales. Un mal rey será juzgado por Dios, pero no debe serlo por sus súbditos ni por ningún instrumento humano de aplicación del derecho, tal como los estamentos o los tribunales. La ley reside en último término "en el pecho del rey". Dondequiera que se plantearon luchas constitucionales entre el rey y un cuerpo representativo, éste fue el problema político último planteado entre la teoría del derecho divino del monarca y el derecho del pueblo o del parlamento.

JACOBO I

Aunque la versión modernizada del derecho divino nació en Francia, apareció también en Escocia aproximadamente al mismo tiempo. En este país quien la expuso fue nada menos que el propio rey —el príncipe que fue después Jacobo I de Inglaterra, cuya obra *Trew Law of Free Monarchies* se publicó en 1598.[14] Este libro reflejaba las desgraciadas experiencias de la familia de Jacobo, y las de la juventud de éste, con los calvinistas escoceses, así como su lectura de las obras polémicas producidas por las guerras religiosas de Francia. Por "monarquía libre" entendía Jacobo el gobierno regio independiente de la coacción de los príncipes extranjeros y de los sectarios o feudatarios dentro del reino. La larga lucha entre la casa de los Estuardo y la turbulenta nobleza escocesa y las humillaciones más recientes sufridas por Jacobo y su madre a manos de los presbiterianos, ofrecen amplia explicación de la importancia atribuida por el joven monarca a esta concepción. En cierta ocasión dijo que un presbiterio escocés "concordaba con la monarquía tan bien como el diablo con Dios". La esencia de la monarquía libre consiste en tener un poder jurídico supremo sobre todos sus súbditos.

Por consiguiente, los reyes —escribía Jacobo— "son imágenes vivas de Dios sobre la tierra".

> El estado de la monarquía es la cosa suprema que existe sobre la faz de la tierra, porque los reyes no sólo son lugartenientes de Dios sobre la tierra y se sientan sobre el trono de Dios, sino que aun el propio Dios les llama Dioses.[15]

[14] *The Political Works of James I.* Introducción de C. H. McIlwain, Cambridge, Mass., 1918.
[15] *Works*, p. 307.

El rey es como un padre en relación con sus hijos, o como la cabeza con respecto al cuerpo. Sin él no puede haber sociedad civil, ya que el pueblo es una mera "multitud acéfala" incapaz de crear el derecho, que deriva del monarca como de su pueblo instituido por Dios. La única alternativa es, pues, la de someterse al rey o aceptar la anarquía absoluta. Aplicando su teoría a Escocia, Jacobo afirmaba que los reyes existían desde antes de que hubiera estamentos o rangos, antes de que se reunieran parlamentos o se hicieran leyes, y que hasta la propiedad de la tierra existía únicamente por concesión del monarca.

> Y por ende, síguese por necesidad que los reyes fueron los autores y creadores de las leyes, y no las leyes de los reyes.[16]

Esta afirmación venía apoyada por buena copia de datos históricos muy dudosos; lo que parecía significar es que originalmente el poder del monarca se basaba en el derecho de conquista.

Una vez establecido, el derecho del rey se trasmitía a sus herederos. Es siempre ilícito desposeer al heredero legítimo. Como las pretensiones de Jacobo al trono escocés y, más tarde, al de Inglaterra, se basaban estrictamente en el título hereditario, era natural que se aferrase a este principio, que no expresaba sino el derecho inalienable e inviolable del heredero con arreglo al derecho feudal. La calidad jurídica esencial de la monarquía es, por lo tanto, la legitimidad, puesta de manifiesto por la descendencia legítima del anterior monarca legítimo. Esta fue la posición característica de los Estuardo en las guerras civiles inglesas. Ninguna consideración de utilidad puede desplazar un título hereditario válido; ni siquiera una revolución triunfante lo invalida; y no hay derecho de prescripción extintiva en perjuicio del heredero legítimo. En resumen, la calidad de rey es un estigma sobrenatural que no puede explicarse ni debatirse. En 1616, Jacobo ordenaba a sus jueces de la Cámara Estrellada:

> Que no es lícito que se discuta lo que concierne al misterio de la potestad regia, porque ello es vadear en la debilidad de los príncipes y quitar la reverencia mística que corresponde a quienes se sientan en el trono de Dios.[17]

Jacobo admitió siempre que era responsable en el más alto grado, pero responsable ante Dios y no ante sus súbditos. Reconocía que en todas las cuestiones ordinarias el rey debe tributar a la ley del país el mismo respeto que exige de sus súbditos, pero tal cosa es una sumisión voluntaria que no puede imponerse.

La verdadera naturaleza de la teoría del derecho divino, como defensa de la estabilidad nacional frente a la amenaza de desunión, tiene acaso su mejor ejemplo en el hecho de que tuvo poca circulación en Inglaterra en la época Tudor. A pesar de las diferencias entre calvinistas y anglicanos respecto a la supremacía del monarca en la iglesia nacional, en ningún momento anterior a la muerte de Isabel hubo ninguna amenaza seria para la paz y el orden del reino. En el siglo XVI, los calvinistas ingleses no adoptaron la filosofía antimonárquica característica de los franceses y escoceses. Por otra parte, los anglicanos no tenían todavía ningún motivo especial para reforzar la obediencia pasiva apoyándola en la doctrina del derecho inviolable del monarca. El horrible ejemplo de las guerras civiles de Francia daba amplia base para defender la obediencia pasiva por motivos utilitarios

16 *Ibid.*, p. 62.
17 *Ibid.*, p. 333.

más sencillos. La estabilidad real y el poder indiscutido de los monarcas de la casa Tudor hicieron innecesaria la teoría del derecho divino. La situación cambió en el siglo XVI cuando al iniciarse la guerra civil se hizo necesaria una defensa de la resistencia basada en el derecho del pueblo y una refutación de tal posición. El derecho divino de los reyes se convirtió entonces en posición corriente entre los defensores clericales de los Estuardo. Sin embargo, las situaciones en que se encontraban Inglaterra y Francia eran esencialmente distintas, porque el sentimiento nacional inglés estaba por lo menos tan bien representado por los jueces del *common law* o por el parlamento, como por el rey. El problema no era el de unidad o desunión nacional, sino el de qué órgano constitucional había de representar la unidad nacional. No había ninguna razón para que un rey inglés estuviese rodeado de una divinidad especial, y de hecho, la teoría del derecho divino tuvo poca importancia en la doctrina política inglesa.

BIBLIOGRAFÍA ESCOGIDA

J. W. Allen, *A History of Political Thought in the Sixteenth Century*, tercera edición. Londres, 1951, parte III.

E. Armstrong, *The French Wars of Religion: Their Political Aspects*, segunda edición. Londres, 1904.

Summerfield Baldwing, "God and the Secular Power", en *Essays in History and Political Theory in Honor of Charles Howard McIlwain*. Cambridge, Mass., 1936.

Ernest Barker, "A Huguenot Theory of Politics: The Vindiciae contra tyrannos", en *Church, State, and Study*. Londres, 1930. Reeditado bajo el título de *Church, State, and Education*. Ann Arbor, Mich., 1957.

A. J. Carlyle, *Political Liberty: A History of the Conception in the Middle Ages and Modern Times*. Oxford, 1941.

Guy Howard Dodge, *The Political Theory of the Huguenots of the Dispersion, with Special Reference to the Thought and Influence of Pierre Jurieu*. Nueva York, 1947.

John Neville Figgis, *Studies of Political Thought from Gerson to Grotius, 1414-1625*, segunda edición, Cambridge, 1923, cap. V-VI.

John Neville Figgis, "Political Thought in the Sixteenth Century", en *Cambridge Modern History*, vol. III (1904), cap. XXII.

John Neville Figgis, *El derecho divino de los reyes*, trad. española de Edmundo O'Gorman. México, Fondo de Cultura Económica, 1942.

Otto Gierke, *Natural Law and the Theory of Society, 1500-1800*, trad. inglesa de Ernest Barker, 2 vols. Cambridge, 1934, cap. I. (De *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, volumen IV.)

J. W. Gough, *The Social Contract*, segunda edición. Oxford, 1957, caps. V-VI.

F. J. C. Hearnshaw (ed.), *The Social and Political Ideas of Some Great Thinkers of the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Londres, 1926, caps. I, IV-V.

Oscar Jászi y John D. Lewis, *Against the Tyrant: The Tradition and Theory of Tyrannicide*. Glencoe, Ill., 1957, cap. VI.

C. H. McIlwain (ed.), *The Political Works of James I*. Cambridge, Mass., 1918, Introducción.

Pierre Mesnard, *L'essor de la philosophie politique au xvie siècle*. París, 1951.

A. A. Tilley, "The Reformation in France", en *Cambridge Modern History*, vol. II (1903), cap. IX.

A. A. Tilley, *Studies in the French Renaissance*. Cambridge, 1922, cap. XI.

Georges Weill, *Les théories sur le pouvoir royal en France pendant les guerres de religion*. París, 1891.

D. Harris Willson, *King James VI and I*. Londres, 1956.

XX. JUAN BODINO

La mayor parte de los libros sobre temas políticos escritos en Francia en el último cuarto del siglo XVI fueron publicaciones polémicas sin altura de miras y sin originalidad filosófica. Hubo, sin embargo, una obra —la titulada *Les six livres de la république*[1] de Juan Bodino, publicada en 1576— de carácter menos efímero. Este libro fue motivado también por las guerras civiles y se escribió con el propósito franco de robustecer la posición del monarca. Pero Bodino logró —y ello es excepcional— alejarse del partidismo religioso y trató de formular un sistema filosófico de ideas políticas que, por confuso que pueda ser, consiguió al menos sacar a su obra del grupo de escritos polémicos. Bodino se trazó en la *República* una tarea no menos ambiciosa que la de hacer en la política moderna lo que Aristóteles había hecho en la antigua, y aunque no puede hacerse seriamente esa comparación, el libro alcanzó en su época una gran reputación y todos los eruditos le han reconocido un lugar importante en la historia del pensamiento político. Su importancia se debe menos al esfuerzo realizado para resucitar el sistema de Aristóteles que al hecho de que sacó a la idea del poder soberano del limbo de la teología en el que la había dejado la teoría del derecho divino. Al hacerlo así, llegó a un análisis de la soberanía y a la inclusión de esta idea en la teoría constitucional.

LA TOLERANCIA RELIGIOSA

Podría decirse que la *República* es una defensa de la política frente a los partidos. Publicada sólo cuatro años después de la Noche de San Bartolomé, constituyó la principal producción intelectual de un grupo ya creciente de pensadores moderados, conocidos con el nombre de "políticos" *(politiques)*, que veían en el poder regio el soporte fundamental de la paz y el orden y que, en consecuencia, trataban de elevar al rey, como centro de la unidad nacional, por encima de todas las sectas religiosas y partidos políticos. Este grupo representaba en parte la oscilación hacia el gobierno fuerte que se produce siempre en una época de desorden, pero su posición en el siglo XVI significaba algo más que eso. Los "políticos" figuran entre los primeros que entrevieron la posibilidad de tolerar diversas religiones dentro de un mismo estado. Aunque la mayor parte de ellos eran católicos, también y ante todo eran nacionalistas, y estaban dispuestos a enfrentarse en sus reflexiones políticas con el más firme de los hechos políticos de su época, a saber: que la división de la cristiandad era irreparable y que ninguna de las sectas podía ser capaz de convencer o coaccionar a las demás. Por lo tanto, defendían la política de salvar del naufragio lo que se pudiera salvar; permitir las diferencias religiosas que no podían deshacerse y mantener unida la nacionalidad francesa aunque se perdiera la unidad de religión. Tal había sido la política del canciller de Catalina de Médicis, Michel de L'Hôpital, en el comienzo mismo de las guerras civiles y tal fue la política general de asentamiento que prevaleció bajo Enrique IV. Pese a la lógica de esta política, la mayor parte de los hombres del siglo XVI la consideraban irreligiosa; uno de los enemigos de los "políticos" describía a éstos como "quienes prefieren el reposo del reino o de sus casas a la salvación de sus almas, que preferirían que el reino estuviera en paz sin Dios, a que estuviera en guerra,

[1] Bodino publicó una edición latina ampliada en 1586. Hubo una traducción inglesa de Richard Knolles publicada en 1606. [Hay una versión española, debida a don Gaspar de Añastro, titulada *Los seis libros de la República de Iván Bodino, traducidos de lengua francesa y enmendados cathólicamente*, impresa en Turín en 1590 por los herederos de Bevilaqua. (T.)]

pero con Él". Este sarcasmo tenía cierto fundamento. Es cierto que los "políticos" recomendaban la tolerancia religiosa más bien como política que como principio moral. No negaron nunca el derecho del estado a la persecución ni discutieron la ventaja de la existencia de una sola religión. Pero se dieron cuenta de que la persecución religiosa era en realidad ruinosa y la condenaron por este motivo utilitario. En términos generales, Bodino estaba de acuerdo con este punto e intentó con su obra apoyar la política de tolerancia sostenida por los "políticos", proporcionando también la base racional de una política ilustrada con respecto a muchos problemas prácticos surgidos en una época de divisiones. A pesar de ello no puede calificarse de ninguna manera a Bodino como oportunista. Su *República* es un intento de exponer los principios de orden y unidad en que debe basarse todo estado bien ordenado.

La filosofía política de Bodino era una mezcla singular de cosas viejas y nuevas, del mismo modo que lo fue todo el pensamiento filosófico del siglo XVI. Su autor había dejado de ser medieval sin llegar a ser moderno. Jurista de profesión, se ganó la enemistad de sus colegas al propugnar un estudio histórico y comparativo del derecho, en vez de dedicar una devoción exclusiva a los textos del derecho romano. Tanto el derecho como la política debían estudiarse, a su juicio, no sólo a la luz de la historia sino también a la del medio físico del hombre, del clima, la topografía y la raza. Y sin embargo, mezclada con esta sugestión de tono muy moderno, se daba la firme creencia en que el medio comprende la influencia de las estrellas y puede ser entendido en su relación con la historia de los estados mediante el estudio de la astrología. Defensor decidido de la tolerancia religiosa y de la administración liberal e ilustrada, Bodino fue igualmente autor de un manual sobre hechicería destinado a ser utilizado por los magistrados en el descubrimiento y condena de las brujas. Crítico e incrédulo con frecuencia en su análisis de las fuentes históricas, Bodino estaba dispuesto a aceptar cualquier leyenda acerca de los planes diabólicos de quienes se habían vendido al demonio. Defensor de políticas encaminadas al bienestar material y económico de la nación y autor de un libro al que se ha calificado de primer tratado de economía política, podía también poblar el mundo físico de espíritus y demonios de cuyos actos dependían en todo momento las vidas de los hombres. Crítico de todas las sectas religiosas y tan equilibrado que nadie sabía si era protestante o católico y algunos sospechaban que era judío o infiel, era, sin embargo, profundamente religioso por temperamento y convicción.[2] El pensamiento de Bodino era una amalgama de superstición, racionalismo, misticismo, utilitarismo y tradicionalismo.

Una confusión semejante presenta su filosofía política. Parece claro que Bodino creía seguir un nuevo método, el secreto del cual consistía en combinar la filosofía con la historia. "La filosofía —dice— muere de inanición en medio de sus preceptos si no está vivificada por la historia." Criticaba a Maquiavelo por haber prescindido de la filosofía y atribuía a esto la tendencia inmoral de sus escritos. Por otra parte, Bodino no resiste el tipo de política utópica que encuentra en Tomás Moro y en Platón. Su ideal era estudiar un tema empírico, enmarcado dentro de unos principios generales; los hechos le darían solidez y la razón sentido. Había tomado de Aristóteles esta concepción de la filosofía política y hay que

[2] Las obras filosóficas de Bodino están en proceso de publicación, con su traducción francesa, por Pierre Mesnard, vol. I, París, 1951. Hay las siguientes traducciones recientes al inglés: *Method for the Easy Comprehension of History*, trad. de Beatrice Reynolds. Nueva York, 1945. *The Response of Jean Bodin to the Paradoxes of Malestroit*, trad. de G. A. Moore, Washington, D. C., 1947; *Six Books of the Commonwealth*, arreglo y trad. de M. J. Todey, Nueva York, 1955.

admitir que Bodino concibió la tarea con mayor amplitud que ningún otro escritor de su época. Desgraciadamente, los resultados logrados no corresponden a los propósitos del autor. Carecía de un sistema claramente concebido que le permitiera ordenar su material histórico. La *República* y, en general, todos sus libros están mal organizados y dispuestos, llenos de repeticiones y son inconexos, aunque en algunas de sus partes resultan claros e interesantes. Además, Bodino abruma al lector con ejemplos históricos, estadísticas, citas y exposiciones del derecho y las instituciones derivadas de una erudición asombrosa. El olvido en que cayeron sus libros antes de transcurrir un siglo después de su muerte se debió sobre todo a que eran intolerablemente informes y tediosos. Bodino carecía prácticamente de aptitud literaria. Su capacidad sistemática era más bien una cierta facilidad para hacer definiciones formales que una auténtica facultad de construcción filosófica; y pese a una real penetración en la historia y el modo de funcionar de las instituciones, era más bien un anticuario que un historiador filosófico.

EL ESTADO Y LA FAMILIA

El orden que puede presentar la *República* está tomado de Aristóteles, aunque el esquema aparece oscurecido por digresiones casi inacabables. Bodino estudia en primer lugar los fines del estado y luego el de la familia, junto con el matrimonio, la relación entre padres e hijos, la propiedad privada y la esclavitud, todo lo cual consideraba como aspectos de la familia. Sin embargo, la parte primera descubre inmediatamente su debilidad en materia de filosofía política sistemática. No tiene una teoría clara del fin del estado. Define a éste como "recto (*droit*) gobierno de varias familias y de lo que les es común, con potestad soberana". La palabra *droit* se ha entendido como "justo", o conforme al derecho natural, y se ha interpretado en el sentido de que distingue al estado de una asociación ilegítima tal como una partida de bandoleros. Pero Bodino es muy poco preciso respecto al fin que el poder soberano debe tratar de conseguir para sus súbditos. Se dio cuenta de que Aristóteles no constituía en este punto una guía segura, ya que los fines perseguidos por la ciudad-estado eran imposibles en una monarquía moderna. De ahí que afirmara que la felicidad o bondad de los ciudadanos no era un fin practicable. Sin embargo, no se inclinaba a limitar las funciones del estado a la búsqueda de ventajas meramente materiales y utilitarias, tales como la paz y la seguridad de la propiedad. El estado tiene tanto un alma como un cuerpo, y el alma es superior aunque las necesidades del cuerpo apremien de modo más inmediato. En realidad Bodino no llegó nunca a dar una explicación clara de esos fines superiores del estado. El resultado de ello fue que su sistema presenta una seria deficiencia, ya que nunca consiguió explicar de modo preciso las razones de la obligación de obediencia al soberano por parte del ciudadano.

La teoría de la familia de Bodino constituye una parte característica de su obra, pero es muy difícil ponerla en relación con la doctrina de la soberanía. Consideraba a la familia —compuesta de padre, madre, hijos y criados, junto con la propiedad común— como una comunidad natural de la que surgen todas las demás sociedades. Siguiendo la concepción romana de que la jurisdicción del estado concluye en los umbrales del hogar, propuso seriamente restablecer los poderes más extremos del *pater familias* sobre quienes están sometidos a él, dándole autoridad absoluta sobre las personas, la propiedad y aun las vidas de sus hijos. A la vez añadió a esto una excelente refutación tanto del derecho como de la utilidad de la esclavitud. La familia constituye una unidad natural, a la que es inherente el

derecho de propiedad privada, y de ella se forman el estado y todas las demás comunidades. Definía al estado como gobierno de familias; es el *pater familias* quien se convierte en ciudadano cuando sale de su casa y actúa de concierto con los otros cabezas de familia. Para la defensa común y la consecución de ventajas mutuas surgen muchas asociaciones de familias —pueblos, ciudades, cuerpos y colegios de varias clases— y cuando esas asociaciones son unidas por una autoridad soberana, se forma un estado. Bodino cree que, por regla general, la formación real de esta última combinación se debe a la fuerza, aunque es cierto que en su opinión la soberanía o gobierno recto no se justifica meramente por la fuerza.

El móvil que impulsaba a Bodino al hacer derivar así al estado de la familia es más fácil de entender que su lógica. En su formación había intervenido una buena porción de censura puritana, y el poder del padre resultaba ser un medio de purificación social. Sin embargo, más importante que esto era su deseo de construir un baluarte inexpugnable que protegiera la propiedad privada. Bodino critica repetidas veces el comunismo, tanto en las teorías de Platón y Tomás Moro como en las supuestas prácticas de los anabaptistas, pues considera la propiedad como atributo de la familia. La familia es la esfera de lo privado; el estado, la de lo público o común. De ahí que aspire a una radical separación de los dos. Creía que la soberanía era un poder de especie diferente de la propiedad; el príncipe no es en ningún sentido propietario del dominio público y no puede enajenarlo. La propiedad pertenece a la familia; la soberanía al príncipe y sus magistrados. A medida que se desarrolla la teoría, el derecho de propiedad inherente a la familia pone un límite definido incluso al poder del soberano. Desgraciadamente para la claridad de la teoría, es imposible ver en qué se basa ese derecho inviolable de la familia. El argumento de Bodino en favor del poder del padre se basaba en gran parte en razones de autoridad, y consistía en citas de la Escritura y el derecho romano. En lo demás se limita a seguir a Aristóteles al sostener que los hombres son la encarnación de la razón, frente a la naturaleza más apasionada de las mujeres y la falta de madurez de los niños. Cree desde luego que el derecho de propiedad está basado en el derecho natural. Sin mucha exageración, podría decirse que Bodino hace simplemente de la posesión de propiedad un derecho natural, un poco a la manera de Locke, con la diferencia de que es un derecho inherente a la familia más bien que al individuo. Pero la tarea de combinar un derecho inalienable de la familia con un poder absoluto del estado creaba una dificultad lógica insuperable.

Si la finalidad de Bodino era realmente establecer una distinción clara entre el poder político del soberano y los derechos y poderes privados de los cabezas de familia, debería haber estudiado a fondo la transición entre esas agrupaciones espontáneas de familias en las que falta el poder soberano y el estado, en el cual existe. En realidad Bodino no tenía una teoría clara de los fines que debía perseguir el estado. Atribuía el origen de la familia y los grupos de familias tales como la aldea o la ciudad, a las necesidades y deseos naturales de los hombres —el impulso sexual, el cuidado de los hijos, la defensa y la sociabilidad innata—. Atribuía por lo general el origen del estado a la conquista, y sin embargo, estaba todo lo lejos posible de creer que la fuerza se justifica a sí misma o que constituye el atributo primordial del estado una vez fundado. La superioridad de fuerza puede crear una partida de bandoleros, pero no un estado. Bodino no aclara cuáles son las necesidades naturales superiores a las satisfechas por la familia y los demás grupos, que dan origen al estado, ni por qué debe el ciudadano prestar obediencia a su soberano, ni cuál es exactamente la naturaleza del cambio que transforma a un

grupo de familias en verdadero estado. Los únicos puntos que están perfectamente claros son que no puede existir un estado bien ordenado a menos que se reconozca un poder soberano y que las unidades de que se compone ese estado son familias. Esto es un defecto muy importante en su construcción teórica, ya que su doctrina de la soberanía queda como mera definición de algo que existe a veces, pero que no explica Bodino. Eliminó éste el mandato de Dios, que la teoría del derecho divino presentaba como fundamento de la autoridad del monarca, pero no llenó el vacío así dejado con una explicación natural.

LA SOBERANÍA

Se admite por lo general que la exposición del principio de la soberanía constituye la parte más importante de la filosofía política de Bodino. Éste toma como principio que distingue al estado de todos los demás grupos formados por las familias, la existencia del poder soberano. En consecuencia, comienza por definir la soberanía como sujeción a un soberano. Los elementos que definen el estado son soberano y súbdito, opinión que lógicamente coloca las relaciones sociales, éticas y religiosas fuera de los límites de la teoría política. Como sostenía Bodino, puede haber entre los ciudadanos innumerables relaciones además de la sujeción a un soberano común, pero es la sujeción lo que les hace ciudadanos. Pueden tener o no un lenguaje y una religión comunes. Diversos grupos de entre ellos pueden tener leyes o costumbres locales peculiares toleradas por el soberano. Puede haberse reconocido a los burgueses de una ciudad determinados privilegios o inmunidades y puede permitirse a una corporación que, para determinados propósitos, cree y aplique sus propias normas. Bodino denominaba *cité* —término que en líneas generales corresponde a la idea de nación, al menos en el sentido que sugiere una unión social más que un vínculo político formal— a un grupo de este tipo en el que el derecho, el idioma, la religión y las costumbres son idénticas. La *cité* no es un estado *(république)*; éste sólo existe cuando los ciudadanos están sometidos al gobierno de un soberano común. Es manifiesta la relación que hay entre tal concepción y los problemas políticos de la época de Bodino. Éste trata de sostener, a la manera de los "políticos", que el vínculo político puede ser bastante aun en el caso de que la comunidad política esté dividida por diferencias de religión y por la supervivencia de inmunidades locales, consuetudinarias y de clase. El elemento esencial de la comunidad política es la presencia de un soberano común.

El siguiente paso de Bodino consiste en definir la soberanía como "poder supremo sobre los ciudadanos y súbditos, no sometido a las leyes" * y analizar la concepción del poder supremo. Es, en primer lugar, perpetuo a diferencia de cualquier concesión de poder limitada a un periodo determinado de tiempo. Es un poder no delegado, o delegado sin límites o condiciones. Es inalienable y no está sujeto a prescripción. No está sometido a las leyes porque el soberano es la fuente del derecho. El soberano no puede obligarse a sí mismo ni obligar a sus sucesores, ni puede ser hecho legalmente responsable ante sus súbditos, aunque Bodino no tenía duda de que el soberano era responsable ante Dios y estaba sometido a la ley natural. La ley del país no es sino el mandato del soberano y, en consecuencia, toda limitación del poder de mandato tiene que ser extralegal. El atributo primario

* Las palabras entrecomilladas corresponden a la edición latina de la *República*, donde se define la *maiestas* como *Summa in cives ac subditos legibusque soluta potestas*; en la edición francesa la *souveraineté* se define como *puissance absolue et perpétuelle d'une république*. [T.]

de la soberanía es el poder de dar leyes a los ciudadanos tanto colectiva como individualmente, sin el consentimiento de un superior, un igual o un inferior. Los demás atributos —el poder de declarar la guerra y concluir la paz, el de designar magistrados, el de actuar como tribunal de última instancia, el de conceder dispensas, el de acuñar moneda y el de imponer contribuciones y tributos— son consecuencia de la posición del soberano como jefe jurídico del estado. Como Bodino tiene buen cuidado de explicar, ello implica también la autoridad del soberano sobre el derecho consuetudinario, al que sanciona al permitir su existencia. La ley, sostiene Bodino, puede modificar la costumbre, pero la costumbre no puede modificar la ley.

Este principio de una jefatura jurídica unificada como signo distintivo de un verdadero estado, lo aplica Bodino con gran claridad a la antigua teoría de las formas de gobierno. Desde su punto de vista, todo gobierno que no quiera ser presa de la anarquía, toda "república bien ordenada" tiene que tener en alguna parte esa fuente indivisible de autoridad. De ahí que las diferentes formas de gobierno sólo puedan variar según cuál sea la residencia de ese poder. No hay formas de *Estado*, aunque hay formas de gobierno. En una monarquía la soberanía reside en el rey y en consecuencia la función de los estados generales y provinciales es únicamente asesora, como creía Bodino que ocurría en Francia e Inglaterra. Conviene a los monarcas consultar a sus consejeros, pero los dictámenes de éstos no pueden ser imperativos y el monarca no puede estar obligado jurídicamente por ellos. Si se llama rey a una persona que está obligada por un acto de los estados generales, la soberanía reside en realidad en la asamblea, y el gobierno es una aristocracia. Así ocurre, según Bodino, en el imperio en el momento en que escribe. Por último, si el poder final de decisión y revisión reside en alguna forma de cuerpo popular, el gobierno es democrático. En resumen, no existe cosa semejante a una forma mixta de gobierno. O no existe un poder soberano indiviso, y en tal caso no existe una república bien ordenada, o ese poder reside en algún lugar, sea rey, asamblea o pueblo. La manera de concebir Bodino las formas de gobierno implica una distinción tajante entre estado y gobierno. Aquél consiste en la posesión de un poder soberano; el gobierno es el aparato por intermedio del cual se ejerce tal poder. Un monarca puede hacer una delegación amplia de su poder y gobernar en forma democrática, y una democracia puede gobernar despóticamente.

Bodino aplica también la teoría de la soberanía al estudio de las partes subordinadas del estado. En una monarquía, las funciones del parlamento tienen que ser asesoras. De modo análogo, el poder ejercido por los magistrados es delegado por el soberano. Todos los cuerpos y colegios que existen dentro del estado —instituciones religiosas, municipalidades y compañías comerciales— deben sus poderes y privilegios a la voluntad del soberano. Bodino daba por sentada la existencia de gran número de tales cuerpos y colegios, como era natural en su época, y también el hecho de que poseyeran una autonomía considerable. Era incluso partidario de tal política de descentralización práctica. Lo que más le interesaba sostener era que todas las corporaciones existen únicamente por permiso del soberano y que todos sus poderes derivan del consentimiento de aquél. Como ocurre con el derecho consuetudinario, se interpreta que los poderes de los cuerpos y colegios derivan del estado, aunque puedan basarse en usos antiguos y no en una carta, fuero o ley. Uno de los objetos principales de la *República* era presentar al rey de Francia como cabeza de toda la organización política, aunque Bodino no deseaba una destrucción radical de todas las corporaciones, tal como la que se produjo en la época

de la Revolución francesa. Su finalidad era construir un baluarte para los derechos de la monarquía frente a todas las supervivencias de la época feudal. Es significativo que considerase a los estados generales como uno de tantos cuerpos permitidos por el soberano, junto con las compañías mercantiles y las corporaciones religiosas.

LIMITACIONES DE LA SOBERANÍA

La precedente exposición de la teoría del poder soberano de Bodino no toma en cuenta sino aquellas partes de su argumentación que son claras y no presentan dificultades. Pero la argumentación en su integridad no era de ningún modo tan sencilla, sino que contenía confusiones importantes que es preciso notar para tener un cuadro completo. En términos generales, la soberanía significaba para Bodino un derecho perpetuo humanamente ilimitado e incondicional de hacer, interpretar y ejecutar las leyes. Consideraba como algo necesario en todo estado bien ordenado la existencia de tal derecho y creía que ello constituía la diferencia característica entre un cuerpo político desarrollado y los grupos más primitivos. Pero el ejercicio del poder soberano que consideraba como justificable no era de ningún modo tan ilimitado como sugieren sus definiciones, y el resultado de ello es una serie de restricciones que crean mucha confusión en la teoría.

En primer término, Bodino no dudó nunca de que el soberano está limitado por la ley de Dios y la de la naturaleza. Aunque definía la ley como puro acto de la voluntad del soberano, nunca supuso que éste pudiera crear derecho mediante un simple *fiat*. Para él, como para todos sus contemporáneos, la ley natural es superior a la humana, y establece ciertos cánones inmutables de justicia; lo que distingue a un verdadero estado de la mera violencia eficaz es la observancia de esa ley. No hay, desde luego, medio de hacer al soberano legalmente responsable de la violación de la ley natural. Sin embargo, ésta le impone ciertos impedimentos efectivos. En particular obliga a la observancia de los pactos y el respeto de la propiedad privada. Los pactos celebrados por el soberano pueden implicar obligaciones políticas con respecto a sus súbditos o a otros soberanos, y en tales casos Bodino no tenía duda de que estaba obligado por ellos. Era difícil, si no imposible, mantener esas obligaciones del soberano exclusivamente en un plano moral y, por lo tanto, aparte de las obligaciones jurídicas y políticas. ¿Cuál sería, por ejemplo, el deber de un magistrado si el soberano ordenase algo contrario a la ley natural? Bodino no duda de que pueda haber casos tan flagrantes en los que deba desobedecerse al soberano. Hizo todo lo posible para reducir tales casos a los límites mínimos, pero no obstante ello, la confusión subsiste. La ley es a la vez la voluntad del soberano y expresión de la justicia eterna. Sin embargo, ambas pueden estar en conflicto.

Una segunda confusión de la teoría de la soberanía de Bodino es consecuencia de su fidelidad al derecho constitucional de Francia. Sus inclinaciones naturales, como jurista y como moralista, le impulsaban hacia el gobierno constitucional y el respeto por los antiguos usos y prácticas del reino. En común con las opiniones jurídicas predominantes en su época, reconocía que había ciertas cosas que el rey de Francia no podía hacer legalmente. De modo específico, no podía modificar las normas relativas a la sucesión a la corona ni enajenar ninguna parte del dominio público. Sin embargo, Bodino estaba convencido de que el rey de Francia era soberano en el pleno sentido de la palabra, más aún, de que era el ejemplo por excelencia del soberano. Admitía la existencia de una clase especial de leyes nece-

sariamente conexas con el ejercicio de la soberanía y que ni siquiera el soberano puede modificar. Denominaba a tales normas *leges imperii*, sobreentendiendo al parecer que con su violación desaparecería la soberanía misma. La conclusión es aquí manifiesta; el soberano es fuente de la ley y está sometido a la vez a ciertas normas constitucionales que no ha hecho ni puede cambiar.

La verdad es que Bodino tenía dos finalidades unidas más bien por las circunstancias que por la lógica. Trataba de aumentar y consolidar los poderes de la corona porque tal cosa era necesaria dadas las circunstancias, pero era también un constitucionalista convencido, que se inclinaba a conservar y a perpetuar las antiguas instituciones del reino. Éste no podía identificarse con la corona ni por razones lógicas ni por motivos constitucionales. La idea que había tras el concepto de *leges imperii* era la de que la corona no podía tener existencia ni poder salvo como elemento del reino; la idea que había tras la definición de soberanía era la de que la corona es el principal órgano legislativo y ejecutivo del reino. Esas dos proposiciones no son incompatibles, pero combinadas descuidadamente en la concepción de la soberanía dan lugar a inacabables confusiones. Para elaborar una teoría realmente sistemática de la soberanía, Bodino hubiera tenido que decidir cuál de las dos era fundamental. En efecto, si la soberanía significa esencialmente la supremacía del príncipe, la comunidad política no tiene existencia salvo por virtud de la relación entre el príncipe y sus súbditos, y es imposible que el reino tenga unas leyes que el príncipe no pueda cambiar. En sustancia ésta es la línea seguida y desarrollada más tarde por Hobbes, quien parte, en buena medida, de Bodino. Por otro lado, si el estado es una comunidad política que tiene unas leyes y una constitución propias, es imposible identificar al soberano con el príncipe.

La confusión de Bodino en este punto se debía, sin duda, en parte a su finalidad inmediata: difícilmente hubiera podido combatir la rebelión inculcando la lealtad a una abstracción jurídica. Para este fin era mucho más atractiva la idea de un rey visible y tangible, vicario de Dios sobre la tierra, al menos hasta que el sentimiento nacional hubiera dado a la propia nación suficiente solidez para que se pudiera prescindir del rey. Por otro lado, no es fácil insertar un monarca visible en un sistema de abstracciones jurídicas. Sin embargo, la confusión iba implícita, en el método de filosofía política que trataba de seguir Bodino. Este método intentaba combinar la historia con la filosofía, la evolución fáctica y el análisis lógico. Desde el punto de vista del análisis, sería casi igualmente necesario hacer un corte transversal en la corriente histórica y considerar las relaciones formales entre las diversas partes de la constitución jurídica. Ningún análisis podía ser adecuado a todos los estadios de la historia, y por esta razón la historia tenía que violar los cánones de cualquier análisis formal. Bodino había emprendido algo de una dificultad tal que casi llegaba a la imposibilidad absoluta. Sus confusiones acerca de las *leges imperii* forman uno de los puntos de partida de la larga controversia entre el método analítico y el método histórico en la ciencia del derecho.

Había en la teoría de la soberanía de Bodino una tercera confusión de mayor importancia inmediata que las dos ya mencionadas. Es la relativa a sus vigorosas convicciones acerca de la inviolabilidad de la propiedad privada. Este derecho está garantizado por la ley natural, pero constituye para Bodino algo más que una mera limitación moral al poder del soberano. Tan sagrada es la propiedad que el soberano no puede tocarla sin consentimiento del propietario. En consecuencia, Bodino afirmó que los impuestos requerían el asentimiento de los estados generales. Pero no hay en la imposición nada que justifique la distinción así establecida por Bodino entre los impuestos y las otras formas de legislación, y Bodino había negado del

modo más explícito que los estados generales pudieran intervenir en la creación de la ley salvo como asesores. Más aún, la existencia misma de los estados generales dependía de la delegación de una autoridad limitada y cualificada hecha por el soberano a un cuerpo subordinado.

En este caso la confusión llega a constituir una franca contradicción, resultado de la defectuosa organización de su teoría, a que ya nos hemos referido. Consideraba que el derecho de propiedad era un atributo imprescriptible de la familia y a la familia como una unidad con existencia independiente y que constituye el material de que está construido el estado. Sin embargo, un estado bien ordenado necesita un soberano cuyo poder legal sea ilimitado. El estado de Bodino contenía, pues, dos absolutos: los derechos inviolables de la familia y el poder legislativo ilimitado del soberano. Los derechos de propiedad eran más fundamentales en su pensamiento, al menos en el sentido de que constituían convicciones permanentes, que Bodino no creía apenas necesario razonar. El poder ilimitado del soberano tenía un origen más ocasional en los peligros producidos por las guerras de religión.[3] Si Bodino hubiera tratado alguna vez seriamente de justificarse a sí mismo la discrepancia entre las dos posiciones, habría seguido probablemente una línea semejante a la utilizada al explicar las *leges imperii*. Los derechos de propiedad son esenciales para la familia y la familia esencial para el estado; pero el poder impositivo supone el poder de destruir, y el estado no puede tener el poder de destruir a sus propios miembros. Bodino es perfectamente explícito en todos los casos en la afirmación de que los impuestos requieren el consentimiento y en considerar esto como una limitación inherente a la soberanía, como las *leges imperii*. Desde el punto de vista lógico su pensamiento se quiebra en dos precisamente en el punto en que la teoría de la familia debería unirse a la teoría del estado.

LA REPÚBLICA BIEN ORDENADA

Las porciones restantes de la *República* estudian una multitud de problemas, pero no añaden nada a las líneas generales de la teoría. Examinan en forma exhaustiva las causas y el modo de evitar las revoluciones siguiendo también la guía de Aristóteles. De acuerdo con su teoría general, Bodino definió la revolución como un desplazamiento de la soberanía. Por mucho que cambien las leyes, no se produce una revolución mientras la soberanía resida en el mismo sitio. Enumera muchas causas de revolución, de diversos grados de importancia. En general hay poco orden en esta parte del libro, aunque muchas de las observaciones de Bodino son certeras. Su estudio de la previsión de las revoluciones es una curiosa digresión acerca de los usos de la astrología para este propósito, en tanto que su análisis de los medios de impedirlas le llevó a estudiar todas las ramas de la administración, permitiéndole desplegar una gran cantidad de agudeza e inteligencia políticas. En términos generales, esa parte de la obra era una exposición de la doctrina defendida por los *politiques*. El rey —sostiene— no debe aliarse con ninguna facción, sino practicar una política de conciliación, empleando la represión con cautela y sólo cuando hay fuertes probabilidades de que tenga éxito. El aspecto más importante de esta argumentación es su firme defensa de la tolerancia religiosa, a la que considera, no obstante, más bien como una política que como un principio. Se

[3] R. Chauviré sostiene en su *Jean Bodin* (pp. 271 ss.) que hay una diferencia significativa entre el *Methodus*, escrito en 1566, y la *República*, escrita en 1576. La primera obra se preocupa de las limitaciones del poder regio; la última, de eliminarlas. Chauviré atribuye la diferencia a las circunstancias surgidas en los diez años que median entre ambas obras.

ocupó de ella más filosóficamente en época posterior con motivo del extraordinario diálogo titulado *Heptaplomeres*, obra que por razones obvias era imposible publicar en el siglo XVI.[4]

El examen de las revoluciones le llevó al tema más general de la relación existente entre el medio físico y las características nacionales. También aquí partía Bodino de Aristóteles, pero desarrolló mucho todo el tema. Creía que los pueblos nórdicos eran de elevada estatura y físicamente vigorosos, pero lentos de movimientos y de mente. Los meridionales son menos robustos, de maneras vivaces y les sobrepasan en agudeza e ingenio. Para fines políticos es superior la región media, donde se mezclan los dos grupos de cualidades, como lo demuestra el hecho de que los grandes estados, así como la ciencia de la política, tuvieron su origen en ella. Esa porción de la obra de Bodino constituía una parte integrante de toda su filosofía política y se anticipa a las posteriores especulaciones de Montesquieu respecto al mismo tema, pero Bodino no intentó ponerla en relación lógica con su teoría de la soberanía. Sin embargo, el hecho de que figure en su sistema señala una enorme diferencia entre Bodino y los teólogos polemistas que escribieron la mayor parte de las obras de teoría política de la época.

Después de esta digresión pasa Bodino a considerar la obligación que incumbe al soberano de respetar sus promesas hechas en tratados y alianzas. Deplora aquí la creencia cada vez más extendida de que los príncipes no están obligados por promesas que les son desfavorables; el argumento va dirigido contra Maquiavelo. Muestra un sentido, que se estaba extendiendo cada vez en mayor grado, de la necesidad de limitar a los soberanos absolutos en sus tratos internacionales, necesidad que unos cincuenta años más tarde produjo el esfuerzo de Grocio encaminado a formular un derecho internacional. Por último, Bodino estudia extensamente las políticas financieras del estado, sus fuentes de ingresos y la conveniencia de diversas formas de imposición. Defendió de pasada la restauración de la censura romana, en parte como medio de obtener información exacta acerca de los recursos del reino, pero sobre todo como medio de purificación moral.

La *República* concluye con un capítulo que, en cierto modo, puede considerarse como expresión del nervio de todo el libro. Bodino compara en él las tres formas de estado con objeto de mostrar la superioridad de la monarquía. Aquí, y en general en toda la obra, es evidente que consideraba como única forma de estado bien ordenado una monarquía de tipo francés o de lo que él consideraba como tipo francés. Trataba de probar que la herencia y aun la Ley Sálica estaban fundadas no sólo en la costumbre, sino en la razón. Pese a que antes había admitido que la soberanía puede residir en una aristocracia o en el pueblo, estaba convencido de que en la práctica esto lleva a la anarquía y a la ruina de los súbditos así como de los gobernantes. El único estado realmente "bien ordenado" es aquel en que la soberanía es indivisa porque reside en una sola persona. Esta distinción entre los estados posibles y el estado bien ordenado se encuentra en toda la obra de Bodino, pero es una de las fuentes de su oscuridad porque el autor no la mantiene con firmeza. Nunca se encuentra totalmente seguro de si la soberanía es una cualidad deseable en los estados, pero que falta a veces en los estados reales o de si es una cualidad que tiene que existir necesariamente en todo estado. Por lo general prefería defender la teoría como si fuese una necesidad lógica universal, a pesar de lo cual creía que muchos, o acaso la mayor parte, de los estados no se

[4] Véase "The Colloquium Heptaplomeres of Jean Bodin", de George H. Sabine, en *Persecution and Liberty*. Nueva York, 1931.

elevan al nivel de una monarquía bien ordenada, única en la que es posible la soberanía indivisa. La confusión de lo necesario con lo deseable es un peligro en el que era especialmente fácil que incurriera el proyecto de unir la filosofía con la historia. Como muchos filósofos posteriores que han tenido un propósito semejante, Bodino expuso lo que era en realidad un programa de reformas como si fuese pronunciamiento de verdad eterna.

Pese a las muchas confusiones de su pensamiento, la filosofía política de Bodino es una obra de no poca importancia. Comparada con cualquiera otra de las elaboradas en la segunda mitad del siglo XVI, es de amplia concepción e impresionante ejecución. El olvido en que cayó la *República* al poco tiempo de publicada se debió más bien a su forma que a su sustancia y muchos libros de menos peso sobrevivieron mucho más tiempo. Pero a la vez, el sistema de Bodino no era una construcción filosófica de primera fila. Sus dos caras —el constitucionalismo y el poder centralizado— no llegan a estar realmente ensambladas. La ley natural, en la que se basa en todas sus partes el edificio, se acepta como tradición, sin someterla a análisis ni darle un fundamento sólido. La teoría de la soberanía, pese a que la exposición que de ella hace Bodino es la más clara de las formuladas en el siglo XVI, queda en el aire y es más bien una definición que una explicación. Los fines de un estado bien ordenado, la naturaleza de la obligación de obedecer que incumbe al súbdito y la relación entre el estado y las familias que lo constituyen necesitan mayor análisis. Pero de esta falta de claridad surgieron dos problemas que en el siglo siguiente a Bodino ocuparon buena parte de la atención de la filosofía política. Uno de ellos fue la teoría de la soberanía expuesta en términos de poder —la definición del estado como relación de unos inferiores políticos con un superior político y la del derecho como mandato—, concepción desarrollada sistemáticamente por Hobbes. El otro fue una modernización y secularización de la antigua teoría iusnaturalista, con objeto de hallar, en caso de ser posible, un fundamento ético y no meramente autoritario al poder político. Esta revisión fue en gran parte obra de Grocio y Locke. Tuvo tanto éxito que el derecho natural llegó a ser, para los siglos XVII y XVIII, la forma científicamente válida de la teoría política.

BIBLIOGRAFÍA ESCOGIDA

J. W. Allen, *Political Thought in the Sixteenth Century*, tercera edición. Londres, 1951, parte III, cap. VIII.

John Bodin, *Method for the Easy Comprehension of History*, trad. inglesa de Beatrice Reynolds. Nueva York, 1945.

Jean Bodin, *Six Books of the Commonwealth*, arreglado y trad. por M. J. Tooley. Nueva York, 1955, Introducción.

Roger Chauviré, *Jean Bodin, auteur de la "République"*. París, 1914.

William F. Church, *Constitutional Thought in Sixteenth-century France: A Study in the Evolution of Ideas*. Cambridge, Mass., 1941.

M. P. Gilmore, *Argument from Roman Law in Political Thought, 1200-1600*. Cambridge, Mass., 1941, cap. III.

F. J. C. Hearnshaw (ed.), *The Social and Political Ideas of Some Great Thinkers of the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Londres, 1926, cap. II.

C. H. McIlwain, *The Growth of Political Thought in the West, from the Greeks to the End of the Middle Ages*. Nueva York, 1932, cap. VII.

Max A. Shepard, "Sovereignty at the Crossroads: A Study of Bodin", en *Political Science Quarterly*, vol. XLV (1930), p. 580.

XXI. LA MODERNIZACIÓN DE LA TEORÍA IUSNATURALISTA

CON LAS décadas iniciales del siglo XVII comenzó en la filosofía política un proceso gradual de liberación de aquella asociación con la teología que había sido característica de su anterior historia durante la era cristiana. La liberación producida en el siglo XVII fue posible mediante un retroceso gradual de la controversia religiosa al segundo plano de las preocupaciones humanas y una secularización también gradual de los problemas de que tenía que ocuparse la teoría política. Se vio estimulada también por una secularización de los intereses intelectuales inherente a la vuelta de los estudios a la Antigüedad y a la difusión en el norte de Europa de esa admiración por Grecia y Roma que es ya visible de modo tan claro en los intelectuales italianos de la generación de Maquiavelo. El estoicismo, el platonismo y una interpretación modernizada de Aristóteles dieron por resultado un grado de naturalismo y racionalismo que no había podido producir en el siglo XIV el estudio de Aristóteles. Por último, influyó de modo indirecto en el mismo sentido el gigantesco progreso logrado en las ciencias físicas y matemáticas que inicia una nueva época. Se comenzó a concebir los fenómenos sociales en general y las relaciones políticas en particular como hechos naturales, abiertos al estudio por medio de la observación y de modo más especial por el análisis lógico y la deducción, procedimientos en los cuales no desempeñaba ningún papel importante la revelación ni ningún otro proceso sobrenatural.

Esta tendencia a liberar de la teología a la teoría política y social era ya perceptible en los escritores jesuitas de la última época, aunque su finalidad fuera en parte la defensa del poder indirecto del papado sobre los gobiernos seculares. Sus argumentos subrayaban el origen secular y humano del gobierno con objeto de que el derecho divino del papa pudiera ocupar una categoría única en el sistema de autoridades. Así, por ejemplo, la teoría política y la jurisprudencia de Suárez, aunque partes de una filosofía escolástica, podían separarse de la teología sin sufrir ninguna mutilación seria. En los escritores calvinistas de comienzos del siglo XVI se produce una análoga secularización, aunque probablemente el calvinismo retrasó el proceso en vez de ayudarlo. La doctrina de la predestinación, en el sentido original que tuvo en el calvinismo, ligaba todos los problemas morales y sociales con la libre gracia de Dios y hacía de todo fenómeno natural un incidente en un gobierno personal y voluntario del mundo. Cualquiera que sea la afinidad que pudiera tener la teología calvinista con la moralidad de clase media de los puritanos, no tenía ninguna con una explicación racional de los fenómenos morales, sino al contrario. Por otra parte, como los sistemas protestantes eliminaron el derecho canónico, se hizo necesaria una ruptura más radical con la Edad Media de la que tuvieron que realizar los jesuitas. Suárez podía elaborar una forma un tanto modernizada de jurisprudencia medieval, pero para los calvinistas, una vez relajadas las reglas estrictas del calvinismo, era más fácil volver a las concepciones precristianas del derecho natural. El acontecimiento crítico en la historia de la teología calvinista, por lo que se refiere a la teoría política, fue la controversia suscitada por Arminio y los arminianos (*remonstrants*) en Holanda, controversia que liberó a Hugo Grocio de la esclavitud del calvinismo estricto ahincándole en la tradición humanista de Erasmo.[1]

1 Cf. Ernst Cassirer, *Filosofía de la ilustración*, Fondo de Cultura Económica, México, 1943, p. 229.

ALTUSIO

Sin embargo, ya antes de Grocio la relación entre el derecho natural y la teología había empezado a perder importancia para algunos escritores de tendencia calvinista. Ello es cierto de modo especial de Johannes Althusius, que continuó y desarrolló la teoría antimonárquica de los calvinistas franceses.[2] Su *Politica methodice digesta* no es en ningún sentido una publicación polémica, sino, como indica su nombre, un tratado sistemático de todas las formas de asociación humana incluso el estado. Como Grocio, Altusio era contrario a la mezcla de jurisprudencia y política que se encuentra en Bodino y se esforzó, en consecuencia, por separarlas. Sin embargo, la separación que hizo afectó en forma un tanto desafortunada a su teoría de la política. Aunque su posición se basaba en la concepción iusnaturalista, no la siguió nunca hasta hacer una total revisión de sus principios. Como otros escritores calvinistas, identificaba el derecho natural con la segunda tabla del Decálogo,[3] pero con ello reducía el alcance de su propio pensamiento, ya que en realidad su teoría de la sociedad no estaba basada en ninguno de sus aspectos esenciales en esa autoridad religiosa implícita. La verdad es, como dice Gierke, que Altusio es más claro que profundo y se dedicó más bien a la definición formal que a un análisis filosófico de los principios.[4]

Dentro de esos límites desarrolló una teoría política interesante e importante, porque se basaba —lógicamente— sólo en la idea del contrato y no debía nada sustancial a la autoridad religiosa. En realidad era una teoría naturalista, en la medida en que pueda calificarse al contrato de relación natural. El contrato de Altusio era en realidad algo muy parecido a la propensión social innata que había figurado en la teoría estoica y que desempeñó un papel aún más claro en la filosofía de Grocio. El punto importante fue que Altusio la elevó al nivel de explicación suficiente de los grupos sociales humanos, no dejando nada que hubiera que explicar mediante una apelación a sanciones teológicas. El resultado fue una teoría mucho más cercana al verdadero espíritu de Aristóteles que las teorías más explícitamente aristotélicas de los escolásticos. Altusio no estaba muy lejos de afirmar que la asociación de los hombres en grupos es simplemente un hecho natural, que constituye una parte tan intrínseca de la naturaleza humana como cualquier otro, y por lo tanto que una sociedad no era —en la expresión de Hobbes— "un cuerpo artificial" que debiera explicarse por causas exteriores. La idea del contrato no era muy adecuada a la expresión de este pensamiento, pero concordaba perfectamente con el individualismo que caracteriza a todas las teorías iusnaturalistas, especialmente las posteriores a los escritos de Hobbes.

El contrato figura en la teoría de Altusio en dos formas: tiene un papel más específicamente político en la explicación de las relaciones existentes entre un gobernante y su pueblo, y un papel sociológico general en la explicación de la existencia de cualquier grupo. El primero correspondía a un contrato político; el segundo, a un contrato social en un sentido amplio. En este último sentido existe en toda asociación o *consociatio* —palabra equivalente al sentido aristotélico de comunidad— un acuerdo tácito. Mediante este acuerdo tácito las personas se con-

[2] La *Politica methodice digesta* se publicó por primera vez en 1603 y en forma ampliada en 1610. Hay una edición moderna, con algunas omisiones, debida a C. J. Friedrich. Cambridge, Mass., 1932.

[3] En otro campo, esta tendencia a identificar el derecho natural con la ley mosaica aparece en la curiosa asociación que establece Bodino entre la religión natural y el judaísmo primitivo.

[4] Otto von Gierke, *Johannes Althusius* (1913), pp. 16 s.

vierten en "convivientes" *(symbiotici)* y copartícipes de los bienes, servicios o leyes que la asociación crea y mantiene. Toda asociación tiene, por consiguiente, su doble "derecho" que define por una parte la clase de comunidad existente entre los miembros y crea y limita, por otra, una autoridad para la administración de sus asuntos comunes. Altusio presenta una complicada clasificación dicotómica de las asociaciones, pero en resumen puede decirse que distingue cinco grandes clases, cada una de ellas más compleja y resultado de una combinación de las anteriores y más sencillas: la familia, la corporación voluntaria *(collegium)*, la comunidad local, la provincia y el estado. En los grupos más avanzados, las partes contratantes son más bien las asociaciones en ellos comprendidas que los individuos, y en cada caso el nuevo grupo se encarga de regular únicamente aquellos actos que son necesarios para su finalidad, dejando el resto bajo el control de los grupos más primitivos. Hay, por consiguiente, una serie de contratos sociales mediante los cuales nacen diversos grupos sociales, unos políticos y otros no políticos. Ésta es la base de la teoría del estado de Altusio.

El estado constituye una de estas series. Surge de la asociación de las provincias o comunidades locales, y se diferencia de cualquier otro grupo por la existencia del poder soberano *(majestas)*. Aquí son evidentes tanto la influencia de Bodino sobre Altusio como el propósito de éste de salvar algunas de las confusiones que aparecen en la teoría de Bodino. El aspecto más importante de la doctrina de Altusio es el hecho de que hace residir la soberanía necesariamente en el pueblo como cuerpo. Éste no puede separarse de aquélla porque la soberanía es una característica de tal tipo específico de asociación. En consecuencia, es inalienable y no pasa jamás a manos de una familia o clase gobernante. El poder se ejerce por los funcionarios administrativos de un estado, que son investidos de él por las normas jurídicas de tal estado. Esto constituye el segundo de los contratos de Altusio, un acuerdo mediante el cual el cuerpo social imparte a sus administradores el poder necesario para llevar a la práctica los fines del cuerpo social. Se sigue de aquí que este poder revierte al pueblo si quien lo detenta lo pierde por alguna razón. Esta teoría constituía la exposición más clara hasta entonces aparecida de la soberanía popular. Eludía las dificultades de la doctrina de Bodino, surgidas por la confusión de soberano y monarca que en ella existe y que habían llevado a su autor a presentar la soberanía como ilimitada e incapaz, sin embargo, de cambiar ciertas disposiciones de la constitución histórica. Es también más clara que la exposición de la soberanía hecha más tarde por Grocio, ya que no confunde la autoridad pública con un poder patrimonial inherente a la propiedad de la tierra.

La defensa que hace Altusio del derecho de resistir a la tiranía seguía muy de cerca el camino abierto por las teorías calvinistas anteriores. Ese derecho no pertenece a los individuos, sino que tiene que ejercerse mediante una clase especial de magistrados, denominados "éforos", que son los guardianes designados para mantener los derechos de la comunidad. Los "éforos" corresponden a los magistrados inferiores de Calvino y de la *Vindiciae contra tyrannos*. Sin embargo, la teoría de Altusio tenía una base mejor, ya que toda la estructura de su estado era federal. Las partes contratantes que crean el estado no son individuos, sino comunidades, a las cuales es inherente la capacidad de realizar sus propios fines que poseen todas las corporaciones, aunque no sean soberanas. En un capítulo anterior se ha señalado que en la *Vindiciae contra tyrannos* aparece una aproximación al federalismo, que, dadas las circunstancias que prevalecían en Francia, difícilmente podía ser sino una reversión a los privilegios y exenciones feudales. La situación era distinta en los Países Bajos, donde el gobierno central estaba fundado en

realidad en una confederación de provincias que diferían en religión, idioma y sentimiento nacional. La descripción que hace Altusio del estado como comunidad en la que diversas ciudades y provincias se han obligado a una ley común, presentaba un principio más adecuado para la limitación del poder de un magistrado principal que una teoría que contemplase una unión de individuos sometidos a un gobernante soberano. Desgraciadamente tenía poca aplicación en Francia e Inglaterra, donde se desarrolló de modo principal el pensamiento político de los siglos XVI y XVII. Ésta es acaso una de las razones de que la obra de Altusio cayera en el olvido.

La teoría política de Altusio, en la forma en que él la expuso, era notablemente clara y consistente. Redujo todas las relaciones políticas y sociales al único principio del consentimiento o contrato. El pacto, expreso o tácito, explicaba la sociedad misma, o más bien toda una serie de sociedades, una de las cuales era el estado. Ofrecía una base lógica al elemento de autoridad inherente a todo grupo, que aparece en el estado específicamente como autoridad pública soberana del propio grupo, y daba una base aceptable para la limitación jurídica de los ejecutivos y para el derecho de resistir a un ejercicio tiránico del poder ejecutivo. La gran virtud de la teoría era su claridad. Sustancialmente, Altusio se había independizado de toda sanción religiosa de la autoridad, ya que consideraba a las asociaciones como autosuficientes, al menos dentro de los límites establecidos por los fines a los que debía servir cada clase de asociación. No ofrecía ningún fundamento filosófico del principio mismo del consentimiento, la obligación contractual de la que hacía depender el derecho de toda asociación. Consideraba, sin duda, la santidad del contrato como principio de derecho natural y se limitaba a referir la validez del derecho natural al Decálogo. Es cierto que no utilizaba esta referencia y que su teoría tendría el mismo vigor sin ella, pero en el punto crucial su pensamiento no tenía más base que la autoridad de la Escritura. Ello se debía en parte a un elemento de superficialidad de su propio pensamiento, pero en parte también al hecho de que no se había independizado del calvinismo. Su concepción de la naturaleza estaba ligada al principio esencialmente sobrenatural de la predestinación. El paso final en la separación completa del derecho natural de sus relaciones con la autoridad religiosa no lo dio Altusio sino Grocio,[5] hombre de mayor espíritu filosófico.

HUGO GROCIO

Hay que admitir, sin embargo, que el estudio de la soberanía y el estado hecho por Grocio es menos claro que el de Altusio. Para Grocio el tema es incidental, y su influencia sobre las relaciones internacionales hizo que los poderes constitucionales de los gobernantes tuvieran para él mayor importancia que los principios teóricos de la soberanía. En consecuencia, Grocio se vio obstaculizado, en mayor medida que Altusio, en su pensamiento acerca de los principios filosóficos por su fidelidad a la letra del derecho positivo. Tras definir la soberanía como un poder "cuyos actos no están sujetos a otro derecho, de suerte que puedan anularse por el arbitrio de otra voluntad humana", distingue entre un poseedor o sujeto común

[5] El *De jure belli ac pacis* se publicó por primera vez en 1625. La edición de 1646 ha sido reproducida fotográficamente (Washington, 1913), con una traducción inglesa debida a Francis W. Kelsey y otros (Oxford, 1925), como número 3 de la colección "The Classics of International Law". [Hay traducción española de Jaime Torrubiano Ripoll, *Del derecho de la guerra y de la paz*, 4 vols. Madrid, 1925. (T.)]

del poder y otro especial. El sujeto común de la soberanía es el propio estado; el sujeto especial, una o más personas, con arreglo al derecho constitucional de cada estado. El soberano es, por consiguiente, o el propio cuerpo político (el estado de Altusio) o el gobierno, terminología que difícilmente podía favorecer la claridad de pensamiento. Volvió también a la concepción de los civilistas con arreglo a la cual un pueblo puede desprenderse por entero de su poder soberano, y a la identificación feudal de la autoridad pública con un poder patrimonial sobre la tierra, que puede adquirirse por conquista, transferirse o dividirse. El resultado fue que se perdió de vista la soberanía como propiedad específica del estado en un torrente de detalles que no tienen relación con una teoría general, sino sólo con los poderes constitucionales de determinados gobernantes.

La importancia que tiene Grocio en la historia de la ciencia del derecho no deriva de una teoría del estado ni de nada de lo que dijo en materia de derecho constitucional, sino de su concepción de un derecho que regulaba las relaciones entre estados soberanos. Apenas es necesario subrayar la urgencia práctica de tal cosa en el siglo XVII. Las relaciones entre poderes políticos independientes —campo siempre fértil de desórdenes— se habían hecho aún más caóticas con la quiebra de las débiles restricciones aplicadas ocasionalmente por la iglesia medieval. La aparición de las monarquías absolutas y la aceptación más o menos franca de una concepción maquiavélica de las relaciones entre ellas hacían de la fuerza el árbitro de los tratos entre estado y estado. Hay que añadir a esto los efectos de las guerras de religión que siguieron a la Reforma y que introdujeron en las relaciones internacionales la actitud intrínseca en los odios religiosos y dieron apariencia de buena conciencia a los planes más descarados de engrandecimiento dinástico. Y tras de las ambiciones políticas francas se encontraban los cebos económicos que llevaron a las naciones de la Europa occidental por el camino de la expansión, la colonización, el engrandecimiento comercial y la explotación de los territorios recién descubiertos. Había muchas razones para que Grocio creyera que el bienestar de la humanidad exigía un estudio amplio y sistemático de las normas que rigen las relaciones entre los estados.

> Y esta obra es tanto más necesaria cuanto que en nuestros días, como en épocas pasadas, no faltan hombres que consideren esta rama del derecho con desprecio, por estimar que no tiene más realidad que un nombre vacío.[6]

La contribución hecha por Grocio al campo especial del derecho internacional excede de los límites de una historia de la teoría política. Con respecto a esta última, su importancia reside en los principios filosóficos sobre los que trató de fundar su especial rama jurídica y que expuso sobre todo en los Prolegómenos de su gran obra. Escribiendo, como escribía, en el siglo XVII era una conclusión prevista la de que tendría que apelar a la idea generalmente admitida de una norma fundamental, o derecho natural, que existe tras el derecho civil de toda nación y que es obligatoria por su justicia intrínseca para todos los pueblos, y tanto para los gobernantes como para los súbditos. En la larga tradición del pensamiento político cristiano, ningún escritor había negado, ni siquiera puesto en duda, la validez de tal derecho. Grocio no tenía apenas necesidad de referirse al hecho de su validez. Pero con la quiebra de la unidad cristiana y con la decadencia de la autoridad cristiana, las bases de esa validez requerían urgentemente un nuevo examen. Ni la autoridad de la iglesia ni la autoridad de la Escritura —en realidad

[6] *Prolegomena*, sec. 3 (traducción de Kelsey).

ninguna forma de revelación religiosa— podían aportar la base de un derecho obligatorio a la vez para los pueblos protestantes y católicos y que regulase las relaciones entre los gobernantes cristianos y los no cristianos. Era natural que Grocio, impulsado por su formación humanista, retrocediera a la aún más antigua tradición precristiana del derecho natural que encontraba en los escritores de la antigüedad clásica. Por ello —como había hecho antes que él Cicerón— adoptó, para exponer su examen de las bases del derecho natural, la forma de un debate con el crítico escéptico de la filosofía estoica, Carnéades.[7]

El punto fundamental de la refutación de la justicia natural hecha por Carnéades consiste en el argumento de que toda conducta humana está motivada por el egoísmo y de que, en consecuencia, el derecho es una mera convención social, generalmente benéfica y basada no en un sentido de justicia, sino en consideraciones de prudencia. La respuesta de Grocio era, en resumen, que tal apelación a la utilidad era esencialmente ambigua, ya que los hombres son por naturaleza seres sociables. Como resultado de ello, el mantenimiento de la sociedad es una conveniencia de primera importancia que no puede medirse por ningún beneficio privado (aparte de la satisfacción de sus impulsos sociables) que de ella derivan para los individuos.

El hombre es, sin duda, un animal, pero un animal de especie superior, mucho más distante de las demás especies de animales que ninguna de éstas de cualquier otra... Pero entre las cosas que son propias del hombre está el deseo de la sociedad, esto es, de comunidad, pero no de una comunidad de cualquier clase, sino de una comunidad pacífica y organizada con arreglo a su entendimiento, con los seres de su propia especie; a esta tendencia social denominaron los estoicos "sociabilidad" (οιχειωσιν).[8]

De ahí que la conservación de un orden social pacífico sea por sí sola un bien intrínseco y que las condiciones requeridas para tal fin sean tan obligatorias como las que sirven a fines más estrictamente privados.

El mantenimiento de la sociedad, como ya hemos bosquejado en líneas generales, que es consonante con el entendimiento humano, es la fuente del derecho propiamente dicho. A esta esfera del derecho pertenece el abstenerse de tomar lo ajeno, la devolución a otro de cualquier cosa suya que podamos tener, junto con cualquier ganancia que de ella hayamos obtenido; la obligación de cumplir las promesas, la reparación de los daños causados por nuestra culpa y el castigo de los hombres con arreglo a sus delitos.[9]

Hay, pues, ciertas condiciones o valores mínimos que, siendo la naturaleza humana tal como es, tienen que darse para que pueda perdurar una sociedad ordenada. Específicamente, las principales son la seguridad de la propiedad, la buena fe, la honestidad en los tratos y un acuerdo general entre las consecuencias de la conducta de los hombres y sus premios. Esas condiciones no son resultado de la elección voluntaria ni producto de la convención, sino más bien lo contrario; la elección y la convención son consecuencia de las necesidades del caso.

Pues la naturaleza misma del hombre que, aunque no nos faltase nada, nos llevaría a las relaciones mutuas de la sociedad, es la madre del derecho natural.[10]

7 El relato del debate contenido en la *República* de Cicerón se conserva en gran parte en los libros v y vi de la *Instituta* de Lactancio, de donde lo tomó sin duda Grocio. Cualquiera de las ediciones de la *República* presenta hoy como testimonio los pasajes relevantes.

8 *Prolegomena*, sec. 6.

9 *Ibid.*, sec. 8.

10 *Ibid.*, sec. 16.

Si embargo, ese derecho natural da origen posteriormente al derecho positivo de los estados; la validez de este último deriva de las bases subyacentes en toda obligación social, y en especial de la buena fe en el cumplimiento de los pactos.

> En efecto, quienes se habían juntado en alguna comunidad o se habían sometido a uno o varios hombres, o habían prometido expresamente —o por la naturaleza del acto hay que entender lo habían hecho de modo tácito— que se conformarían a lo que se determinase en un caso por la mayoría y en otro por aquellos a quienes se había conferido autoridad.[11]

Dentro de este marco de derecho natural había, a juicio de Grocio, amplio espacio para consideraciones de utilidad, que pueden muy bien variar de pueblo en pueblo, y que pueden también dictar prácticas encaminadas a la ventaja de todas las naciones en sus tratos internacionales. Pero ciertos principios generales de justicia son naturales —es decir, universales e inmutables— y sobre ellos se erigen los diversos sistemas de derecho interno, todos los cuales se basan en la santidad de los pactos, y también en el derecho internacional, el cual se basa en la santidad de los pactos entre gobernantes.

En consecuencia, Grocio dio la siguiente definición del derecho natural:

> El derecho natural es un dictado de la recta razón, que señala que una acción, según que sea o no conforme a la naturaleza racional, tiene en sí una calidad de fealdad moral o necesidad moral; y que, en consecuencia, tal acto es prohibido u ordenado por el autor de la naturaleza, Dios.[12]

Es importante el significado preciso de esta referencia al mandato divino. En realidad, como Grocio se esforzó en aclarar, no añadía nada a la definición ni implicaba nada como sanción religiosa. En efecto, el derecho natural ordenaría exactamente lo mismo en la hipótesis de que no hubiera Dios. Además, no puede ser modificado por la voluntad de Dios. La razón de esto es que el poder de Dios no alcanza a hacer verdadera una proposición contradictoria en sí misma; tal poder no sería fuerza sino debilidad.

> Así como ni siquiera Dios puede hacer que dos por dos no sean cuatro, tampoco puede hacer que lo que es intrínsecamente malo no lo sea.[13]

De ahí que no haya nada arbitrario en el derecho natural, como no lo hay en la aritmética. Los dictados de la recta razón son lo que la naturaleza humana y la naturaleza de las cosas ordenan que sean. La voluntad es un factor de la situación, pero no es el *sic volo, sic iubeo* de Dios o del hombre lo que crea la naturaleza obligatoria del derecho. Refiriéndose a la autoridad del Antiguo Testamento, Grocio distinguía cuidadosamente entre los mandatos dados por Dios a los judíos en cuanto pueblo escogido, que dependían por lo tanto únicamente de la voluntad divina, y la evidencia que, junto con otros documentos importantes, ofrece de las relaciones humanas naturales. Nada podría mostrar con mayor claridad su independencia del sistema de soberanía divina implícito en el calvinismo.

11 *Ibid.*, sec. 15.
12 Libro I, cap. i, sec. x, 1.
13 Libro I, cap. i, sec. x, 5; cf. *Prolegomena*, sec. 11. Algunas expresiones de sentido análogo aparecen en escritores anteriores a Grocio; véase Gierke, *Althusius* (1913), p. 74, n. 45.

AXIOMAS MORALES Y DEMOSTRACIÓN

La extraordinaria importancia de esta teoría del derecho natural no se debía al contenido que le atribuyó Grocio, ya que en este aspecto seguía los pasos repetidos de los juristas antiguos. La buena fe, la justicia sustancial y la santidad de los contratos habían sido en todas las épocas normas a las que se atribuía un origen natural. Su importancia era metodológica. Proporcionaba un método racional, y que el siglo XVII podía considerar como científico, de llegar a un cuerpo de proposiciones subyacentes en los sistemas políticos y en las disposiciones del derecho positivo. Era esencialmente una apelación a la razón, como lo habían sido siempre las versiones antiguas del derecho natural, pero dio al significado de la razón una precisión que no había tenido en igual grado en la Antigüedad. Son significativas las referencias que hace Grocio a las matemáticas. Hay ciertas proposiciones jurídicas que son axiomáticas, como la de que dos y dos son cuatro. Están respaldadas por su claridad, su simplicidad y por el hecho de ser evidentes por sí mismas. Ningún espíritu razonable puede dudar de ellas una vez que son entendidas con exactitud y concebidas con claridad; constituyen los elementos de una penetración racional en la naturaleza de la realidad. Una vez captadas, constituyen los principios por medio de los cuales la inferencia sistemática puede construir un sistema completamente racional de teoremas. Es evidente la identidad de este método con lo que se suponía que era el procedimiento de la geometría.

Era precisamente esta cualidad lo que la hacía aceptable para Grocio. Afirmó de módo específico que, como los matemáticos, se proponía no ocuparse de los hechos particulares. En resumen, trataba de hacer con el derecho lo que a su juicio se estaba haciendo con éxito en matemáticas o lo que Galileo estaba haciendo en la física.

> Me he preocupado de referir la prueba de las cosas que afectan al derecho natural a ciertas concepciones fundamentales que están fuera de duda, de tal modo que nadie puede negarlas sin violentarse. Pues los principios de ese derecho son manifiestos y claros con sólo dedicarles la debida atención, y son casi tan evidentes como aquellas cosas que percibimos por los sentidos externos.[14]

Por haber prevalecido esta idea de lo que era el método apropiado, el siglo XVII fue la era de los sistemas jurídicos y políticos "demostrativos", ya que la finalidad perseguida era asimilar todo lo posible todas las ciencias, tanto sociales como físicas, a una forma que se creía explicaba el por qué de la certidumbre que ofrecía la geometría. De los filósofos ingleses de la generación siguiente a Grocio, fue Thomas Hobbes el que siguió de modo más sistemático este plan. En Holanda, Spinoza trató de presentar su ética en forma de demostración geométrica, con todos los accesorios de axiomas, teoremas, escolios y corolarios, y aunque su *Tractatus Politicus* no la presenta, sigue un método apenas menos riguroso.[15] Samuel Pufendorf, en su gran tratado sistemático sobre derecho natural e internacional,[16] comenzó por rechazar la opinión de Grocio de que la moral y las matemáticas no son igualmente ciertas. Este ideal de la demostración no estaba limitado al derecho y la política. Se extendía a todas las ramas de los estudios sociales y dio

14 *Prolegomena*, sec. 39.

15 La *Ética* y el *Tractatus Politicus* se publicaron después de la muerte de su autor, en 1677; hay traducción inglesa de R. H. M. Elwes, 2 vols., en la Philosophical Library de Bohn. [Hay traducción española de la *Ética*, por Óscar Cohan, Fondo de Cultura Económica, México, 1958.]

16 *De jure naturae et gentium*, Lund, 1672; traducción inglesa de Basil Kennet. Londres, 1710.

por resultado los sistemas de religión natural y ética racional que predominaron en los siglos XVII y XVIII. Por último, produjo los sistemas de economía natural que pasaron por ciencia económica hasta bien entrado el siglo XIX. Sería imposible exagerar la importancia que tuvieron esas concepciones en la primera etapa del desarrollo moderno de los estudios sociales. Se creía que el sistema de derecho natural ofrecía la línea de enfoque científicamente válida en las disciplinas sociales y la guía científica de la práctica social.

La razón de la autoridad alcanzada por este método se debió en gran parte al hecho de que se creía representaba el paralelo de los procesos mediante los cuales hicieron las ciencias físicas rápidos progresos en el intervalo marcado por los nombres de Galileo y Newton. Se creía además que tales procesos se basaban en el método ya bien comprobado de la geometría. Pocos años después de los escritos de Grocio, dio Descartes la exposición filosófica clásica de este método en el *Discours de la méthode:* resolver todo problema en sus elementos más simples; proceder sólo por pasos contados, de tal modo que cada avance sea visible y forzoso; no dar por admitido nada que no sea perfectamente claro y distinto. Es evidente que Descartes creía que no estaba haciendo sino generalizar el proceso mediante el cual había descubierto la geometría analítica; y las observaciones metodológicas de uno de los grandes hombres de ciencia dedicados a la experimentación, como Galileo, que aparecen acá y allá en sus diálogos sobre la nueva ciencia de la mecánica, tienen con frecuencia el mismo propósito sustancial. En el siglo XVII no se trazaba, como se haría hoy, una línea tajante de división entre la matemática y las ciencias físicas basadas en el experimento y la observación, probablemente porque los datos experimentales requeridos en el estudio de la mecánica no eran muy grandes, en tanto que el aparato matemático era considerable. El método era aceptable en general para todos los hombres de ciencia y en particular para los estudiosos del derecho y la política, no porque esperasen, como los físicos, servirse de las matemáticas, sino porque los ideales lógicos de análisis, simplicidad y claridad evidente por sí misma parecían igualmente aplicables a todo estudio. Además eran los disolventes perfectos de la autoridad y de la mera creencia consuetudinaria. La apelación a la razón que encontramos en los primeros racionalistas estaba dirigida contra el dogmatismo y la creencia ciega en la tradición.

El desarrollo de la propia técnica deductiva fue poniendo gradualmente de manifiesto una ambigüedad inherente al sistema del derecho natural, a saber, el doble empleo de la palabra verdad, que significaba unas veces el hecho de que una conclusión dependía lógicamente de sus premisas y otras la existencia real de las cosas o hechos a que se refería. Esta formalización del procedimiento deductivo acabó por llevar a un contraste entre la verdad racional y los datos de hecho, pero entre los primeros racionalistas, tanto en los que se ocupaban de la ciencia como en los juristas, la apelación a la razón no trataba de excluir la observación y la acumulación de hechos. Creían que la razón proporcionaba una estructura inconmovible de principios axiomáticos y deducciones necesarias, pero aceptaban sin más examen dentro de este sistema grandes cantidades de hechos empíricos que tenían que ser conocidos por la observación. Así, por ejemplo, Grocio no dudó nunca de que gran parte del derecho se debía a lo que denominaba "voluntad", esto es, a la promulgación, cosa que podía cambiarse sin violar la razón. Sin embargo, algunas relaciones son "necesarias"; ni la voluntad ni la autoridad pueden cambiarlas. Aunque dejan un campo considerable dentro del cual puede variar el derecho positivo, excluyen de modo definido ciertas combinaciones. Se aceptaba

por lo general algo semejante a esta concepción respecto al derecho natural y el positivo. Más de un siglo después, era todavía un lugar común, como puede verse por las palabras con que inicia Montesquieu el *Espíritu de las Leyes:*

> Las leyes, en su significación más amplia, no son más que las relaciones necesarias derivadas de la naturaleza de las cosas.

La utilidad práctica de la teoría del derecho natural consistía en gran parte en que había introducido en el derecho y en la política un elemento normativo, un sistema de valores trascendentes, tales como la justicia, la buena fe y la honestidad en los tratos, con arreglo al cual podía juzgarse al derecho positivo. La doctrina del derecho natural es, por consiguiente, el antecedente de todos los esfuerzos posteriores encaminados a moralizar el derecho, tales como la teoría del derecho "justo" de Rudolf Stammler, y aun las teorías utilitaristas que, como las de Ihering y Bentham, conservaban elementos del derecho natural aunque lo rechazasen en principio. Hablando en términos generales, puede decirse que el punto de vista, como el de la mayor parte de la ciencia del siglo XVII, era platónico; el platonismo de los Prolegómenos de Grocio es inconfundible. El derecho natural era una "idea", un tipo o modelo como la figura geométrica perfecta a la que la existencia se aproxima, pero que no deriva su validez de la concordancia con los hechos. Por esta razón se pudo redefinir el *ius gentium,* en el viejo sentido de la práctica común, como derecho internacional, ya que la práctica común era en el mejor de los casos una indicación, y no necesariamente muy buena, de lo que se podía considerar como razonable.[17] Se suponía que lo racional fijaba su propia pauta de valor, a la que los gobernantes debían hacer que se conformase el derecho positivo. Era un canon de *buena* práctica que se oponía a la frecuente irracionalidad de la práctica consuetudinaria o convencional.

En consecuencia, la apelación a la razón y al derecho natural tenía otra posible ambigüedad además de la ya mencionada entre la verdad de hecho y la consecuencia lógica. Es la ambigüedad entre necesidad lógica y necesidad moral. El sistema de derecho natural daba siempre por supuesto que sus proposiciones evidentes por sí mismas eran, al menos en algunos casos, normativas, y que establecían un canon ideal no sólo de lo que es sino de lo que debe ser. Sin embargo, la necesidad de un axioma en geometría y la necesidad de que el derecho sea justo son, sin duda, dos especies diferentes de necesidad, ya que la última se refiere a la realización de fines y propósitos humanos. Aunque fuese cierto, como sostenía Grocio, que la justicia consiste en la conformidad del derecho con los principios subyacentes en la naturaleza humana, esta última constituye un conjunto de hechos altamente complicado y mudable; la proposición de que existen valores eternamente válidos está muy lejos de ser evidente por sí misma. El sistema de derecho natural tendía a prejuzgar la cuestión de si los valores tienen algún lugar en la naturaleza. El único filósofo que en el siglo XVII trató seriamente de enfrentarse con este problema fue Spinoza. Su ética trataba de no hacer más referencia a los fines de la que hacen las matemáticas y la física, pero no puede sostenerse que consiguiera evitar la anfibología en el uso de los términos empleados. En su teoría política trató persistentemente de reducir los derechos a fuerzas naturales y de mostrar que el gobierno fuerte tiene que ser, a la larga, buen gobierno. Pero tampoco puede decirse que consiguiera todo lo que se propuso.

17 Cf. la división que establece Grocio del derecho en natural y voluntario (es decir, positivo); lib. I, cap. i, sec. 10-17.

Hobbes elaboró asimismo un sistema metafísico en el que no tenían lugar los valores trascendentes, y su esfuerzo por conseguir que su materialismo cuadrase con las resonancias predominantes en el derecho natural no demuestra sino que a mediados de siglo esa terminología había llegado a ser imperativa. Todas sus conclusiones importantes fueron adoptadas por los discípulos de Bentham, que negaban en principio el derecho natural. El análisis crítico del sistema de derecho natural y la discriminación de las anfibologías en él contenidas fueron obra de David Hume hacia mediados del siglo XVIII.

CONTRATO Y CONSENTIMIENTO INDIVIDUAL

Lo que dio unidad en política al sistema de derecho natural no fue el que sus principios fueran evidentes por sí mismos, sino la circunstancia de que, por el momento, había un acuerdo general acerca de lo que era importante subrayar. Lo que parecía axiomático a casi todos los escritores era el hecho de que para que una obligación sea realmente obligatoria tiene que haber sido asumida libremente por las partes. Cuando se toma en cuenta la naturaleza humana, puede ser inevitable la necesidad de hacer opciones deliberadas, pero la compulsión es interna y deriva de los intereses y motivos del propio obligado. En último análisis, la obligación no puede imponerse por la fuerza, sino que se la impone siempre el obligado. Fue esta convicción lo que dio a toda obligación la apariencia de promesa; puede considerarse a un hombre razonablemente obligado a cumplir lo prometido, ya que él mismo ha creado la obligación por un acto propio. En el problema más amplio de la obligación de un hombre para con la comunidad en la que vive, era corriente decir que no había ningún modo *racional* de concebir la obligación, sino atribuyéndola a una promesa. Que tal pacto fuese una ficción histórica o metodológica, como dijo más adelante Kant, suponía poca diferencia; en cualquier caso, toda obligación válida tenía que ser representada como impuesta por el propio obligado. Hay un pasaje de Pufendorf, del que podrían encontrarse equivalentes en muchos escritores, que puede servir de ejemplo:

> En efecto, para que una multitud, es decir, muchos hombres, sean una Persona, a la que pueda atribuirse un acto y a la que correspondan ciertos derechos, a diferencia de los que tienen sus miembros particulares en cuanto tales, derechos que ningún miembro particular puede pretender atribuirse aisladamente, es necesario que hayan unido primero sus voluntades y fuerzas mediante pactos sin los cuales es imposible entender cómo pueda hacerse la unión (*conjunctio*) de quienes son iguales por naturaleza.[18]

Como consecuencia, una teoría política basada en el derecho natural contenía dos elementos necesarios: el contrato mediante el cual nacían una sociedad o un gobierno (o ambos) y el estado de naturaleza que existía aparte del contrato. Este último se aplicaba a dos casos importantes: las relaciones entre los individuos particulares y las relaciones entre los estados soberanos. Los acuerdos de estas dos clases de partes contratantes daban origen en un caso al derecho interno y en el otro al derecho internacional, sujetos ambos a los principios generales del derecho natural. Tanto el derecho interno como el internacional surgen mediante un pacto. Ambos son obligatorios porque son impuestos por las propias partes que se obligan. Las teorías acerca de la forma y la naturaleza del contrato podían variar casi indefinidamente. La idea de que el gobierno se basaba en un pacto

18 *Op. cit.*, lib. VII, cap. ii, sec. 6 (trad. ingl. Kennet).

entre el gobernante y el pueblo era mucho más antigua que las modernas teorías del derecho natural, ya que estaba implícita en la relación entre un señor feudal y sus vasallos. En esta concepción más antigua el pueblo o comunidad figuraba como corporación. A medida que se desarrollaba así la teoría del derecho natural, se puso de manifiesto que la capacidad de un pueblo para contratar requería una explicación. La explicación más sencilla consistía en suponer dos contratos, uno mediante el cual se producía la propia comunidad, contrato que obligaba a sus miembros entre sí, y otro entre la comunidad así formada y los magistrados que la gobernaban. Por este medio se convirtió la idea del contrato en teoría universal que cubría todas las formas de agrupación social. Esta es la forma que tomó la teoría en Altusio y que fue continuada por Pufendorf.[19] Los escritores ingleses no llevaron tan lejos la teoría: Hobbes suprimió el contrato de gobierno para servir a la finalidad que perseguía y Locke empleó ambas formas de contrato sin tomarse la molestia de distinguirlas claramente. Es probable que tal cosa se debiera a que el derecho natural no desempeñó nunca en la jurisprudencia inglesa un papel tan importante como el que le cupo en el continente.

La teoría del contrato, tomada en conjunto, no tenía por qué ser empleada necesariamente como medio de limitar el poder del gobierno ni de defender la resistencia, aunque desde luego se utilizó con frecuencia para estos fines. Hobbes y Spinoza la adaptaron, o acaso la tergiversaron, para defender el poder absoluto. Altusio y Locke la utilizaron para defender la tesis de que el poder político es necesariamente limitado, y el último para defender una revolución triunfante. La mayor parte de los escritores, como Grocio y Pufendorf, siguieron un camino intermedio: sin justificar la resistencia, subrayaron las limitaciones morales que debían imponerse a los gobernantes. El punto verdaderamente fundamental de la teoría era el de que el derecho y el gobierno caen dentro del campo general de la moral; no son meras expresiones de fuerza sino que están sometidos a la crítica ética. Por consiguiente, la teoría en conjunto tenía una inclinación general hacia el liberalismo político.

El problema de si la obligación del contrato es en realidad la más obvia de las verdades morales ha dejado hace mucho tiempo de tener importancia en la teoría política. Lo que hay que explicar es el hecho de por qué hubo tantos hombres —y en conjunto los más ilustrados— que en el siglo XVII la consideraban evidente por sí misma. Probablemente en ningún siglo anterior ni posterior ha habido una ruptura tan consciente con el pasado ni un esfuerzo tan resuelto encaminado a liberarse de la mano muerta de la costumbre y la tradición. En el siglo XVII, los pensadores tenían conciencia, como no la habían tenido desde la época clásica de la filosofía griega, de lo caprichoso de los hábitos, de la insignificancia de la mera posición heredada y de lo repelente de la fuerza sin inteligencia. Por consenso común se estaba buscando el agente del bienestar humano en la inteligencia ilustrada, y el gran enemigo de la ilustración parecía ser la aceptación ciega de lo que no tenía mejores credenciales que el mero hecho de su existencia. El hombre del siglo XVII, con una gran confianza en sí mismo, hija legítima de los éxitos conseguidos en la física matemática que, desde el punto de vista intelectual, hicieron de ese siglo el más eminente de la Edad Moderna, creía posible comenzar la construcción desde los cimientos mismos, sin otra guía que la razón. Mucho antes de que la ciencia moderna hubiera conseguido ningún resultado tangible los hombres más ilustrados sintieron ya, como dijo Francis

[19] Op cit., lib. VII, cap. ii, sec. 7-8.

Bacon, que el conocimiento es poder. Además, la filosofía del siglo XVII era, por primera vez, una filosofía de la clase media. Por el momento la clase media estaba, en términos generales, del lado del liberalismo, el cosmopolitismo, la ilustración y el individualismo.

Mirando este mundo con estos prejuicios y convencida de que tenía que partir de lo que era evidente por sí mismo, la filosofía moderna no podía encontrar nada aparentemente tan sólido e indudable como la naturaleza humana individual. El individuo, con sus intereses, su espíritu de empresa, su deseo de felicidad y progreso, y sobre todo con su razón, que aparecía como condición *sine qua non* del empleo afortunado de todas las demás facultades humanas, parecía ser el fundamento sobre el que debía construirse una sociedad estable. Empezaban ya a parecer precarias las diferencias tradicionales de *status*. No el hombre en cuanto sacerdote o soldado, en cuanto miembro de un gremio o un estamento, sino el hombre en cuanto puro ser humano, un "hombre sin amo", parecía ser el hecho sólido. Ya era posible concebir una psicología que pusiera al desnudo las fuentes de acción ocultas en el hombre como tal. Tenía que haber en él alguna unidad de naturaleza, alguna fuerza natural distintiva de la especie, que se pudiera exponer con la precisión que por primera vez estaba siendo posible para los cuerpos que constituyen el mundo de la materia. De ser así, podrían explicarse las peculiaridades locales, temporales e individuales de su naturaleza como desviaciones de una norma que en conjunto permanecía constante. De existir tal núcleo inmutable en la naturaleza humana, tenía que haber, sin duda, algunas condiciones mínimas necesarias para hacer posible la combinación estable del hombre en los grupos sociales y, en consecuencia, algunas normas fundamentales de buena conducta y buen gobierno que ningún gobernante podía desafiar con impunidad. La filosofía del derecho natural, de la religión natural, de la economía natural tuvo sus raíces en las presunciones intelectuales y sociales del siglo XVII.

Parecía haber un hecho fundamental que requería una explicación especial. El individuo humano es también el ciudadano o súbdito. La teoría del derecho natural creía que esto podía deducirse de su naturaleza individual; era cierto, pero no evidente por sí mismo. El orden de certidumbre aceptado era significativo. En otras circunstancias el hombre como miembro de una comunidad organizada podría haber constituido el axioma, como en términos generales lo fue para Platón y Aristóteles, y el hombre como individuo la deducción. Para las teorías iusnaturalistas y más especialmente las posteriores a Hobbes, lo que necesitaba explicación era la calidad de miembro del grupo. La sociedad es para el hombre, no el hombre para la sociedad; como dijo Kant, la humanidad debe ser considerada siempre como un fin y no como un medio. El individuo es anterior lógica y éticamente. Para la filosofía del siglo XVII las relaciones aparecen siempre como menos importantes que las sustancias: el hombre era la sustancia; la sociedad, la relación. Esta supuesta prioridad del individuo pasó a ser la calidad más notoria y persistente de la teoría del derecho natural y lo que diferencia de modo más claro a la teoría medieval de la moderna. Desarrollada especialmente por Hobbes y Locke, pasó a ser una característica universal de la teoría social hasta la Revolución francesa y perduró en época posterior. Persistió, además, como presunción en la escuela de Bentham mucho tiempo después de que David Hume destruyera la metodología de los derechos naturales.

BIBLIOGRAFÍA ESCOGIDA

James Bryce, "The Law of Nature", en *Studies in History and Jurisprudence*. Nueva York, 1901.

Edward S. Corwin, "The 'Higher Law' Background of American Constitutional Law", en *Harvard Law Review*, vol. XLII (1928-1929), pp. 149, 365.

A. Passerin d'Entrèves, *Natural Law: An Introduction to Legal Philosophy*. Londres, 1951.

John Neville Figgis, *Studies of Political thought from Gerson to Grotius, 1414-1625*, segunda edición. Cambridge, 1923, cap. VII.

P. S. Gerbrandy, *National and International Stability: Althusius, Grotius, Van Vollenhoven*. Londres, 1944.

Otto von Gierke, *The Development of Political Theory*, trad. inglesa de Bernard Freyd. Nueva York, 1939. (*Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien.*)

Otto von Gierke, *Natural Law and the Theory of Society, 1500-1800*, con una conferencia sobre "The Ideas of Natural Law and Humanity" por Ernst Troeltsch; trad. inglesa de Ernest Barker, 2. vols. Cambridge, 1934. (De *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, vol. IV.)

Charles Grove Haines, *The Revival of Natural Law Concepts*. Cambridge, Mass., 1930, caps. I-III.

W. S. M. Knight, *The Life and Works of Hugo Grotius*. Londres, 1925.

Sir Frederick Pollock, "The History of the Law of Nature", en *Essays in the Law*. Londres, 1922.

D. G. Ritchie, *Natural Rights*, tercera edición. Londres, 1916, cap. II.

Laurence Stapleton, *Justice and World Society*. Chapel Hill, N. C., 1944, cap. II.

Julius Stone, *The Province and Function of Law*. Sidney, 1946, cap. VIII.

Hamilton Vreeland, *Hugo Grotius*. Nueva York, 1917.

XXII. INGLATERRA: PREPARACIÓN DE LA GUERRA CIVIL

ANTES de comenzar en Inglaterra las guerras civiles, en la década que se inicia en 1640, las líneas divisorias entre las ideas políticas rivales estaban trazadas con mucho menor claridad de la que habían alcanzado en Francia en el último cuarto del siglo XVI. En este último país el derecho de resistencia había pasado a estar definidamente unido a la antigua idea de que el poder político reside en el pueblo, y el deber de obediencia pasiva unido, también definidamente, a la teoría del derecho divino de los reyes, en tanto que la *República* de Bodino había dado una aproximación bastante grande a una teoría de unidad constitucional bajo la corona. En Inglaterra, donde no se produjo ninguna amenaza seria de desórdenes civiles hasta después de transcurrido el segundo cuarto del siglo XVII, esas ideas permanecieron en el estado latente en que existían en la tradición medieval. Los monarcas de la dinastía Tudor fueron virtualmente absolutos, pero su poder se apoyaba en la aquiescencia de una importante clase media que los reyes fueron lo bastante prudentes para no enajenarse. De ahí que no hubiese facción que tuviera un auténtico interés en apoyar el absolutismo regio como una teoría del derecho divino, ni tampoco ninguna que tuviera que buscar una defensa teórica del derecho de resistencia. Nadie se había visto obligado a considerar las consecuencias de una ruptura entre los poderes de la constitución tales como el rey y el parlamento o el rey y sus tribunales. Podía seguirse formulando el viejo supuesto de la cooperación y armonía entre esos poderes bajo la ley fundamental del reino, sin necesidad de considerar la supremacía jurídica final de ninguno de ellos. Los derechos y limitaciones tradicionales, que fijaban de modo vago, pero con la precisión suficiente, la posición de cada una de las partes de la constitución no se habían distendido aún hasta el punto de ruptura.

LA "UTOPÍA" DE TOMÁS MORO

A medida que avanzaba el siglo XVI, en Inglaterra como en el resto de Europa los problemas políticos derivados de la Reforma protestante fueron eclipsando a todas las demás consideraciones. Las ambiciones políticas de las diversas iglesias oscurecían y ocultaban la importante dislocación económica que acompañó a la iniciación del comercio moderno y la destrucción de la economía anterior. El estrato del pensamiento antiguo puede buscarse en alguna obra anterior a la Reforma tal como la sátira política de Tomás Moro, titulada *Utopía*.[1] Aunque sigue exteriormente el modelo de la *República* platónica, la *Utopía* expresaba en realidad el disgusto de su autor hacia una sociedad adquisitiva en la que estaba resultando buena moral "comprar reses flacas y baratas en otros lugares" y "revenderlas a precio alto". La sátira sigue un plan que podría servir para cualquier periodo de desajuste económico: el crimen se está difundiendo de modo alarmante y encuentra un salvajismo correspondiente en el derecho penal, pero la severidad no sirve de nada porque el delito es el único medio de vida que le queda a un gran número de personas. "¿Y qué otra cosa se hace sino crear los ladro-

[1] Primera edición en 1516. [Ed. española en *Utopías del Renacimiento*, trad. de Agustín Millares Carlo, Fondo de Cultura Económica. México, 1941.] Un ejemplo menos conocido del ideal de una comunidad política cooperativa es el libro titulado *England*, de Thomas Starkey, un diálogo entre el cardenal Pole y Tomás Lupset, escrito en 1536-38 y publicado por primera vez en 1871 por la Early English Text Society. Véase el capítulo titulado "The Very and True Commonweal" del libro de J. W. Allen, *Political Thought in the Sixteenth Century* (1928), p. 134.

nes y castigarlos luego?" Hombres reclutados para el servicio de las armas son arrojados, una vez pasada la guerra, sobre la comunidad, sin posibilidad de que la industria los absorba. La industria, y en especial la agricultura, no puede mantener ni siquiera a los que ya vivían de ella, porque la lana, que es la cosecha más productiva, exige la conversión de la tierra labrantía en pastos y la expropiación de los campesinos que la ocupan. Las ovejas "devastan y arrasan las casas, los campos y las aldeas" y mientras los campesinos mueren de hambre y roban para vivir, los ricos "muestran un boato excesivo en el vestir y no menor en el comer". El gobierno, en vez de atacar esos males sociales, se ocupa de cobrar impuestos mediante argucias leguleyescas, y de hacer peligrosos planes de guerra y conquista. Pero Moro reserva sus ironías más mordaces para la perfidia de la diplomacia internacional.

Sin embargo, ese ataque a la economía de la empresa mercantil estaba motivado, en realidad, por una nostalgia del pasado. Volvía al ideal, ya apenas posible, de una comunidad cooperativa, a la que estaba desplazando la nueva economía. La concepción de Moro de lo socialmente justo derivaba francamente del análisis platónico de la sociedad que consideraba a ésta como un sistema de clases cooperantes, pero acaso debía más en realidad a la validez dada a esta concepción en la mayor parte de la teoría social de la Edad Media. Según esta opinión, corriente en todo momento desde Santo Tomás, una comunidad está compuesta de diversas clases, cada una de las cuales tiene confiada alguna tarea necesaria para el bien común y cada una de las cuales desempeña su función recibiendo a cambio la recompensa debida sin invadir los derechos iguales de las otras. En tal esquema la iniciativa individual no tiene prácticamente ningún papel que desempeñar. Acaso un señorío inglés pudiera haber constituido una unidad económica, e idealmente una unidad moral, no demasiado remota de tal concepción. La finalidad moral de una comunidad, tal como la idealizó Moro, era producir buenos ciudadanos y hombres con libertad intelectual y moral, eliminar la ociosidad, subvenir a las necesidades físicas de todos sin excesivo trabajo, abolir el lujo y el derroche, mitigar la miseria y la riqueza y reducir al mínimo la ambición y las exacciones; en resumen, alcanzar su consumación en la "libertad del espíritu y adorno del mismo".

Si es posible que una idea moral digna inspire alguna vez lástima, es sin duda ésta de Moro, que aparece en el umbral de las guerras religiosas y la expansión del comercio moderno. Expresaba, del mismo modo que la vida de Moro, el carácter razonable y la amplitud de miras del humanismo, así como la futilidad de una aspiración moral que no puede reconciliarse con la brutalidad de los hechos. Aun el esfuerzo encaminado a dar prominencia a los problemas económicos y sociales con sus consecuencias humanas, fracasó ante la marea ascendente de las luchas teológicas y los problemas de organización política en ella implicados. Por esta razón la *Utopía* constituyó un episodio relativamente aislado y poco importante de la filosofía política de su tiempo. Es el canto de cisne de un viejo ideal más bien que la voz auténtica de la época que estaba naciendo.

HOOKER: LA IGLESIA NACIONAL

La concepción de una comunidad política cooperativa que está presente en Moro y en todos los escritores ingleses del siglo XVI constituyó la matriz de donde surgieron los problemas más agudos a mediados del XVII. A fines del XVI la antigua concepción había llegado a un grado muy grande de incoherencia; todos los bandos

se inclinaban a apoyarse en compromisos insostenibles que tenían que ser abandonados al defenderse diversas pretensiones, realmente incompatibles entre sí. Las principales causas de tensión eran dos. Había, en primer término, el viejo problema de las relaciones entre la iglesia y el gobierno secular, no resuelto en modo alguno con la separación de Roma, sino transformado en un problema interno que comprendía las relaciones nacionales con la iglesia de Inglaterra y las demás ramas de la disidencia protestante, presbiteriana, independiente y las diversas sectas. En todas estas posiciones eclesiásticas y teológicas estaban implícitas, y continuaron estando, cuestiones políticas que no podían eludirse. De ahí que sea necesario tomar en cuenta las diferencias políticas que dividían a los partidos religiosos ingleses. En segundo lugar, estaba el problema de la centralización del poder y sus efectos sobre la supuesta relación cooperativa entre las diversas partes del gobierno. Ello concernía de modo especial al rey y a su autoridad sobre los tribunales, primero sobre los tribunales de la jurisdicción del *common law* y más tarde, y con mayor importancia, sobre el parlamento. Este capítulo estudiará en primer término las posiciones políticas características de las principales agrupaciones religiosas y en especial la influencia de esas posiciones sobre la teoría de la relación entre iglesia y estado. En segundo lugar estudiará la creciente tensión entre la corona y otros elementos de la constitución, que estaba destruyendo gradualmente la vieja creencia en la armonía entre los poderes.

Por razones totalmente inevitables dadas las circunstancias, la independencia de la iglesia de Inglaterra frente a la de Roma sólo podía significar que el rey se convirtiese en su jefe temporal, pero la idea del jefe temporal de una iglesia era nueva e incomprensible. El gobierno eclesiástico tiene que comprender el poder de decidir qué doctrinas han de creer los miembros de la iglesia, y ningún cristiano podía pensar seriamente en que el rey de Inglaterra fuese capaz de decir cuál fuera la verdadera doctrina. Un jurista que supiera poco de teología —y a quien no le importase nada esa rama del pensamiento— podría limitarse a la conclusión práctica de que la herejía se definía en los tribunales del rey al igual que los demás delitos. Un hombre que creyera en serio que la doctrina de la iglesia era la verdad eterna podría sentir algún agravio al ver que tal verdad quedaba bajo la custodia de los obispos, que eran nombrados por el rey para gobernar la iglesia. Lo cierto es que la jefatura temporal de la iglesia era una idea aceptable mientras no fuese necesario entenderla. En efecto, lo que significaba en realidad no era una teoría, sino un compromiso práctico inevitable y conducente en conjunto al orden público. Las guerras de religión presentaban en Francia una alternativa que los ingleses prudentes tomaron a pecho. Uno de los elementos esenciales de la situación era que todo el mundo vivía aún a la sombra de una supuesta cristiandad universal, y creía que las divisiones entre las iglesias eran temporales y habrían de desaparecer, restaurándose la situación normal de una comunidad de creencias. Nadie que estuviera influido por las vigorosas opiniones de Calvino acerca de la independencia de la iglesia podía pensar en que la jefatura temporal de la misma hubiera de ser algo permanente.

La controversia acerca de la jefatura regia de la iglesia produjo un tratado de importancia duradera, *The Laws of Ecclesiastical Polity* de Richard Hooker.[2] Su finalidad era polémica, ya que intentaba refutar la crítica puritana del concepto de iglesia oficial, pero su tono y la amplitud de su erudición constituyen el polo

[2] Los libros I-IV se publicaron en 1594 y el libro V en 1597. Los libros VI-VIII fueron añadidos en forma un tanto mutilada después de la muerte de Hooker.

opuesto de la publicación polémica usual. Aunque, como indica su título, la obra se ocupa del gobierno de la iglesia, el libro constituye en realidad un examen amplio de la filosofía del derecho y la política, ya que Hooker concebía el gobierno de la iglesia como único aspecto de toda sociedad civil. En cuanto obra representativa del pensamiento de su época, *The Laws of Ecclesiastical Polity* es notable porque constituye la última gran exposición de lo que podría denominarse la tradición medieval, antes de que esa tradición cayese desgarrada por las tensiones de la guerra civil. Lo más notable que hay en ella es la variedad de problemas que pudo conciliar, en vez de convertirlos en conflictos irreconciliables, como lo fueron una generación más tarde. Sin embargo, a la larga, la importancia del libro consiste en que proporcionó un medio de que esa tradición medieval pasase, con algunos cambios necesarios, a la filosofía política moderna de la era posterior a las guerras civiles. John Locke reconocía con agrado lo que debía al "juicioso Hooker" y el carácter conservador de su resumen de los resultados producidos por la Revolución inglesa se debió en grado no pequeño a la continuidad de sus ideas con las del autor de *The Laws of Ecclesiastical Polity*.

El objeto principal de la argumentación desarrollada por Hooker consistía en mostrar que los puritanos, al negar la obediencia a la iglesia oficial, negaban implícitamente los fundamentos de toda obligación política; los ingleses están obligados por la razón a obedecer al derecho eclesiástico de Inglaterra y los puritanos no están obligados por la razón ni por la religión a desobedecerlo. La defensa de esta tesis llevó a su autor en primer término a un examen filosófico de todo derecho y de la base de la obligación política, en el que siguió la guía de Santo Tomás. Hay varios tipos de ley: la ley eterna, o ley de la propia naturaleza de Dios; la ley natural, o conjunto de normas establecidas por Dios para gobernar las cosas según sus varias especies; y la ley de la razón, que el hombre, como ser racional, está especialmente obligado a seguir. De ahí que la norma de las vidas de los hombres sea la "sentencia que da la razón acerca de la bondad de aquellas cosas que han de hacer". Y el signo que permite reconocer tales normas de la razón es el asentimiento general de la humanidad. "Aquello que todos los hombres han aprendido en todos los tiempos, tiene que habérselo enseñado necesariamente la propia naturaleza".[3] Las normas más fundamentales de la razón son, pues, universalmente aceptadas en cuanto se las comprende y las normas de menor generalidad pueden deducirse de aquéllas. Hasta aquí Hooker apenas fue más allá de los lugares comunes de todo el pensamiento político medieval, ya que su finalidad era argumentar basándose en principios generalmente aceptados. Reexpuso la teoría del derecho de la que partió una generación más tarde Grocio, y no falta en su doctrina nada sino la forma de argumentación más racionalista que añadió Grocio a la teoría heredada.

Es manifiesto que la ley de la razón obliga a todos los hombres absolutamente, y les obligaría aunque no existiesen la sociedad ni el gobierno. Según Hooker, los hombres se ven llevados a constituir sociedades porque tienen una sociabilidad natural, y son incapaces de satisfacer sus necesidades en una vida de aislamiento. Una sociedad es imposible sin gobierno y éste, a su vez, es imposible sin una ley humana o positiva. Para eliminar los agravios mutuos que surgen inevitablemente al asociarse los hombres, no hay otro procedimiento sino el de "llegar a una composición y acuerdo entre ellos, ordenando alguna forma de gobierno público y sometiéndose a él como súbditos". Hooker no se extendió sobre la noción de

[3] Libro I, sec. 8.

contrato, aunque la idea estaba implícita en lo que decía. Las normas mediante las cuales deciden los hombres convivir, son acordadas expresa o tácitamente y el orden así establecido es ley para la comunidad, "el alma misma de un cuerpo político, las partes del cual son animadas, mantenidas juntas y puestas a la obra en aquellas acciones requeridas por el bien común por la ley".[4] El fundamento de la obligación política es, pues, el consentimiento común, mediante el cual aceptan los hombres recibir órdenes de alguien. Como dice Hooker, en palabras que hacen recordar a Nicolás de Cusa, sin este consentimiento no hay razón para que un hombre deba ser señor o juez de otro. Sin embargo, afirma expresamente que el consentimiento puede otorgarse por medio de representantes y que, una vez que existe una comunidad política, sus leyes son obligatorias para todos sus miembros y por todos los tiempos, ya que "las asociaciones (*corporations*) son inmortales". En consecuencia, aunque dice que "no hay leyes que no hayan sido hechas tales por la aprobación pública" y aunque sostiene que el gobierno sin consentimiento es tiranía, no defiende el derecho de rebelión. No hay modo de que una sociedad pueda retirar el consentimiento que prestó a una autoridad por ella establecida.

Hasta ahora, lo que hay de notable en este sistema es su acuerdo en lo fundamental con Santo Tomás; la ley humana de la comunidad es derivada: procede, por una serie de peldaños descendentes, de la ley eterna de Dios y tiene tras sí toda la autoridad de su origen. El derecho positivo realiza lo que la naturaleza exige en términos generales, y bajo la ley orgánica de su propio ser, la comunidad, en cuanto unidad natural, tiene capacidad de obligar a sus miembros. Sin embargo, el parecido con Santo Tomás concluye cuando Hooker comienza a ocuparse de los ataques hechos por los puritanos contra la iglesia de Inglaterra. Sostiene, en resumen, que el derecho eclesiástico de Inglaterra no es contrario a la razón ni a la fe cristiana y de ahí que obligue, como el resto del derecho inglés, a todos los ingleses. La protección de la religión es un deber primordial de todo cuerpo político, y toda sociedad que tenga una verdadera religión es a la vez iglesia y estado. La iglesia inglesa y la nación inglesa tienen exactamente los mismos miembros, ya que todo inglés es cristiano y todo cristiano de Inglaterra, inglés. Por consiguiente, el derecho eclesiástico tiene la misma clase de autoridad que cualquier otro derecho y la desobediencia al mismo mina todo el orden social. Lo malo del puritanismo es, para Hooker, que hace de iglesia y estado dos sociedades distintas, como a su juicio ocurre con el catolicismo de Roma. En la práctica, como el propio Hooker da a entender claramente, esto es un modo encubierto de establecer la supremacía de la iglesia sobre el estado. En consecuencia, tanto el papismo como el presbiterianismo son causas de confusión y desorden en el estado y en último término en la iglesia.

Esta argumentación es una combinación verdaderamente extraordinaria de medievalismo y nacionalismo. Supone, en primer lugar, que la nación inglesa es una *res publica* o comunidad, una entidad corporativa autosuficiente, las normas de la cual obligan a sus miembros no sólo como individuos, sino también en cuanto órganos de la comunidad. De ahí que la ley prescriba lo que pueden hacer tanto los príncipes como los prelados y de ahí también que el poder que ostentan éstos no pertenezca a su voluntad personal sino a sus cargos. En su aspecto constitucional, la teoría de Hooker sigue siendo la de la comunidad política cooperativa. Con respecto a la religión supone, a la manera medieval, que toda sociedad perfecta

[4] Libro I, sec. 10.

tiene que ser a la vez iglesia y estado y comprender una constitución eclesiástica a la vez que otra secular. Da por sentado que el cristianismo es verdadero —es de presumir que no más verdadero para los ingleses que para los demás— y, sin embargo, da por supuesto también —cosa que habría asombrado ciertamente a Santo Tomás— que esa verdad universal no necesita ninguna institución universal propia, sino que puede encargarse de su custodia a un gobierno nacional y una iglesia nacional. Por último, y esto constituye su debilidad fatal desde el punto de vista puritano, supone que la verdad indudable del cristianismo hace que la forma de gobierno eclesiástico —la elección entre episcopalismo y presbiterianismo— sea cosa indiferente en relación con la fe. Es evidente que ningún calvinista podía admitir tal cosa, del mismo modo que ningún católico podría admitir que la autoridad espiritual del papa no tuviera nada que ver con la fe.

Si se toma la teoría de Hooker como representativa del estado del pensamiento político de Inglaterra a fines del siglo XVI, es tan notable por lo que omite como por lo que incluye. Su versión de la teoría del consentimiento no constituye en absoluto una defensa del derecho a resistir, pero tampoco favorece la obediencia pasiva. La creencia ética en que la rebelión es mala la expusieron con suficiente vigor otros escritores ingleses del siglo XVI, tanto puritanos como de otras confesiones, pero los fundamentos de la creencia eran utilitaristas y no implicaban ninguna teoría del absolutismo regio.[5] En particular, aunque Hooker escribe como anglicano, su teoría se encuentra en el polo opuesto de cualquier doctrina del derecho divino de los reyes. La popularidad de la teoría del derecho divino entre los anglicanos fue estrictamente un fenómeno de la época de las guerras civiles y los tiempos posteriores. Era una teoría clerical, sostenida con mayor ardor por las universidades,[6] y después de la ejecución de Carlos I, un clavo al que asirse sentimentalmente al hablar del "regio mártir". Nunca afectó a ningún problema constitucional y probablemente desempeñó un papel sin importancia aun en el pensamiento de carácter realista de los monárquicos. Ciertamente no tuvo portavoz en el parlamento durante los reinados de Jacobo I y Carlos I. Después se le prestó adhesión de labios afuera, pero probablemente no desempeñó nunca un papel importante en la filosofía política inglesa.

OPOSICIÓN CATÓLICA Y PRESBITERIANA

Por otra parte, la defensa hecha por Hooker de la jefatura regia de la iglesia nacional era intolerable para dos clases de ingleses: presbiterianos y católicos. Ambos estaban de acuerdo en que la supremacía del monarca en la iglesia era contraria a la independencia espiritual. Tras de las nuevas disputas doctrinales y las nuevas diferencias relativas al gobierno eclesiástico seguían estando las antiguas cuestiones de la supremacía del clero y la libertad espiritual. Los anglicanos subrayaban la oposición a la primera; los presbiterianos y los católicos defendían la segunda como artículo esencial del cristianismo.

La posición fundamental de los católicos la pone de manifiesto un diálogo entre Tomás Moro y el procurador del rey en el proceso de Moro. El procurador

[5] Véase J. W. Allen, *op. cit.*, parte II, cap. II.

[6] Las exposiciones más vigorosas de ella fueron: 1) "Constitutions and Canons Ecclesiastical: Concerning Royal Power, adopted by Convocation in 1640"; *Synodalia*, ed. por E. Cardwell, vol. I, p. 389; también en D. Wilkins, *Concilia*, vol. IV, p. 545; 2) "Judgment and Decree of the University of Oxford, adopted in 1683", publicado en *Somers' Tracts* (1812), vol. VIII, p. 420; también en Wilkins, *ibid.*, p. 610.

trataba de atraer a Moro a una celada haciéndole negar la fuerza obligatoria de una ley aprobada por el parlamento, preguntándole si no era cierto que hasta la elección de un papa no podía considerarse decidida para los ingleses si el parlamento acordaba lo contrario. Moro replicó:

> En cuanto a vuestra primera pregunta, el parlamento puede intervenir en el estado de los príncipes temporales; pero para responder a vuestra segunda pregunta necesito plantearos otra. Suponed que el parlamento hiciese una ley declarando que Dios no era Dios: ¿Diríais entonces, Maestro Rich, que Dios no era Dios? [7]

Todo católico consciente tenía que estar de acuerdo con esa idea de Moro. Si el rey y el parlamento gobiernan la creencia religiosa, no hay ninguna organización universal de todos los cristianos. Para un católico resultaba esencial un cierto reconocimiento de la autoridad papal con objeto de conservar la unidad y libertad de la iglesia. No necesitaba creer, como los jesuitas, que el papa tenía incluso un poder indirecto de deponer al rey, pero sí que la supremacía regia en la iglesia era incompatible con cualquier sentido no místico que se diera a la unidad cristiana.

La firmeza con que los calvinistas detestaban al papa no les predisponía, sin embargo, a admitir en la iglesia un jefe temporal, ya que, al par que los católicos, consideraban esto como contrario a la independencia espiritual de la iglesia. La tendencia del calvinismo dondequiera que tuvo manos libres fue favorable al control clerical de la política y no al control estatal de la iglesia. La discipina moral y doctrinal de toda la comunidad, que era una parte esencial del plan, exigía que la iglesia tuviera el apoyo del gobierno, pero implicaba con no menor necesidad que la iglesia fuese libre de decidir por sí sola qué constituía la buena doctrina y la vida cristiana. Por consiguiente, la separación de iglesia y estado era un elemento esencial del calvinismo, pero no en el sentido moderno que, al efectuar esa separación, deja al estado como institución enteramente secular. La separación en que pensaba el calvinismo dejaba plena autonomía a la iglesia, pero hacía también obligatorias sus decisiones. De ahí que los presbiterianos, como los anglicanos, se adhiriesen a una parte sustancial de la tradición cristiana medieval, pero se encontrasen siempre, a pesar de ello, obligados a violar tanto la letra como el espíritu de esa tradición. Los anglicanos arrastraban la concepción medieval de un estado-iglesia, que dio por resultado la asombrosa innovación de una iglesia concebida siguiendo las líneas nacionales. Los presbiterianos se apoyaron en la concepción de la independencia espiritual de la iglesia, que produjo la no menos asombrosa innovación de un estado que no era en absoluto iglesia. En el siglo XVI, la separación de iglesia y estado era considerada como una novedad postulada por puritanos y jesuitas.

Sin embargo, los presbiterianos ingleses se diferenciaban de modo radical de los calvinistas franceses y escoceses: se oponían a la supremacía regia en la iglesia, pero no justificaron nunca la rebelión. En este aspecto se mantuvieron más cerca de Calvino que de Knox, Beza o el autor de la *Vindiciae contra tyrannos*. La razón de ello fue que en el siglo XVI no hubo en Inglaterra ningún momento en que tuvieran posibilidad de implantar en la iglesia una forma de gobierno presbiteriana mediante la rebelión. Aun en el XVII siguieron siendo, en conjunto, rebeldes indecisos; de ahí el epigrama de que los presbiterianos llevaron a Carlos I

[7] Citado por Allen, *op. cit.*, pp. 200 *s.*

al tajo, pero fueron los independientes quienes le cortaron la cabeza. En cuanto grupo, el de los presbiterianos ingleses apenas tuvo ninguna teoría política peculiar. Sus opiniones eran principalmente aristocráticas y conservadoras, monárquicas sin duda, y orientadas hacia la reforma eclesiástica más bien que hacia el cambio político. Durante el breve ascendiente conseguido por el partido presbiteriano en los años primeros de las guerras civiles, sus escritores defendieron la resistencia, pero basada en razones aceptables para todo parlamentario. Lo que principalmente deseaban era el presbiterianismo en la iglesia de Inglaterra y, por regla general, esperaban conseguirlo por medio del monarca más bien que contra él. Por ello, hasta que se les excluyó por la Ley de Uniformidad de 1662, continuaron formando un partido dentro de la iglesia de Inglaterra más que un partido de objetivos políticos definidos.

LOS INDEPENDIENTES

De todos los puritanos ingleses, son los independientes o congregacionales los que tienen mayor importancia para la ciencia política. Aunque calvinistas en materia de teología, habían dado un paso hacia la reforma religiosa que les colocaba en una categoría distinta de la ocupada por los presbiterianos. Habían cortado el nudo gordiano al decidir que era posible hacer la reforma en la iglesia, como había dicho Robert Browne, "sin esperar a nadie".[8] Creían que un grupo de cristianos podía formar una congregación, que sería una verdadera iglesia, ordenar a su clero y establecer un culto reformado, sin necesidad de autorización de los magistrados civiles ni de los poderes eclesiásticos. Por consiguiente, la iglesia era para ellos, en principio, una asociación voluntaria de creyentes de análogas opiniones y renunciaba al apoyo de las autoridades civiles tanto para reformarse a sí misma como para extender sus prácticas a personas de diferente opinión. La iglesia venía a ser así sustancialmente idéntica a las congregaciones, y éstas sólo tenían un vago nexo que las unía en una especie de federación de poderes consultivos. De este modo los independientes se colocaban fuera de toda forma posible de iglesia nacional y estaban obligados a pedir para ellos un grado mayor o menor de tolerancia religiosa y a defenderlo para los demás. Iglesia y estado pasaban a ser dos sociedades enteramente definidas, no sólo separadas sino independientes en principio, dejando el poder coactivo concentrado en el estado, pero limitado a los fines que caían dentro de la provincia del gobierno secular.

> Obligar a la religión, implantar iglesias por la fuerza y forzar a someterse al gobierno eclesiástico mediante leyes y penas es cosa que no corresponde [a los magistrados]... ni tampoco a la iglesia.[9]

Es cierto que los denominados independientes no aceptaron este importantísimo principio y las consecuencias que implicaba sino en grado variable. En primer lugar, ninguno de ellos deseaba y pocos admitían una verdadera ruptura de la unidad religiosa. Como todos los planes de reforma religiosa, el movimiento de los independientes se inició bajo la presunción de que una investigación honrada debería revelar un cuerpo demostrable de creencias y prácticas cristianas y llevar, en consecuencia, a la uniformidad. En segundo lugar, pocos independientes deseaban la abolición de toda influencia sinodal sobre las congregaciones, aunque

[8] *A Treatise of Reformation without Tarying for Anie*, 1582.
[9] *Ibid.*, ed. de T. G. Crippen, p. 27.

eran partidarios de una autoridad menos fuerte de la que permitía el sistema presbiteriano. Los independientes de Massachusetts rechazaron con calor el epíteto de "separatistas" y estaban dispuestos a defender cualquier cosa antes que la tolerancia. Además, dentro de las congregaciones independientes, el principio de adhesión voluntaria podía ser aceptado en diversos grados; no eran, en modo alguno, uniformemente demócratas; no daban a todos los miembros voto en la decisión de cuestiones doctrinales o de disciplina. Por otra parte, había una conexión general entre el principio de libre asentimiento a la religión y consentimiento al gobierno, y el congregacionalismo, en mucho mayor medida que el presbiterianismo, se encontraba en situación de apoyar la resistencia, no sólo al rey, sino al propio parlamento, en defensa de las libertades fundamentales.

Por último, aunque los independientes estaban obligados por necesidad a un cierto grado de tolerancia, los grados eran innumerables y sólo algunos independientes aislados adoptaron la posición avanzada de que debía permitirse toda creencia religiosa que no afectase de modo adverso al orden civil. Como la mayor parte de las minorías religiosas, ponían más celo en reclamar para sí la tolerancia que en reivindicarla para los demás. Esto no era tan hipócrita como parece, ya que para la mayor parte de ellos la tolerancia era incidental en relación con el propósito fundamental de la reforma religiosa. Nunca se les ocurrió negar que el gobierno debiera reprimir la "idolatría". La posición más avanzada fue la que adoptó Roger Williams en Rhode Island, donde por primera vez se estableció un gobierno basado en un principio general de tolerancia. En 1644 Williams defendió este principio en su *Bloudy Tenent of Persecution* que fue considerado en su época como uno de los libros más escandalosos de toda una literatura escandalosa. En el mismo año William Walwyn, comerciante de Londres, que afirmaba no ser miembro de ninguna de las sectas de izquierda, publicó su *Compassionate Samaritane*, en la que defendía efectivamente la tolerancia de separatistas y anabaptistas. Tanto Williams como Walwyn son figuras excepcionales aun entre los escritores conocidos como independientes.[10]

Aunque surgieron en el siglo XVI, los independientes no fueron muy numerosos en Inglaterra hasta la quinta década del XVII. Constituyeron entonces la espina dorsal de la resistencia al monarca en la medida en que la resistencia se basaba en la religión. Los independientes alcanzaron su máximo poder con el Nuevo Ejército Modelo de Cromwell y con los experimentos políticos que siguieron a la segunda guerra civil y a la ejecución del monarca. Sin embargo, en esa época los perjuicios económicos y políticos sufridos durante la guerra por la parte menos próspera de la clase media habían tenido como resultado la creación del grupo de los niveladores (*levellers*), que era un auténtico partido político. No hay duda de que la mayor parte de los niveladores eran independientes, pero la mayoría de los independientes no eran niveladores. La filosofía política de los niveladores fue en cierta medida continuación de la que habían sostenido los independientes de izquierda, pero merece un estudio aparte, y tiene que ser objeto de él.

10 La obra de Williams fue reimpresa en las *Publications of the Narragansett Club*, primera serie, vol. III (1867), y también por la Hanserd Knollys Society, 1848. La de Walwyn ha sido reimpresa en *Tracts on Liberty in the Puritan Revolution, 1638-1647* (1934), ed. por William Haller, vol. III, p. 59.

SECTARIOS Y ERASTIANOS

Aún más a la izquierda de las filas reformistas se encontraban las sectas bautista y cuáquera, que habían eliminado en realidad el problema del gobierno eclesiástico, reduciendo prácticamente a la nada la organización de la iglesia y su relación con el poder secular. Como la esencia de la religión consistía para ellas en una iluminación interior o experiencia espiritual, el gobierno de la iglesia era cosa de poca monta y abandonaron incluso la noción de una iglesia nacional. Entre los diversos grupos conocidos como bautistas o cuáqueros no tenía que haber por necesidad un acuerdo fundamental, y la mayor parte de los escritores que les injuriaron no dedicaron mucho trabajo a averiguar qué era lo que creían sus adversarios. En cualquier caso no hay razón para suponer que los miembros de estas sectas en cuanto tales tuviesen opiniones políticas características, ni para dudar de que eran en gran parte gentes sencillas y ordenadas, respetuosas de la ley. El odio con que se les miraba se debió en parte a los nervios exaltados de cazadores de herejes como Thomas Edwards,[11] pero también al hecho de que a cualquier secta a la que se considerase como fanática se le imputaban nociones fantásticas que en realidad no tuvieron sino una existencia esporádica. Así, por ejemplo, había personas, a las que se denominaba vulgarmente bautistas, que creían que los hombres de verdadera iluminación religiosa no tenían necesidad de ley y no podían ser considerados como obligados en justicia a obedecer a los magistrados. Por lo general, tal creencia estuvo asociada con la idea de que el fin del mundo se encontraba muy próximo y que en la nueva ordenación los santos heredarían la tierra. Tal cosa podía llevar al quietismo político o al nihilismo y en este último caso podía desembocar en ataques contra la propiedad y el derecho. Hasta el punto en que pueda afirmarse que el comunismo tuvo algún papel en la filosofía política inglesa de esta época, estuvo representado por los denominados cavadores *(diggers)*, cuyo jefe, Gerrard Winstanley, será estudiado más adelante.

Una enumeración de sectas religiosas como la que acaba de hacerse debe mencionar también una corriente de opinión inglesa surgida de la oposición a todas ellas, pero de modo especial a las pretensiones del presbiterianismo. Se llama por lo general a esta corriente —aunque ello no es muy correcto— erastismo, y puede considerarse como su mejor representante a John Selden. Las opiniones mantenidas por éste tanto en materia de política como en asuntos de religión derivaban de una forma de secularismo no muy común en el siglo XVII y de una astuta prudencia mundana contrapuesta tanto a las pretensiones de los políticos como a las del clero. Consideraba las normas constitucionales como meros acuerdos adoptados para mantener el orden y la seguridad. El poder del monarca no alcanza sino a aquello que le concede la ley, y el derecho es aquello que los tribunales pueden imponer en la práctica. De modo semejante, la posición de la iglesia establecida por ley y los privilegios del clero son lo que las autoridades civiles deciden que sean. Selden consideraba las pretensiones de ostentar un derecho divino como trucos astutos para sacar dinero a los seglares y quitarles el poder, juicio que extendía imparcialmente a todas las confesiones, pero de modo más especial a los presbiterianos. "Los presbiterianos tienen mayor poder que ningún otro clero del mundo y son los que más sacan a los seglares." El oficio de sacerdote no es sino una profesión como la de abogado. El utilitarismo, el secularismo y el racionalismo de Selden estaban muy lejos de ser típicos, pero reaparecieron en su

[11] Su *Gangraena* (1646) es una exposición bastante histérica de las enormidades de las sectas.

amigo Thomas Hobbes y en cierto sentido tuvieron la última expresión durante la época revolucionaria en el pensamiento de Halifax.

TEORÍAS CONSTITUCIONALES: SMITH Y BACON

La imperiosa actualidad de los problemas eclesiásticos y el poder del monarca como cabeza temporal de la iglesia tendieron a perturbar el equilibrio constitucional alcanzado durante la Edad Media, pero hubo también otra serie de causas, conexas con la creciente independencia de la alta clase media, que tendían a producir tensiones entre el monarca y los tribunales que ponían límites a su poder. Las guerras civiles se produjeron cuando tales tensiones llegaron a su punto culminante. En términos generales puede decirse que el resultado fue el abandono de la antigua concepción constitucional de una armonía de poderes, a la que se sustituyó por la concepción más moderna de la delegación de una fuente soberana de poder. Antes de las guerras civiles no se produjo ninguna teoría terminantemente clara que afirmase la supremacía de alguna de las partes de la constitución. Los poderes que correspondían por costumbre inmemorial al rey, al parlamento o a los demás tribunales eran concebidos como inherentes a cada uno de esos órganos del estado. Dentro de los límites de la libertad que les era propia, cada uno de ellos actuaba con arreglo a su propia iniciativa. Si la supremacía residía en alguna parte, era en el reino y no en ninguno de sus órganos. Pese a los grandes poderes de que gozaron los monarcas de la casa Tudor, no hubo una teoría de la supremacía del rey que fuese ni siquiera tan explícita como la sostenida en Francia por Bodino. Las guerras civiles obligaron, tanto a los partidarios del rey como a los del parlamento, a sostener la supremacía de uno u otro en forma mucho más extremada de lo que ambas partes habían pensado originalmente. Aunque los dos bandos pretendían que sus argumentos estaban basados en datos de la historia de Inglaterra, ambos acabaron por romper con la tradición del siglo XVI, y los parlamentaristas no quedaron en esto a la zaga de los monárquicos. La diferencia consiste en que el parlamento logró hacer buenas sus nuevas pretensiones y el monarca fracasó en la empresa.

Probablemente la obra que mejor indica el estado de la teoría constitucional inglesa en el siglo XVI es la titulada *De republica Anglorum* [12] de Sir Thomas Smith. Historiadores tan competentes como Frederic Maitland y Sir Frederick Pollock han creído que este libro expone una teoría de la supremacía del parlamento, pero se trata casi con seguridad de una mala interpretación.[13] En realidad Smith afirmaba a la vez que el rey era la "autoridad" por la cual se hace todo en el gobierno inglés y que el parlamento era "el más alto y absoluto poder del reino". Creía, sin duda, que había ciertas cosas que podía hacer el rey sin el parlamento y otras que tenían que hacerse en el parlamento. En ambos casos era la costumbre del país la que determinaba la solución. El rasgo más destacado del libro de Smith consiste en que consideraba la constitución como compuesta principalmente por los tribunales y en que representa al parlamento como el más alto tribunal del reino. Probablemente su afirmación relativa al poder absoluto del parlamento debe entenderse en este sentido: ningún otro tribunal puede casar una decisión del parlamento. Percibe con toda claridad que el parlamento difiere de los demás

12 Publicada en 1583, pero escrita en 1565. Ed. de L. Alston. Cambridge, 1906.

13 Maitland, *Constitutional History* (1911), pp. 255, 298; Pollock, *Science of Politics* (1911), pp. 57 s. Cf. también la "Introduction" de Alston a su edición de la obra de Smith; y C. H. McIlwain, *High Court of Parliament* (1910), pp. 124 ss.

tribunales en que, por lo general, no conoce de las controversias entre particulares, pero a pesar de ello lo considera como un órgano principalmente judicial. En cualquier caso, no tiene una idea clara del parlamento como cuerpo legislativo, ya que no traza una línea divisoria entre la creación y la interpretación del derecho, y nunca contempla la posibilidad de un conflicto entre el parlamento y la corona. La supremacía reside en el reino y su derecho, el cual atribuye al monarca, y en sus diversos tribunales los poderes que les son propios, pero Smith supone en todo momento la armoniosa cooperación entre todos esos poderes. En consecuencia, no había, a su juicio, incompatibilidad entre la afirmación de que el rey era la "cabeza" de todo el sistema y la de que el parlamento era el más alto tribunal.

Este concepto de la constitución y el parlamento persistió mucho tiempo después de que hubiese una oposición activa a las pretensiones de Jacobo I a algo semejante al poder absoluto. La primera controversia sostenida por este monarca no fue con el parlamento, sino con los tribunales de la jurisdicción del *common law* y no versó sobre la legislación sino sobre la prerrogativa regia.* En esta controversia, los principales actores de la cual fueron, además de Jacobo, Francis Bacon y Sir Edward Coke, no se trataba de la supremacía de la corona o de ninguna otra parte del gobierno, sino del equilibrio de poderes entre el monarca y sus tribunales. Las circunstancias hicieron de Bacon el defensor de una prerrogativa regia fuerte en la que creía sinceramente, aunque es seguro que nunca fue partidario del absolutismo regio; y fueron también las circunstancias las que hicieron de Coke el principal paladín de la limitación de la prerrogativa, aunque la supremacía del parlamento hubiera sido para él igualmente odiosa. Pese a que estuvieron en campos opuestos, ambos hombres seguían basándose en la concepción de la armonía o equilibrio, regulada por el derecho consuetudinario del país, que asignaba un lugar al monarca del mismo modo que a todos los demás órganos del gobierno, sin establecer la supremacía de ninguno de ellos.

Toda la concepción política de Bacon tendía a subrayar el poder regio, pero Bacon pensaba siempre en términos de la monarquía Tudor, en la cual el monarca era el líder de la nación y del parlamento, que poseía su confianza. Cuando Jacobo subió al trono, Bacon trató por todos los medios de hacerse agradable al nuevo monarca, aconsejando una política de vigoroso liderazgo. Creía que la unión con Escocia, la colonización de Irlanda y una política agresiva en el continente europeo constituían el mejor sistema de convertir a Inglaterra en potencia dominante del noroeste de Europa y cabeza del bando protestante. Parece haber creído durante toda su vida que si se podía convencer a Jacobo de que siguiera esa línea de conducta, las dificultades con sus súbditos ingleses desaparecerían arrolladas por una ola de patriotismo. De sus *Essays* resulta evidente que el ideal político de Bacon era un pueblo fuerte y belicoso, no sobrecargado de impuestos, sin gran concentración de riqueza y con una nobleza no demasiado poderosa —ideales todos ellos de la política de los Tudor—, encabezado por un monarca que dispusiera de grandes recursos en tierras de la corona y tuviera una fuerte prerrogativa y una vigorosa política de expansión nacional. A su juicio, estas cosas no implicaban el absolutismo regio. La decisión de Jacobo de apoyarse en su prerrogativa era francamente contraria a las ideas de Bacon acerca de lo que constituía una buena política, y su intento de gobernar sin parlamento fue contrario al consejo de Bacon. Desde el punto de vista de éste nada podía ser más imprudente que plantear el problema político en forma de alternativa entre el derecho del rey y el del parlamento.

* En el derecho inglés la palabra prerrogativa hace referencia exclusiva a poderes del monarca. [T.]

El cargo ocupado por Bacon le obligó a adoptar en la controversia entre Jacobo y los jueces de los tribunales del *common law* una actitud parcial, pero su creencia en la prerrogativa regia era por completo sincera. El rey se consideraba a sí mismo como fuente de la justicia y consideraba a los jueces como sus ministros, y de ahí que pretendiera el derecho de darles instrucciones en los casos que afectasen a su prerrogativa, el de casar sus decisiones y el de detraer los asuntos que creyera conveniente de la jurisdicción de los tribunales, encomendando su solución a comisiones especiales. En su famoso ensayo "Of Judicature" subrayó Bacon, del mismo modo que lo hizo Jacobo, la conveniencia de que los tribunales se mantuviesen apartados de los problemas de estado y de los relativos a la prerrogativa regia; los jueces debían ser leones, pero "leones bajo el trono". El ensayo parece estar lleno de alusiones indirectas a Coke, a quien Bacon consideraba, sin duda, como prototipo del mal juez.

SIR EDWARD COKE

El jefe y cabeza de la oposición a los intentos de Jacobo de ampliar la prerrogativa regia fue el justicia mayor Sir Edward Coke. La raíz de todas las ideas políticas de Coke se encontraba en su reverencia por el *common law*, al que concebía a la vez como norma fundamental del reino y como encarnación de la razón, aunque de la razón tal como sólo el gremio de juristas la captaba. El *common law* era un "misterio" y Coke se consideraba como su principal técnico. Relató una de sus conferencias con Jacobo en la siguiente forma:

> Entonces el rey dijo que creía que el derecho se fundaba en la razón, y que él y otros tenían razón del mismo modo que los jueces: A lo que respondí que cierto era que Dios había dado a Su Majestad excelente ciencia y grandes dotes naturales; pero que Su Majestad no estaba versado en las leyes de su reino de Inglaterra y que las causas que conciernen a la vida, o la herencia, o los bienes, o las fortunas de sus súbditos no deben decidirse por la razón natural, sino por la razón artificial y juicio del derecho, el cual derecho es cosa que requiere largo estudio y experiencia antes de que un hombre pueda alcanzar su conocimiento... con lo cual el rey se ofendió grandemente, y dijo que en tal caso él estaría bajo la ley, cosa que, afirmó, era traición sostener; a esto repuse que Bracton decía *Quod rex non debet esse sub homine, sed sub Deo et lege.*[14]

En opinión de Coke era el *common law* lo que asignaba al rey sus poderes, a cada uno de los tribunales del reino su jurisdicción apropiada y a todo inglés los derechos y privilegios de su condición. En consecuencia, el *common law* comprendía todo lo que hoy denominaríamos constitución, es decir, la estructura fundamental del gobierno y los derechos fundamentales de los súbditos. Coke consideraba, sin duda, tales cosas fundamentales, como sustancialmente inalterables.

Fue esta concepción del derecho lo que permitió a Coke dictar la más famosa de sus sentencias limitando la prerrogativa, en la que afirma que "el rey no puede crear mediante su prohibición o proclamación un delito que no fuese delito antes".[15] Ésta fue también la base de los *writs of prohibition* * mediante los cuales

[14] Coke, *Reports*, parte XII, 65.
[15] *Reports*, parte XII, 75.
* Los *writs* son decisiones escritas de los tribunales anglosajones que ordenan a una persona que haga o se abstenga de hacer algún determinado acto. Los de *prohibition* son *writs* emitidos por un tribunal superior prohibiendo a uno inferior o a las partes de algún pleito seguido ante él, que continúen conociendo o actuando, por carecer de jurisdicción. [T.]

los tribunales de jurisdicción del *common law* trataron de estorbar la acción de otros tribunales, y de la tenaz oposición de Coke a los intentos de Jacobo encaminados a detraer asuntos del conocimiento de los tribunales y a decidirlos por sí mismo o por comisiones especiales. Finalmente esa concepción aportó también las razones en que se fundaba la creencia de Coke en que el propio parlamento es incapaz de cambiar los principios de justicia subyacentes en el *common law* y encarnados en él. No definió muy claramente la naturaleza de esas limitaciones, pero afirmó de modo explícito su existencia. Así, por ejemplo, en el proceso del Dr. Bonham dijo:

> Aparece en nuestros libros que en muchos casos, el *common law* controla las leyes del parlamento y a veces decide que son enteramente nulas; porque cuando una ley aprobada por el parlamento es contraria a común derecho y razón, o repugnante, o de imposible ejecución, el *common law* debe dominar sobre ella y pronunciar la nulidad de tal ley.[16]

Esta opinión, que aunque extrema no era ciertamente peculiar de Coke, muestra qué poca influencia tenía la idea de la soberanía parlamentaria en los juristas ingleses de comienzos del siglo XVII, así como la profunda raigambre que tiene el sistema norteamericano de revisión judicial de la constitucionalidad de las leyes en la tradición jurídica inglesa.

Coke era por encima de todo un practicón del *common law*, pero dejando aparte este hecho, sus creencias fundamentales eran extraordinariamente semejantes a las de Sir Thomas Smith y Hooker. Como Smith, consideraba que el gobierno inglés estaba compuesto de modo principal por los tribunales, el más importante de los cuales era el parlamento; ni para Coke ni para Smith era el parlamento de modo primordial un cuerpo legislativo ni la creación del derecho la finalidad primordial de la existencia del gobierno. Ninguno de los tres autores hubiera podido creer que tuviese sentido decir que podía crearse el derecho, aunque todos ellos habrían estado de acuerdo en reconocer que disposiciones jurídicas específicas cambiaban de tiempo en tiempo. Para Coke el derecho era planta indígena del reino; para un filósofo como Hooker, era parte natural del cosmos, pero en la práctica la diferencia no era grande. El derecho asignaba a todo hombre, público o particular, sus derechos y deberes, sus libertades y obligaciones; fijaba las normas de justicia que le obligaban a obrar o abstenerse de obrar, y ello de la misma manera al rey que a los súbditos. Los derechos del monarca no eran iguales que los de sus súbditos, pero todos ellos estaban dentro del marco general establecido por el derecho. En consecuencia, aunque éste apoyaba innumerables poderes, no conocía la idea de un poder soberano, ya que tanto el rey como el parlamento o los diversos tribunales de la jurisdicción del *common law* tenían sus poderes imprescriptibles en la forma establecida por el derecho. No existía ningún órgano del que todos los demás fuesen delegados. En consecuencia, la oposición hecha por Coke a Jacobo I derivó del hecho de que aquél era un conservador absoluto, o incluso un reaccionario. Si las circunstancias le hubiesen hecho adversario del parlamento, hubiera podido desempeñar este papel con la misma lógica. En efecto, Coke representaba una concepción del derecho y de la relación entre el derecho y el gobierno, más antigua que la filosofía absolutista del monarca o la filosofía absolutista a la que se vieron empujados los parlamentarios.

Sólo lentamente y bajo la presión de las circunstancias se abandonó la idea familiar de armonía, adoptándose la nueva de supremacía. La oposición hecha en

[16] *Reports*, parte VIII, 118 a.

un principio a los intentos de gobierno personal de Carlos I fue resultado de una repugnancia hacia el absolutismo regio —demostrado en la imposición de contribuciones sin la aprobación del parlamento y en la detención de súbditos sin someterlos a procedimiento jurídico—, pero no implicaba una teoría contraria que sostuviera la soberanía parlamentaria. Aun en los primeros meses de 1641, el parlamento, en su mayoría, se hubiera mostrado satisfecho con limitar el uso de la prerrogativa, abolir los tribunales extraordinarios y asegurar su participación en la imposición de contribuciones —en una palabra, podar lo que se consideraba como excrescencias que en la época de la dinastía Tudor habían destruido la antigua perfección constitucional—. Como medida práctica, el parlamento tuvo que reclamar el derecho a no ser disuelto sin su consentimiento, y a fines de 1641 se vio obligado a pretender también el poder de nombrar y separar a los ministros y de controlar todos los asuntos militares, civiles y religiosos del reino. Estas pretensiones eran revolucionarias, ya que se apartaban de la costumbre constitucional conocida por Smith o Coke en mayor grado que la amplia interpretación dada por el rey a su prerrogativa. En Inglaterra como en Francia, la tensión de la guerra civil dio por resultado un gobierno centralizado en teoría como había tendido a ser en la práctica, pero en Inglaterra la jefatura legal de la nación pasó a una asamblea representativa.

BIBLIOGRAFÍA ESCOGIDA

J. W. Allen, *A History of Political Thought in the Sixteenth Century*, tercera edición. Londres, 1951, parte II.

J. W. Allen, *English Political Thought, 1603-1660*, vol. I, 1603-1644. Londres, 1938.

Russell Ames, *Citizen Thomas More and His Utopia*. Princeton, N. J., 1949.

Catherine Drinker Bowen, *The Lion and the Throne: The Life and Times of Sir Edward Coke (1552-1634)*. Boston, 1957.

R. W. Chambers, *Thomas More*. Nueva York, 1935.

Alexander Passerin d'Entrèves, *The Medieval Contribution to Political Thought: Thomas Aquinas, Marsilius of Padua, Richard Hooker*. Oxford, 1939, caps. v-vi.

J. W. Gough, *Fundamental Law in English Constitutional History*. Oxford, 1955, cap. iii.

C. H. McIlwain, *The High Court of Parliament and Its Supremacy*. New Haven, Conn., 1910.

C. H. McIlwain (ed.), *The Political Works of James I*. Cambridge, Mass., 1918. Introducción y Apéndices.

Christopher Morris, *Political Thought in England; Tyndale to Hooker*. Londres, 1953.

Peter Munz, *The Place of Hooker in the History of Thought*. Londres, 1952.

H. R. Trevor-Roper, *Archbishop Laud, 1573-1645*. Londres, 1940.

XXIII. THOMAS HOBBES

Fue la lógica de los acontecimientos locales lo que llevó a los jefes del bando parlamentario a pretender y ejercitar un poder soberano que era igualmente contrario a sus ideas preconcebidas y a las tradiciones de la constitución inglesa. Ni en lo que hizo el parlamento ni en lo que pensaron los parlamentarios desempeñaron un papel importante el deseo de congruencia lógica ni una percepción filosófica de la evolución de la política europea. Sin embargo, estaban operando fuerzas generales, tanto intelectuales como prácticas, que iban mucho más allá del escenario local y de la ocasión inmediata de los acontecimientos. La evolución hacia el gobierno centralizado dominado por un solo poder soberano se debía a causas sociales y económicas no confinadas de modo exclusivo a Inglaterra y lo mismo ocurría con el hecho de que ese poder soberano debía expresarse de modo principal en la creación y aplicación del Derecho. Las concepciones políticas de Sir Thomas Smith, Hooker y Coke estaban en camino de convertirse en anacronismos, a medida que se iban exponiendo. La guerra civil, lo mismo en Inglaterra que en Francia, obligó al pensamiento político a tratar de mantenerse al compás de los hechos.

A la vez, grandes cambios producidos en el esquema intelectual de Europa, en la filosofía y en la ciencia, exigían cambios igualmente radicales en la teoría política. Más de un siglo antes del comienzo de las guerras civiles inglesas, Maquiavelo había expuesto con brutal claridad el hecho de que la política europea se basaba principalmente en la fuerrza y el egoísmo, nacional o individual, pero había ofrecido muy poco que sirviera para interpretar el hecho. Unos cincuenta años después de Maquiavelo, Bodino —que escribió en medio de las guerras de religión francesas— había subrayado la necesidad de que se considerase como atributo primordial de un estado la existencia de un poder soberano que pudiera legislar, pero ni había separado este principio de concepciones anticuadas acerca de la constitución histórica ni expuesto con claridad las consecuencias que implicaba. En el umbral de las guerras civiles, Grocio había modernizado la teoría del derecho natural, poniéndola en relación con una concepción de la ciencia, hija de la cada vez mayor reverencia por las matemáticas, pero quedaba aún por resolver el problema de si Grocio había concebido adecuadamente el significado de la nueva ciencia. Todas estas corrientes del pensamiento europeo se encuentran, entrecruzándose, en la filosofía de Thomas Hobbes desarrollada en una serie de obras escritas entre 1640 y 1651.[1]

Los escritos políticos de Hobbes fueron motivados por las guerras civiles y con la intención de ejercer influencia del lado del rey. Estaban destinados a apoyar el gobierno absoluto y a juicio de Hobbes esto significaba la monarquía absoluta; todos sus intereses personales le adscribían al partido monárquico y creía sinceramente que la monarquía era la forma más estable y ordenada de gobierno. Sin embargo, toda influencia inmediata que puedan haber ejercido en esta dirección los libros de Hobbes (y tiene que haber sido ligera) representa una fracción muy pequeña de su valor a largo plazo. Sus principios eran por lo menos tan contrarios a las pretensiones de los Estuardo, a quienes trataba de apoyar, como a las soste-

[1] Dos ensayos publicados, acaso sin el consentimiento de Hobbes, en 1650, pero escritos en 1640, llevan los títulos de *Human Nature* y *De corpore politico*; la obra entera fue publicada con arreglo al manuscrito de Hobbes por F. Tönnies bajo el título de *Elements of Law Natural and Politic*, 1889; segunda edición, 1928. *De cive* se publicó en latín en 1642, habiendo aparecido la segunda edición en 1647; la primera edición inglesa es de 1651. El *Leviatán* apareció también en 1651. [Hay traducción española de *Leviatán*, véase nota 2, p. 343.]

nidas por los revolucionarios, a quienes intentaba refutar, y más contrarios a ambos de lo que eran entre sí monárquicos y parlamentaristas. Los amigos del rey podían creer con razón que la amistad de Hobbes era tan peligrosa como la enemistad de Cromwell. Los que Clarendon denominó al refutar el *Leviatán* "impúdicos principios de su institución" eran incompatibles tanto con la creencia en la legitimidad mantenida por los partidarios de la dinastía como con las tendencias de la representación popular que predominaban en el bando parlamentario. Clarendon creía que el libro se había escrito con la intención de adular a Cromwell. Esto no era cierto, aunque Hobbes se había tomado mucho trabajo para demostrar que sus opiniones eran compatibles con cualquier gobierno *de facto*. Su filosofía política tenía una amplitud demasiado grande para poder constituir una buena propaganda, pero su lógica radical afectó a toda la historia posterior del pensamiento moral y político. Su influencia positiva no alcanzó la plenitud de su desarrollo hasta el siglo XIX, en el que sus ideas fueron incorporadas al radicalismo filosófico de los utilitaristas y a la teoría de la soberanía de John Austin. El pensamiento de Hobbes sirvió, pues, a los fines del liberalismo de la clase media, causa que el filósofo habría mirado con poca simpatía.

EL MATERIALISMO CIENTÍFICO

La defensa del absolutismo monárquico constituía, pues, una parte muy superficial de su verdadera filosofía política, y aunque fueron las guerras civiles las que ocasionaron su pensamiento y sus escritos, sólo en grado muy pequeño explican la importancia de lo que tenía que decir. Hobbes fue en realidad el primero de los grandes filósofos modernos que intentó poner la teoría política en íntima relación con un sistema de pensamiento enteramente moderno, y se esforzó por hacer ese sistema lo suficientemente amplio para que pudiera explicar, a base de principios científicos, todos los hechos naturales, incluyendo la conducta humana tanto en sus aspectos individuales como en los sociales. Tal proyecto coloca sin duda su pensamiento muy por encima de la literatura ocasional o polémica. Tampoco debe juzgarse a Hobbes exclusivamente por lo acertado de sus conclusiones. Sus ideas acerca de lo que constituía un método científico sólido eran las de su época y han caducado hace mucho tiempo. Sin embargo, subsiste el hecho de que hay en Hobbes algo que sólo puede calificarse de ciencia política, que constituía una parte integrante de toda su concepción del mundo natural y que fue desarrollada con extraordinaria claridad. Por esta razón no fueron los menos beneficiados con su pensamiento los autores que trataron de refutarle. Su filosofía pone de manifiesto lo que hay de cierto en el dicho de Bacon de que "la verdad surge con más facilidad del error que de la confusión". Por esa claridad, y en no menor medida por lo cáustico de su estilo hay que considerar probablemente a Hobbes como el más grande de los escritores de filosofía política que han producido los pueblos de habla inglesa.

La teoría política de Hobbes no era sino una parte de lo que en su intención habría de ser un sistema omnicomprensivo de filosofía formado a base de principios científicos. Hoy denominaríamos a ese sistema materialismo. A pesar de que comenzó a estudiar matemáticas y física ya en su madurez y nunca consiguió dominarlas, percibió, por lo menos, el fin a que tendía la nueva ciencia natural. Como dijo Galileo, "sacó una nueva ciencia de un tema viejo", a saber, el movimiento. Sugirió la idea revolucionaria de que el mundo físico es un sistema puramente mecánico en el que todo lo que ocurre puede explicarse por el desplazamiento de unos cuerpos en

relación con otros. No se había logrado aún el gran triunfo que alcanzó la ciencia a base de este principio —la teoría newtoniana de los movimientos planetarios—, pero Hobbes percibió el principio y lo convirtió en centro de su sistema. En el fondo —sostenía— todo acontecimiento en un movimiento y todas las formas de procesos naturales tienen que ser explicados mediante un análisis de las apariencias complejas que ponga de manifiesto los movimientos bajo ellos subyacentes de que se componen. O, como prefería pensar Hobbes, comienza con los movimientos más simples de los cuerpos —meros cambios de lugar— y llega hasta los casos más complejos, que en apariencia no son movimientos, pero que pueden construirse partiendo de esos principios simples. Así concibió el proyecto de un sistema de filosofía dividido en tres partes, la primera de las cuales había de ocuparse de los cuerpos y de comprender lo que hoy se denominaría geometría y mecánica (o física), la segunda la fisiología y psicología de los individuos humanos y la tercera concluiría con el más complejo de todos los cuerpos, el cuerpo "artificial" denominado sociedad o estado. En este audaz esquema no había teóricamente lugar para ninguna nueva fuerza o principio aparte de las leyes del movimiento encontradas al principio; no había sino casos complejos de causación mecánica. Todos derivaban de la geometría y la mecánica.

Así, pues, la filosofía de Hobbes era un plan encaminado a asimilar la psicología y la política a las ciencias físicas exactas. Todo conocimiento completo es de una sola pieza y la mecánica da el modelo. Es importante subrayar el método mediante el cual creía Hobbes que podía demostrarse este sistema, ya que emplea el mismo método en las partes del sistema relativas a la psicología y a la política. La demostración no era en ningún sentido empírica, y Hobbes no concebía sus conclusiones como resultado de la observación sistemática. Es cierto que las consideraba verdaderas y que en consecuencia las ilustraba a menudo con referencias a los hechos, pero tales referencias eran ejemplos más bien que inducciones. Toda la ciencia del siglo XVII se encontraba bajo el hechizo de la geometría y la de Hobbes no constituye una excepción. El buen método significaba para él llevar a otros temas el modo de pensamiento que, al parecer, había tenido superlativo éxito en la geometría; en esta creencia se diferencia poco de Grocio o de Descartes. Ahora bien, el secreto de la geometría consiste en que parte de las cosas más sencillas y cuando avanza hacia la solución de problemas más complicados no utiliza sino lo previamente demostrado. Por ello construye con solidez ya que no da nada por supuesto y cada paso tiene la garantía del anterior, pudiéndose volver desde él hasta las verdades evidentes por sí mismas con las que comienza toda la construcción. Así fue como Hobbes concibió su sistema. La estructura de éste es piramidal. El movimiento es el hecho sempiterno de la naturaleza. La conducta humana, que comprende la sensación, el sentimiento y el pensamiento, es una forma de movimiento. Y la conducta social, en la que se basa el arte del gobierno, no es sino aquel caso particular de la conducta humana que surge cuando los hombres actúan con referencia a los demás. La ciencia de la política se construye, en consecuencia, sobre la psicología, y el modo de proceder es deductivo. Hobbes no se propuso demostrar lo que es en realidad el gobierno, sino lo que tiene que ser para poder controlar con fortuna a unos seres cuya motivación es la de la máquina humana.

Apenas es necesario decir que Hobbes no llegó a realizar ese ideal de su sistema, por la sencilla razón de que tal cosa es imposible. Se basaba en una confusión —universal en la filosofía anterior a Leibniz— del conocimiento lógico o matemático con el conocimiento empírico o de los hechos y no pudo, en consecuencia, percibir que un progreso en línea recta de la geometría a la física es algo imposible.

El problema de si la psicología puede reducirse a la física es otra cuestión, pero no puede negarse que Hobbes no consiguió deducir las sensaciones, las emociones y la conducta humana de las leyes del movimiento. Lo que hizo fue tomar un nuevo punto de partida cuando llegó a la psicología. En sustancia postulaba un principio o axioma para la conducta humana en general y derivaba de él los casos particulares mostrando cuál era el medio de operar del principio en las circunstancias de cada caso. Este método le permitió pasar de la psicología a la política. Una vez iniciada su psicología, fue fiel a su plan. Presentó a la naturaleza humana como regida por una sola ley fundamental y en su teoría política mostró cuál era el modo de operar de esta ley en el caso particular de los grupos sociales. El método era fundamentalmente deductivo.

MATERIALISMO Y DERECHO NATURAL

Aunque este modo de proceder concordaba con el que había utilizado Grocio al emprender la tarea de modernizar la ciencia del derecho, los resultados a que llega Hobbes son totalmente contrarios a los de Grocio. El holandés había liberado al derecho natural de su antigua alianza con la teología, sosteniendo que aquél podría existir aun en el caso de que, en hipótesis, prescindiéramos de Dios, pero nunca pensó en una verdadera mecanización de la naturaleza. Para Grocio, como para casi todos los autores que lo aplicaron durante los siglos XVII y XVIII, el derecho natural siguió siendo un principio teológico, no mecánico. Spinoza, siguiendo a Hobbes, hizo el único esfuerzo decidido para poner la ética y la religión de acuerdo con la ciencia natural matemática, pero su éxito distó mucho de ser completo y, en cualquier caso, su influencia fue poco menos que nula hasta comienzos del siglo XIX. El derecho o la ley natural siguió teniendo un doble significado. En física y en astronomía significaba un principio mecánico como el de las leyes de la gravitación de Newton, en tanto que en ética y en jurisprudencia significaba una norma jurídica, percibida por intuición, un valor o norma transcendente que permitía juzgar el derecho positivo o la práctica moral real. Pero una filosofía como la de Hobbes hacía absolutamente ininteligible un derecho o justicia entendido en tal sentido cósmico. La naturaleza en general y la naturaleza humana en particular no eran para él sino sistemas de causas y efectos.

Quedaba un parecido un tanto superficial entre el procedimiento seguido por Hobbes y el de la teoría del derecho natural: ambos pretendían derivar sus principios básicos de la naturaleza humana y deducir de ella ciertas normas a las que debían ajustarse el derecho y el gobierno. Pero el significado de esta dependencia de la naturaleza humana era enteramente distinto en ambos casos. En las teorías iusnaturalistas típicas la dependencia era, en términos generales, aristotélica: es decir, el derecho natural impone las condiciones morales básicas de una vida humana y civilizada. De ahí que haya que aproximarse a esos fines, los cuales ejercen un control ético regulador sobre el derecho positivo y la conducta humana. Por el contrario, para Hobbes, lo que controla la vida humana no es un fin, sino una causa, el mecanismo psicológico del animal humano. Las sociedades que surgen del hecho de la convivencia de tales animales son resultantes de sus acciones y reacciones recíprocas. Y las condiciones necesarias para una unión estable entre ellos no son la justicia y la honestidad, ni ningún ideal moral, sino las causas que provocan un tipo de conducta generalmente cooperativa. Lógicamente esto era todo lo que Hobbes podía justificadamente entender por leyes naturales. No puede decirse que mantuviese en todo momento esta posición. Es probable que no sea

humanamente posible hacerlo. Pero en cualquier caso, su sistema fue el primer intento decidido de considerar la filosofía política como parte de un cuerpo mecanicista de conocimiento científico.

La tarea de Hobbes habría sido, sin duda, más fácil de haber podido abandonar enteramente el derecho natural, como hicieron sus sucesores más empiristas Hume y Bentham. En tal caso habría podido partir de la naturaleza humana como hecho, pretendiendo el respaldo de la observación para cualesquiera cualidades, e incluso propósitos ideales, que le hubiera parecido conveniente atribuirle. Pero tal camino habría sido contrario a todo lo que en el siglo XVII se consideraba como método científico correcto. Un sistema deductivo tiene que tener sus postulados, y los postulados no tienen otra prueba que la de ser evidentes por sí mismos. En consecuencia, Hobbes no sólo conservó el concepto de leyes naturales, sino que les dio un lugar importante en su teoría política. Todos sus esfuerzos se encaminaron a interpretarlas de acuerdo con los principios de su propia psicología, aunque hay que admitir que se atribuyó ocasionalmente la ventaja de hablar como si entendiera por ellos algo diferente de lo que entendían los demás. De hecho eran algo totalmente distinto. Para Hobbes, las leyes de la naturaleza significaban en realidad un conjunto de normas con arreglo a las cuales un ser idealmente razonable buscaría su propia ventaja en el caso de tener conciencia plena de todas las circunstancias en que actuaba y de no estar en absoluto afectado por el impulso momentáneo ni por ninguna clase de prejuicios. Como da por supuesto que, en términos generales, los hombres actúan en realidad de esta manera, las leyes naturales exponen condiciones hipotéticas con arreglo a las cuales permiten los rasgos fundamentales de los seres humanos que se funde un gobierno estable. No exponen valores, sino que determinan causal y racionalmente qué es aquello a lo que se puede dar valor en los sistemas morales y jurídicos.

EL INSTINTO DE LA PROPIA CONSERVACIÓN

El primer problema de Hobbes era, por consiguiente, exponer la ley de la conducta humana y formular las condiciones en las que es posible una sociedad estable. De acuerdo con sus principios materialistas, la realidad consiste siempre en el movimiento de los cuerpos, que se trasmite por medio de los órganos sensoriales al sistema nervioso central, donde "aparece" como sensación. Pero suponía además que tal movimiento trasmitido ayuda o retarda siempre el "movimiento vital", el órgano del cual era, a lo que suponía, el corazón y no el cerebro. Según que el movimiento vital se vea favorecido o perjudicado, aparecen dos tipos primitivos de sentimiento, el deseo y la aversión, el primero de los cuales constituye un "intento" encaminado a lograr lo que es favorable a los procesos vitales y el segundo una retracción de lo que tiene el efecto opuesto. De esas reacciones primitivas de avance o retroceso pasa Hobbes a derivar todas las emociones o motivos más completos o remotos. Dependen éstos de la relación en que se encuentra el objeto estimulante con respecto a la reacción que produce. Por razones evidentes, las emociones forman siempre dos tipos contrapuestos, según que sean formas de deseo o de aversión. Así, por ejemplo, el objeto atractivo es por lo general amado, en tanto que el repelente es odiado; conseguir el uno da alegría y sufrir el otro pena; la perspectiva del uno da esperanza y la del otro desesperación. Otras combinaciones apropiadas dan temor o valor, cólera o benevolencia y así sucesivamente. Hobbes creía que con este sencillo artificio psicológico podía explicar el origen de todas las emociones que experimentan los hombres. Los denominados placeres y

dolores "mentales" son más complicados, pero en principio no son distintos. La voluntad no exige ningún estudio especial, ya que toda emoción es una forma de reacción a un estímulo o una respuesta activa a objetos y acontecimientos externos; la voluntad es sencillamente el "último apetito". El elemento nuevo que hay en la psicología de Hobbes no es el supuesto bastante cínico de egoísmo humano que implica, ya que en este aspecto no difiere de Maquiavelo, sino más bien la teoría psicológica mediante la cual trató de hacer del egoísmo una explicación científicamente fundada de la conducta.

No es necesario subrayar los detalles de esta teoría de la motivación, pero es importante notar los principios en que se basa la explicación. En primer lugar, el procedimiento era deductivo y no empírico. Hobbes no catalogaba los sentimientos y motivos por él hallados observando la naturaleza humana, sino mostrando cuáles son las reacciones que pueden ocurrir en diversas situaciones complejas en el supuesto de que todo motivo humano deriva de la atracción o repulsión primitiva que se supone que todo estímulo produce. En segundo lugar, su teoría difiere en aspectos importantes de la teoría de la motivación por el placer y el dolor desarrollada más tarde por los psicólogos ingleses del siglo XVIII. Es cierto que todas las emociones derivadas del deseo son, por lo general, agradables en tanto que las derivadas de la aversión son, también por lo general, desagradables, pero en la teoría de Hobbes no se desea el placer o se evita el dolor *per se*. El dato fundamental no es el placer o el dolor, sino el estímulo y la respuesta. El organismo responde siempre de alguna manera y por esta razón no es necesario dar ninguna explicación especial de la conducta activa. Se sigue de ello, en tercer lugar, que la teoría hobbesiana del valor difería mucho de la sostenida por los utilitaristas posteriores, quienes suponían que el valor debía medirse en unidades de placer. El hecho psicológico fundamental era para Hobbes el de que todo estímulo afecta a la vitalidad ya sea de modo favorable o adverso. Si el efecto es favorable, el organismo responde del modo apropiado para asegurarse y continuar la influencia favorable; si es adverso, el organismo retrocede o toma cualquier otra medida apropiada para evitar el efecto perjudicial. La norma que hay tras toda conducta es la de que el cuerpo vivo trata instintivamente de conservar o aumentar su vitalidad. En una palabra, el principio fisiológico que informa toda conducta es la propia conservación, y la propia conservación significa precisamente la continuación de la existencia biológica del individuo. El bien es lo que conduce a esta finalidad y el mal lo que tiene el efecto contrario.

Desde luego, era obvio para Hobbes que la propia conservación no es un asunto tan simple y momentáneo como se había supuesto hasta entonces. La vida no da respiro o momento de reposo en el que pueda lograrse el fin de una vez para todas, sino que es una incansable búsqueda de los medios de continuar la existencia. Además, como los medios de seguridad son precarios, ninguna moderación del deseo puede poner un límite a la lucha por la existencia. El deseo de seguridad, necesidad verdaderamente fundamental de la naturaleza humana, es, para todo propósito práctico, inseparable del deseo de poder, medio actual de conseguir bienes futuros aparentes, porque todo grado de seguridad necesita asegurarse aún más.

De este modo señalo, en primer lugar, como inclinación general de la humanidad entera, un perpetuo e incesante afán de poder, que cesa solamente con la muerte. Y la causa de esto no siempre es que un hombre espere un placer más intenso del que ha alcanzado; o que no llegue a satisfacerse con un moderado poder, sino que no pueda

asegurar su poderío y los fundamentos de su bienestar actual, sino adquiriendo otros nuevos.[2]

La necesidad aparentemente modesta de seguridad es, pues, equivalente a una infinita necesidad de poder de toda especie, ya sea riqueza, posición, reputación u honor —todo lo que pueda impedir la inevitable destrucción que tiene que acabar por sobrevenir a todos los hombres. Los medios pueden ser tangibles —lo que Hobbes denomina "ganancia"— o intangibles —lo que llama "gloria"— pero el valor es el mismo.

De esta exposición de los motivos humanos se sigue como cosa natural la descripción del estado del hombre fuera de la sociedad. Todo ser humano está movido únicamente por consideraciones que afectan a su propia seguridad o poder y los demás seres humanos le importan sólo en la medida en que afectan a esas consideraciones. Como, en términos generales, todos los individuos son iguales en vigor y astucia, ninguno puede estar seguro, y su situación, mientras no exista un poder civil que regule su conducta, es una "guerra de todos contra todos". Tal situación es incompatible con cualquier forma de civilización: no hay industria, navegación, cultivo del suelo, construcción, arte, letras, y la vida del hombre es "solitaria, pobre, desagradable, brutal y breve". Igualmente no hay justicia ni injusticia, derecho ni ilegalidad, ya que la norma de la vida consiste en que "sólo pertenece a cada uno lo que puede tomar y sólo en tanto que puede conservarlo". Al parecer Hobbes creía que la vida entre los salvajes se aproximaba en realidad a esa situación, pero no le preocupaba la exactitud histórica de la descripción. Su finalidad no era la historia sino el análisis.

PROPIA CONSERVACIÓN RACIONAL

Pero hasta aquí sólo se ha presentado la mitad del análisis de Hobbes. El momentáneo aumento de vitalidad que es la fuente de los deseos humanos y la duración de la vida son cosas enteramente distintas. Hay, dice Hobbes, dos principios en la naturaleza humana, el deseo y la razón. El primero impulsa a los hombres a tomar para sí lo que otros hombres desean y por ello los pone en mutua contraposición, en tanto que la razón les enseña a "huir de una disolución antinatural". Lo que la razón añade no es un móvil nuevo, sino un poder regulador, o previsión, mediante el cual la búsqueda de la seguridad se hace más eficaz sin dejar de seguir la norma general de la propia conservación. Hay un impulso adquisitivo apresurado que engendra el antagonismo y un egoísmo más calculador que lleva al hombre a la sociedad. La psicología de Hobbes no aclaraba por completo el problema de la relación entre razón e instinto, ni el modo como aquélla influye en éste. Ello se ve por el doble sentido en que Hobbes emplea habitualmente la palabra natural. A veces lo natural es aquelllo que un hombre hace espontáneamente para conseguir su seguridad y significa puro impulso adquisitivo y agresión; a veces es aquello que le impulsaría a hacer la perfecta razón para conseguir toda la seguridad que permitan las circunstancias.

Debido a que estos dos significados son tan dispares, Hobbes puede contrastar, y así lo hace en efecto, los estados presocial y social. Antes de instituirse la sociedad se representa al hombre natural casi como no-racional; al instituir y dirigir

[2] *Leviatán*, cap. II. [Cito el texto de la edición española, *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, traducción y prefacio de Manuel Sánchez Sarto, México, Fondo de Cultura Económica, 1940; p. 79. (T.)]

el estado da muestra de unas facultades preternaturales de cálculo. Para ser social tiene que ser el perfecto egoísta y los egoístas de ese tipo son raros. El resultado es una paradoja. Si los hombres fuesen tan salvajes y antisociales como se les presenta en un principio, nunca podrían ser capaces de establecer un gobierno. Si fuesen lo bastante razonables para establecerlo, nunca habrían estado sin él. La paradoja se debe al hecho de que lo que figura como origen de la sociedad es una combinación de las dos partes de una psicología analítica. Mediante una convención psicológica, Hobbes trata la motivación como si fuese enteramente no racional, mientras que se basa a la vez en la razón para conseguir aquella regulación de motivos que es lo único que hace posible la sociedad. Desde luego, la distinción es ficticia. La naturaleza humana no es tan razonable ni tan irrazonable como Hobbes suponía que era.

La materia prima de la naturaleza humana con la que hay que construir una sociedad se compone, pues, de dos elementos distintos y opuestos: el deseo y la aversión primitivos, de los cuales surgen todos los impulsos y emociones, y la razón, mediante la cual puede encauzarse de modo inteligente la acción hacia la finalidad de la propia conservación. En este poder regulador de la razón se basa la transición de la vida salvaje y solitaria a la civilizada y social. La transición se hace por las leyes de la naturaleza, "condiciones de la sociedad o de la paz humana". Esas leyes determinan lo que haría un ser idealmente razonable en el caso de que considerase con entera imparcialidad sus relaciones con otros hombres en todos los aspectos en que pudieran influir en su propia seguridad.

> Por consiguiente, la ley de la naturaleza... es el dictado de la recta razón, conocedora de aquellas cosas que deben hacerse u omitirse para la conservación constante de la vida y los miembros, en la medida en que reside en nosotros.[3]
>
> Ley de naturaleza (*lex naturalis*) es un precepto o norma general, establecida por la razón, en virtud de la cual se prohibe a un hombre hacer lo que puede destruir su vida o privarle de los medios de conservarla; o bien, omitir aquello mediante lo cual piensa quedar su vida mejor preservada.[4]

Así, pues, lo que impulsa a la acción sigue siendo la propia conservación, pero iluminada por la previsión de todas las consecuencias, y esta previsión aporta la condición necesaria para que los hombres puedan unirse y cooperar. Las leyes de la naturaleza son los postulados que permiten la construcción racional de la sociedad que hace Hobbes. Son a la vez el principio de la perfecta prudencia y de la moralidad social, y por consiguiente hacen posible el paso de los motivos psicológicos de la acción individual a los preceptos y valores del derecho y la moralidad civilizados.

Las listas de leyes naturales formuladas por Hobbes en las tres exposiciones que de ellas hace, demuestran que no realizó nunca un esfuerzo serio encaminado a reducir sus principios al mínimo necesario para su finalidad. A pesar de sus indudables dotes lógicas, nunca llegó a dominar las sutilezas del análisis exacto. Las tres listas (una en cada una de las obras arriba mencionadas) son semejantes en sustancia, pero no idénticas en sus detalles, y todas ellas contienen reglas sin gran importancia, que hubieran podido ser consideradas como meros casos particulares de otras más generales. No es necesario hacer un examen exhaustivo de ellas ni comparar en detalle las diferentes listas.

[3] *De cive*, cap. II, 1; *English Works* (ed. Molesworth), vol. II, p. 16.
[4] *Leviatán*, cap. 14. [Trad. esp. cit., p. 106.]

En sustancia todas las leyes de Hobbes equivalen a esto: la paz y la cooperación tienen mayor utilidad para la propia conservación que la violencia y la competencia general, y la paz necesita de la confianza mutua. El hombre, por ley de su naturaleza, tiene que esforzarse por conseguir su propia seguridad. Si tiene que tratar de conseguirla por sí sólo, puede decirse que tiene "derecho" a tomar o a hacer todo lo que suponga que es conducente a este fin. Esto, como reconoce Hobbes, es un uso enteramente figurado de la palabra derecho; lo que significa en realidad es una total ausencia de derecho en cualquier sentido jurídico o moral que se dé a la palabra. Pero una consideración inteligente de medios y fines muestra "que cada hombre debe esforzarse por la paz mientras tiene la esperanza de lograrla". Ese "debe" significa sólo que cualquier otro camino resulta —a la larga y si todos los hombres lo siguen— destructor de la seguridad deseada. Se sigue de ahí que "uno acceda, si los demás consienten también, y mientras se considere necesario para la paz y defensa de sí mismo, a renunciar este derecho a todas las cosas y a satisfacerse con la misma libertad, frente a los demás hombres, que les sea concedida a los demás con respecto a él mismo".* Para cualquier propósito práctico todo el peso de esta ley descansa sobre la cláusula "si los demás consienten también", ya que sería ruinoso conceder la libertad a los demás si ellos no te conceden a ti la misma libertad. Así, pues, la condición primera de la sociedad es la mutua confianza y el cumplimiento de los pactos, ya que sin ella no puede haber certeza de su efectividad, pero tiene que haber una presunción razonable de que las demás personas se colocarán en la misma posición.

El argumento tiene el defecto ya señalado en la psicología subyacente en él. Hobbes aísla primero, de modo bastante arbitrario, aquellas cualidades competitivas y despiadadas de la naturaleza humana que son incompatibles con la confianza mutua. Muestra después —cosa que es naturalmente obvia— que en esas condiciones la sociedad es imposible. El establecimiento de las leyes naturales es un modo de restablecer el equilibrio. Los dos factores combinados dan como resultado una naturaleza humana capaz de formar una sociedad. Sin embargo, tras de la construcción psicológica hay un supuesto acerca de la naturaleza de una sociedad, que tiene la máxima importancia. Como toda conducta humana está motivada por el egoísmo individual, hay que considerar a la sociedad como un mero medio para este fin. Hobbes era a la vez un utilitarista total y un individualista completo. El poder del estado y la autoridad del derecho se justifican únicamente porque contribuyen a la seguridad de los individuos humanos, y no hay una base racional de obediencia y respeto a la autoridad, salvo la presunción de que tales cosas darán por resultado una mayor ventaja individual que sus contrarias. El bienestar social en cuanto tal desaparece por entero y se ve reemplazado por una suma de intereses individuales egoístas. La sociedad es meramente un cuerpo "artificial", un nombre colectivo que describe el hecho de que los seres humanos encuentran individualmente que les resulta ventajoso el cambio de bienes y servicios.

Es este individualismo tajante lo que hace de la filosofía de Hobbes la teoría revolucionaria de la época. Al lado de esto, su defensa de la monarquía era superficial. Clarendon tenía razón al desear que Hobbes no hubiera nacido si había de defender a su real discípulo con esta especie de argumento, ya que era un disolvente perfecto de la lealtad, la reverencia y el sentimiento en los que se había apoyado la monarquía. Con Hobbes se rompe enteramente por primera vez el poder de la tradición y por obra de un racionalismo claro de cabeza y frío de

* *Leviatán.* [Trad. esp. cit., p. 107.]

corazón. El estado es un leviatán, pero ningún hombre ama o reverencia a un leviatán. Queda reducido a un artificio útil, bueno para la función que desempeña, pero no es sino el servidor de la seguridad privada. En este argumento resumió Hobbes una concepción de la naturaleza humana que era resultado de dos siglos de decadencia de las instituciones económicas y sociales consuetudinarias. Además, captó el espíritu que había de animar el pensamiento social por lo menos durante dos siglos más, el espíritu del *laissez-faire*.

LA SOBERANÍA Y LA PERSONA FICTICIA

Como la sociedad se basa en la confianza mutua, el siguiente paso es sin duda explicar cómo puede ser esto racionalmente posible, y ello lleva a Hobbes a su teoría de la soberanía. Debido a la inclinación antisocial de los hombres, es ilusorio esperar que se pongan de acuerdo espontáneamente para respetar los derechos de los demás, y a menos que todos lo hagan no es razonable que ninguno abandone la propia defensa práctica por los medios a su alcance. Sólo puede esperarse razonablemente el cumplimiento de los pactos en el caso de que haya un gobierno eficaz que pueda castigar el incumplimiento.

> Los pactos que no descansan en la espada no son más que palabras, sin fuerza para proteger al hombre, en modo alguno.[5]
>
> Los lazos de las palabras son demasiado débiles para refrenar la ambición humana, la avaricia, la cólera y otras pasiones de los hombres, si éstos no sienten el temor de un poder coercitivo.[6]

La seguridad depende de la existencia de un gobierno que tenga la fuerza necesaria para mantener la paz y aplicar las sanciones necesarias para domeñar las inclinaciones antisociales innatas del hombre. El motivo efectivo de que los hombres lleguen a formar una sociedad es el temor al castigo, y la autoridad del derecho llega sólo hasta el punto que puede alcanzar su imposición forzosa. No resulta del todo clara la relación en que se encuentra este motivo con lo razonable de cumplir los pactos. Al parecer, Hobbes entendía que la razón da una base suficiente para el acuerdo mutuo, pero es demasiado débil para superar la avaricia de los hombres en masa. En sustancia, su teoría equivalía a identificar el gobierno con la fuerza; por lo menos, la fuerza tiene siempre que estar presente, en el trasfondo, tanto si tiene que aplicarse como en caso contrario.

Para justificar la fuerza, Hobbes conservó el antiguo artificio de un contrato, aunque tuvo buen cuidado de excluir la idea de que fuese un contrato que obligase al gobernante. Lo describía como un pacto entre individuos por virtud del cual todos renuncian a tomarse la justicia por su mano y se someten a un soberano. Su fórmula es la siguiente:

> Autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho a gobernarme a mí mismo, con la condición de que vosotros transferiréis a él vuestro derecho y autorizaréis todos sus actos de la misma manera... Ésta es la generación de aquel gran Leviatán o más bien (hablando con más reverencia), de aquel dios mortal, al cual debemos, bajo el Dios inmortal, nuestra paz y nuestra defensa.[7]

[5] *Leviatán*, cap. 17. [Trad. esp. cit., p. 137.]
[6] *Ibid.*, cap. 14. [Trad. esp. cit., p. 112.]
[7] *Ibid.*, cap. 17. [Trad. esp. cit., p. 141.]

Como el "derecho" abandonado no es sino el uso de la fuerza natural y "los pactos que no descansan en la espada no son más que palabras", este acuerdo sólo es un contrato en un cierto sentido. Propiamente es una ficción lógica encaminada a compensar la ficción antisocial de su psicología. Sin duda le ayudó a introducir la noción de obligación moral en las relaciones sociales, y esto añadió mayores apariencias de certidumbre a su argumentación. Pero estrictamente hablando, no dice sino que la cooperación supone que los hombres tienen que hacer lo que les disgusta, so pena de sufrir consecuencias que les disgustan aún más. Dentro del sistema de Hobbes no cabe lógicamente ninguna otra obligación.

Acaso sea el modo más exacto de exponer el pensamiento de Hobbes en este punto, utilizar la concepción jurídica de persona ficticia *(corporation)*, en vez de la idea de contrato, como el propio Hobbes hizo en *De cive*.[8] Una mera multitud —sostiene— no puede tener derechos ni actuar; sólo los individuos son capaces de ambas cosas, conclusión que se deduce de la proposición de que todo cuerpo colectivo es meramente artificial. En consecuencia, decir que un cuerpo de hombres actúa colectivamente, significa en realidad que algún individuo actúa en nombre de todo el grupo como su órgano o representante reconocido. A menos que exista tal órgano o agente, el cuerpo no tiene existencia colectiva. De ahí que Hobbes sostenga, con perfecta lógica si se admiten sus premisas, que no es el consentimiento sino la "unión" lo que constituye una asociación *(corporation)* y unión significa la sumisión de las voluntades de todos a la voluntad de uno. Una asociación no es en realidad un cuerpo colectivo, sino una persona, su jefe o director, cuya voluntad ha de considerarse como voluntad de todos sus miembros. De esta analogía se sigue, desde luego, que la sociedad es una mera ficción. De modo tangible sólo puede significar el soberano, ya que a menos que haya soberano, no hay sociedad. Hobbes aplica con firme criterio esta teoría a todas las asociaciones. Cualquier otra teoría, sostiene, haría de ellas "estados menores", "como gusanos en las entrañas de un hombre natural".* El estado es único porque no tiene superior, en tanto que las demás personas jurídicas existen porque aquél las permite.

DEDUCCIONES DEL CONCEPTO DE PERSONA FICTICIA

De esta concepción del problema se sigue otra de las conclusiones más características de Hobbes. Toda distinción entre sociedad y estado es mera confusión, y lo mismo puede decirse de toda distinción entre el estado y su gobierno. A menos que haya un gobierno tangible —unos individuos con fuerza suficiente para imponer su voluntad—, no hay estado ni sociedad, sino una multitud literalmente "acéfala". Pocos autores han sostenido esta opinión con la consistencia lógica de Hobbes. Se sigue también de ello que toda distinción entre derecho y moral es una confusión. En efecto, la sociedad sólo tiene una voz con la que pueda hablar y una voluntad que pueda imponer —las del soberano que la constituye en sociedad. Muy acertadamente Hobbes llama a su soberano "dios mortal" y une en sus manos la espada y el báculo.

Esta teoría de las personas ficticias se encuentra también en la base del absolutismo de Hobbes. Para él no hay opción sino entre el poder absoluto y la anarquía completa, entre un soberano omnipotente y la ausencia total de sociedad.

[8] Caps. v, vi.
* *Leviatán*, cap. 29. [Trad. esp. cit., p. 273.]

En efecto, un cuerpo social no tiene existencia sino a través de sus autoridades constituidas, y sus miembros no tienen derechos salvo por delegación. En consecuencia, toda autoridad social tiene que concentrarse en el soberano. El derecho y la moral son meramente su voluntad, y su autoridad es ilimitada, o limitada sólo por su poder, por la sencilla razón de que no existen otras autoridades, salvo porque él las permite. Es evidente también que la soberanía es indivisible e inalienable, ya que o bien se reconoce su autoridad y existe un estado, o no se reconoce y existe la anarquía. Todos los poderes necesarios al gobierno, tales como la legislación, la administración de justicia, el ejercicio de la fuerza y la organización de magistraturas inferiores, son inherentes al soberano. Hobbes libera en absoluto a la soberanía de las limitaciones que, con falta de lógica, había dejado en pie Bodino. Pero sus supresiones no tienen nada que ver con los matices del poder político real. Su teoría era puro análisis lógico.

Había otro aspecto de esta teoría del poder soberano que Hobbes subrayaba con menos vigor, pero que no dejaba, en modo alguno, de percibir. Para fines polémicos destacó el hecho de que no puede justificarse nunca la resistencia a la autoridad. Sin embargo, resultaba también de la teoría que la resistencia se había de presentar en realidad siempre que el gobierno fuese incapaz de producir aquella seguridad que es la única razón de la sumisión de los súbditos. El único argumento en pro del gobierno consiste en que gobierna en realidad. De ahí que si la resistencia es afortunada y el soberano pierde su poder, deje *ipso facto* de ser soberano y sus súbditos de ser súbditos. Se ven arrojados otra vez a sus recursos individuales para su propia protección y pueden justamente dar su obediencia a un nuevo soberano capaz de protegerlos. En la teoría de Hobbes no cabía ninguna pretensión de legitimidad sin poder, y era esto lo que resultaba inaceptable para los monárquicos. Esta consecuencia de su teoría se expone con la mayor claridad en el *Leviatán*, único de los libros políticos del autor escritos después de la ejecución de Carlos I y cuando, como dice Clarendon, Hobbes "estaba decidido a volver a casa". Pero se trata de una consecuencia de sus principios perfectamente evidente en todo momento y a la que Hobbes se había referido en el *De cive*. Sobre las bases utilitarias, el gobierno —cualquier gobierno— es preferible a la anarquía. Hobbes consideraba que había más probabilidades de que el gobierno monárquico fuese eficaz que de que lo fuera cualquier otro tipo de gobierno, pero la teoría es igualmente buena para cualquier gobierno capaz de conservar la paz y el orden. En consecuencia, los pensadores posteriores no tuvieron dificultades para adaptarla a una forma republicana o parlamentaria de gobierno.

Como el gobierno consiste esencialmente en la existencia de un poder soberano, para Hobbes —como para Bodino— la diferencia entre las formas de gobierno estriba únicamente en la residencia de la soberanía. No hay formas impuras de gobierno. Las gentes imputan al gobierno la perversión, empleando términos tales como tiranía u oligarquía, sólo porque les disgusta el ejercicio de un poder, del mismo modo que emplean términos de aprobación, como monarquía o democracia, si les gusta. Tiene que haber un poder soberano en alguna parte de todo gobierno y el único problema es el de saber quién lo posee. Por la misma razón, no hay forma mixta de gobierno ni gobierno limitado, ya que el poder soberano es indivisible. Alguien tiene que tener la última palabra y quienquiera que la tenga y pueda imponerla en realidad, tiene poder soberano. Es probable que en toda la literatura política no haya ningún ejemplo que ponga más claramente de manifiesto la incapacidad de un utilitarista innato para penetrar el espíritu de una época revolucionaria, que esos capítulos en los que afirma Hobbes que todos

los gobiernos que mantienen el orden resultan ser lo mismo. La aspiración a una mayor justicia y equidad le parecía una mera confusión intelectual. El odio a la tiranía, mero aborrecimiento sentido hacia un determinado ejercicio de poder, y el entusiasmo por la libertad, lucubraciones sentimentales o plena hipocresía. La exposición que hace Hobbes en su *Behemoth* de las guerras civiles convierte a éstas en una extraña mezcla de villanía y obstinada estupidez. La claridad de su sistema político no tenía nada que ver con la comprensión de la naturaleza humana en política.

De la teoría de la soberanía no hay sino un paso a la del derecho civil. El derecho, en el verdadero sentido de la palabra, es "el mandato de aquella persona... cuyo precepto contiene en sí la razón de obediencia".[9] Es "para cada súbdito, aquellas reglas que el estado le ha ordenado de palabra o por escrito o con otros signos suficientes de la voluntad, para que las utilice en distinguir lo justo de lo injusto".[10] Hobbes tiene buen cuidado de señalar que esa definición distingue de modo tajante el derecho civil del natural, ya que el primero es un mandato sancionado por la imposición, en tanto que el último es un dictado de la razón. El derecho natural sólo es derecho en sentido figurado, ya que es el aspecto imperativo o coercitivo del derecho positivo lo que constituye su esencia. Esto, explica Hobbes, es la confusión en que incurren los partidarios del parlamento y los juristas imbuidos del *common law* como Coke. Los primeros imaginan que hay alguna virtud en el sentimiento de un cuerpo representativo; los segundos, que hay alguna validez en la costumbre. En realidad lo que hace obligatorio el precepto es el poder de imponer el cumplimiento de las normas y el derecho es de quien tiene el poder. Éste puede permitir que persista la costumbre, pero lo que le da fuerza jurídica es su consentimiento tácito. La superstición en que cree Coke de que el *common law* tiene una razón propia, es doblemente absurda. De modo semejante, el soberano puede consultar al parlamento o permitirle que haga leyes, pero es la imposición de su observancia lo que les da su carácter jurídico. Hobbes supone que esa imposición de las normas se realiza en nombre del rey, pero no hay en su teoría nada contrario a la soberanía del parlamento, siempre que este cuerpo pueda hacer la ley y controlar su administración y ejecución. Hobbes se equivocaba al creerse capaz de dar un refuerzo efectivo a la monarquía absoluta, pero no al creer que el signo distintivo principal de los estados modernos era la autoridad centralizada de alguna manera.

Como las leyes naturales no hacen sino exponer los principios racionales que permiten construir un estado, no son limitaciones a la autoridad del soberano. El argumento de Hobbes parece un acertijo, pero era razonable. Ninguna ley civil —dice— puede ser nunca contraria a la ley de la naturaleza; la propiedad puede ser un derecho natural, pero es el derecho civil lo que define la propiedad, y si se extingue un determinado derecho, deja con ello de ser propiedad y ya no está incluido en la ley de naturaleza. Lo que limita al soberano no es la ley natural, sino el poder de sus súbditos. El soberano de Hobbes se enfrenta con una condición y no con una teoría, pero no puede haber limitación del derecho civil en su propio campo. Ha desaparecido por entero la concepción, sostenida por Bodino, de un derecho constitucional que limita la competencia del soberano.

[9] *De cive*, cap. XIV, 1.
[10] *Leviatán*, cap. 26. [Trad. esp. cit., p. 217.]

EL ESTADO Y LA IGLESIA

La doctrina de la soberanía de Hobbes completa el proceso de subordinación de la iglesia al poder civil, iniciado cuando Marsilio de Padua llevó a su conclusión lógica la separación de las autoridades espirituales y temporales. Para un materialista como Hobbes, lo espiritual se convierte en un mero fantasma, un producto de la imaginación. No niega que existan cosas tales como la revelación o las verdades espirituales, pero es indudable para él que es mejor no decir nada acerca de ellas.

> Porque ocurre con los misterios de nuestra religión como con las píldoras salutíferas que se emplean en las enfermedades: que cuando se tragan enteras tienen la virtud de curar; pero cuando se paladean tenemos que arrojarlas, en la mayoría de los casos, sin que produzcan su efecto.[11]

Consideraba como un error cardinal la creencia en sustancias no-materiales, derivada de Aristóteles y propagada por el clero en beneficio propio; es el aspecto metafísico de aquel otro error cardinal consistente en creer que la iglesia es el reino de Dios y está dotada, por lo tanto, de una autoridad distinta de la que corresponde al estado. Hobbes aparenta todavía creer que la fe no puede imponerse, pero la profesión de fe es un acto externo y por consiguiente cae dentro de la provincia del derecho. La libertad de creencia es completamente inoperante por lo que se refiere a las consecuencias externas. Toda observancia y profesión, el canon de libros religiosos, el credo y el gobierno de la iglesia, caso de tener alguna autoridad, están autorizados por el soberano. Como no hay ninguna pauta objetiva para calibrar la verdad religiosa, el establecimiento de cualquier creencia o forma de adoración tiene que ser un acto de voluntad soberana.

Una iglesia es, pues, para Hobbes una mera asociación. Como toda asociación, necesita una cabeza y la cabeza es el soberano. Es una compañía formada por hombres unidos en la persona de un soberano y por consiguiente imposible de distinguir del estado. El gobierno temporal y el espiritual son idénticos. Hobbes sostiene todavía, como Marsilio, que el deber de la iglesia es enseñar, pero añade que ninguna enseñanza es legítima a menos que el soberano la autorice. La excomunión o cualquier otra pena eclesiástica se infligen por autoridad del soberano. Es, pues, cierto a todas luces, como concluye Hobbes, que no puede haber conflicto entre la ley divina y la humana. En cualquier sentido importante la religión se encuentra por completo bajo el dominio del derecho y el gobierno. Es fácil conjeturar que en la experiencia de Hobbes, la religión no era cosa de importancia vital. Le atribuye menos peso moral que Maquiavelo. El deseo de libertad de conciencia, como el deseo de libertad política, parece haberse presentado a sus ojos como una mera prueba de confusión intelectual y la fuerza de una convicción religiosa auténtica parece haber sido algo totalmente ignoto para él. Pero a la vez, los problemas eclesiásticos seguían teniendo aún una gran importancia en su esquema político. Casi la mitad del *Leviatán* está dedicada a ellos. A este respecto el pensamiento político inglés tiene que haber avanzado rápidamente entre 1650 y el fin del siglo XVII: cuando Locke escribe cuarenta años más tarde, puede dar por supuesta una separación real de los problemas religiosos y políticos mucho mayor de lo que jamás imaginó Hobbes.

11 *Ibid.*, cap. 32. [Trad. esp. cit., p. 306.]

EL INDIVIDUALISMO DE HOBBES

La filosofía política de Hobbes es, sin comparación, la estructura más imponente producida por el periodo de las guerras civiles inglesas. Es notable sobre todo por la claridad lógica del argumento y la congruencia con que llevó a sus últimas consecuencias las presunciones de las que partía. No era, en ningún sentido, producto de una observación política realista. Los motivos reales que influyen a los hombres en la vida civil eran en gran parte opacos para Hobbes y su interpretación de las personalidades de sus contemporáneos es con frecuencia grotesca. No concebía su psicología como producto de la observación. No era tanto una descripción de los hombres tal como son, cuanto una demostración de lo que tienen que ser a la luz de principios generales. Esto era lo que la ciencia significaba para Hobbes —una construcción racional de lo complejo basándose en lo simple, al modo de la geometría. La valoración del gobierno resultante de todo ello era enteramente secular y de un utilitarismo absolutamente frío. Su valor consiste de modo exclusivo en lo que hace, pero como la alternativa es la anarquía, no puede haber duda de lo que ha de escoger un utilitarista. La elección tiene tras sí pocos elementos sentimentales. Las ventajas del gobierno son tangibles y tienen que serlo para los individuos, en forma de paz, comodidad y seguridad de su persona y propiedad. Ésta es la única base que permite la justificación del gobierno y aun su misma existencia. Un bien general o público como una voluntad pública, es ilusión de la imaginación; sólo existen individuos que desean vivir y gozar de protección para sus medios de vida.

Este individualismo es el elemento plenamente moderno de Hobbes y constituye el aspecto en que captó con mayor claridad la nota de la época venidera. Durante los dos siglos que le siguieron el egoísmo parecía ser para la mayor parte de los pensadores un motivo más obvio que el desinterés, y el egoísmo ilustrado un remedio para los males sociales más fácil de aplicar que cualquier forma de acción colectiva. El poder absoluto del soberano —teoría a la que se asocia con mayor generalidad el nombre de Hobbes— era en realidad el complemento necesario de su individualismo. De no existir un superior tangible a quien presten obediencia los hombres y que pueda, en caso necesario, imponer esa obediencia, sólo hay seres humanos individuales, cada uno de ellos movido por sus intereses privados. No hay término de transición entre la humanidad como montón de arena de organismos separados y el estado como poder exterior que los mantiene en una unidad precaria gracias a las sanciones con las que pone un complemento a sus móviles individuales. Desaparece toda la rica variedad de asociaciones —o si se la admite es con suspicacia y a regañadientes— por considerarse que entraña una amenaza para el poder del estado. Era una teoría natural en una época que vio la ruina de tantas asociaciones e instituciones tradicionales de la vida económica y religiosa y sobre todo que contempló la aparición de estados poderosos, la actividad típica de los cuales vino a ser la creación del derecho. Esas tendencias —el aumento de poder jurídico y el reconocimiento del egoísmo como móvil dominante de la vida— figuran entre las que mayor difusión han conseguido en la época moderna. Que Hobbes hiciera de ellas las premisas de su sistema y las siguiese con lógica implacable es la verdadera medida de su penetración filosófica y de su grandeza como pensador político.

BIBLIOGRAFÍA ESCOGIDA

John Bowle, *Hobbes and His Critics: A Study in Seventeenth Century Constitutionalism*. Nueva York, 1952.
Frithiof Brandt, *Der Mekanische Naturopfattelse hos Thomas Hobbes*, 1921; trad. inglesa, Londres, 1928.
George E. G. Catlin, *Thomas Hobbes as Philosopher, Publicist, and Man of Letters*. Oxford, 1922.
F. J. C. Hearnshaw (ed.), *The Social and Political Ideas of Some Great Thinkers of the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Londres, 1926, cap. VII.
John Laird, *Hobbes*. Londres, 1934.
Sterling Lamprecht, "Hobbes and Hobbism"; en *American Political Scientific Review*, vol. XXXIV (1940), p. 31.
Richard Peters, *Hobbes*. Baltimore, 1956.
Sir Leslie Stephen, *Hobbes*. Londres, 1904.
Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes, Its Basis and Its Genesis*, trad. inglesa directa del manuscrito de Elsa M. Sinclair. Oxford, 1936.
Ferdinand Tönnies, *Thomas Hobbes, der Mann und der Denker*, segunda edición. Stuttgart, 1922. [Hay trad. española de la tercera edición (1925), hecha por Eugenio Ímaz, bajo el título de *Thomas Hobbes, su vida y su obra*. Madrid, 1932.]
Howard Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes; His Theory of Obligation*. Oxford, 1957.

XXIV. RADICALES Y COMUNISTAS

El pensamiento político de Hobbes pertenecía esencialmente al reino académico o de la ciencia. Aunque trataba de influir en el curso de los acontecimientos a favor de los monárquicos, tuvo poco o ningún efecto de ese tipo, pero en cuanto disolvente de las lealtades tradicionales y en cuanto exposición del egoísmo ilustrado, contribuyó a la larga a un liberalismo más radical que nada de lo comprendido dentro de los límites de la política práctica del siglo XVII. Por otra parte, en los demócratas populares de izquierda que aparecieron en el curso de las guerras civiles puede verse algo del individualismo radical utilizado por Hobbes como postulado filosófico. Desde luego que tal cosa no se produjo porque los radicales aprendieran de Hobbes, sino porque tanto éste como aquéllos se ocuparon de un cambio intelectual y social que trascendía de los partidos y los intereses inmediatos. La disolución de las instituciones tradicionales y la presión económica que engendró eran hechos y no teoría. La lógica de Hobbes convirtió el egoísmo en postulado de una filosofía social, pero las condiciones que hicieron del individualismo un punto de vista ineludibe existían por derecho propio. La creencia en que las instituciones sociales y políticas sólo están justificadas porque protegen los intereses individuales y mantienen los derechos individuales, surgió bajo la presión de las circunstancias que se presentaron por primera vez en Inglaterra a mediados del siglo XVII, pero que persistieron y llegaron a ser más efectivas durante los dos siglos siguientes.

El papel desempeñado por las discusiones populares en las guerras civiles inglesas no es el aspecto menos significativo de éstas. Las guerras civiles inglesas señalan la primera aparición de la opinión pública como factor importante en la vida política. El volumen de publicaciones ocasionales y polémicas aparecidas con ocasión de aquéllas fue gigantesco, y excede con mucho del aspecto comparable de las guerras de religión francesas, aunque en éstas no había sido pequeño.[1] Gran parte de esta discusión fue, en sentido amplio, filosófica. Por lo menos, se ocupó de ideas generales —teológicas, religiosas y éticas— y de su aplicación al gobierno. Puso al descubierto abusos, discutió la constitución, argumentó en pro y en contra de la tolerancia religiosa, atacó o defendió el gobierno de la iglesia y examinó su relación con la autoridad civil, postuló o negó todas y cada una de las formas de libertad civil y propuso en uno u otro momento la mayor parte de los artificios políticos que los gobiernos democráticos han ensayado desde entonces. Esta discusión, sostenida por medio de folletos, fue el primer gran experimento en materia de educación política popular que utilizó la prensa de imprimir como órgano del gobierno mediante la discusión. Por vagas que pudieran ser las ideas o por mucha falta de coherencia sistemática que tuvieran, es indudable, al menos, que se utilizaron para introducir una cierta medida de guía inteligente en la vida política de la masa de los hombres. Las ideas y aspiraciones que se difundieron entre un número considerable de ingleses no fueron importantes sólo por los resultados que pudieron conseguir de modo inmediato.

Ninguno de esos movimientos del pensamiento político popular es más importante ni interesante que el radicalismo democrático que apareció en el grupo

[1] La colección de publicaciones reunida por el librero George Thomason entre la reunión del Parlamento Largo en 1640 y la coronación de Carlos II en 1661 (conservada hoy en el Museo Británico), aunque no es completa, comprende más de 20 000 títulos. Véase el resumen de esta biblioteca en el comentario que hace William Haller en el volumen primero de *Tracts on Liberty in the Puritan Revolution, 1638-1647*, 3 vols. Nueva York, 1934.

conocido como los niveladores *(levellers)*. Desde el punto de vista religioso, los niveladores figuraron entre los independientes y, como la generalidad de los miembros de esta secta, favorecieron la tolerancia religiosa y se opusieron tanto al establecimiento de una forma presbiteriana de gobierno eclesiástico como al de una episcopal. Aunque el grupo no tuvo una composición muy definida, formó durante un breve espacio de tiempo, comprendido entre 1647 y 1650, algo parecido a un verdadero partido político que tenía una idea clara de las aspiraciones políticas de la Revolución y un plan para remodelar la constitución siguiendo líneas liberales, basados ambos en un cuerpo bien definido de creencias políticas comunes. No consiguió ninguna de sus finalidades, pero representó con notable claridad los modos de pensamiento y argumentación que habían de caracterizar al liberalismo revolucionario del siglo XVIII y comienzos del XIX. Trazó con bastante claridad las líneas divisorias entre el liberalismo de las clases económicas menos privilegiadas y el liberalismo más conservador *(whig)* de los acomodados.*

A la vez apareció entre los revolucionarios otro grupo, el de los cavadores *(diggers)*, que se denominaban a veces a sí mismos "los verdaderos niveladores" y que en aquel tiempo no se distinguían con mucha claridad del grupo mayor. Su número fue insignificante, y todos o casi todos sus pronunciamientos escritos salieron de la pluma de un solo hombre, Gerrard Winstanley. Su finalidad y sus ideas generales parecen, sin embargo, haber sido totalmente distintas de las sostenidas por el grupo nivelador. Porque así como los niveladores constituyeron el ejemplo anticipado de una democracia radical de clase media con aspiraciones políticas, se puede clasificar a los cavadores como iniciadores del comunismo utópico, ya que consideraban la reforma política como superficial a menos que pudiera reparar las desigualdades existentes en el sistema económico. Los niveladores parecen haber salido sobre todo de la parte menos próspera de la clase media, en tanto que los cavadores eran acaso miembros de aquella clase a la que las tensiones económicas habían lanzado a las filas de los desposeídos. En cualquier caso Winstanley dice que se había arruinado en los negocios por el "arte engañoso de comprar y vender". Puede considerarse al grupo de los cavadores como la primera expresión de una filosofía social proletaria. El propósito del presente capítulo es estudiar estos dos tipos de radicalismo de la primera hora.

LOS NIVELADORES ("LEVELLERS")

El movimiento de los niveladores se desarrolló dentro de unos límites temporales perfectamente definidos y estuvo relacionado con una fase específica de las guerras civiles que contribuyó a definir las finalidades del grupo en cuanto partido. El éxito de la campaña de Cromwell contra Carlos I había creado, a fines de 1646, un triángulo político del que había de salir una solución de la Revolución. El rey, derrotado, pero no aniquilado, podía aún tener muchas esperanzas en el caso de ser capaz de enzarzar entre sí a las diversas facciones de sus enemigos. El parlamento, un poco descorazonado por su éxito y sin saber qué hacer con la soberanía

* Es corriente traducir *whig* por liberal, en contraposición a *tory*, palabra empleada aún hoy día como sinónimo de conservador. Es cierto que, en términos generales, los *whigs* mantuvieron una posición más liberal que sus adversarios, y que el partido liberal fue el sucesor del *whig*, pero en realidad ninguno de los bandos —*whig* y *tory*— constituyó un verdadero partido político en el sentido moderno, sino que fueron más bien grupos aristocráticos —la democracia inglesa no se inicia hasta 1832 con la primera ley de reforma electoral—; los *whigs* defendieron los privilegios del parlamento, en tanto que los *tories* trataron de robustecer la prerrogativa de la corona. [T.]

recién conquistada, tenía por jefes a unos hombres más interesados en la implantación del puritanismo que en llevar a cabo ningún plan específico de reforma política. Por último, y esto es lo más importante, el ejército de Cromwell, que había conseguido la victoria, no estaba dispuesto a permitir que los frutos de su triunfo fuesen recogidos por el rey ni por los presbiterianos. En el juego de astuta diplomacia que se siguió, Carlos buscó la manera de provocar una nueva guerra civil y el parlamento trató de desembarazarse del ejército y quedarse con las manos libres. El ejército, único factor que tenía verdadero poder, pudo haber acabado el juego en cualquier momento, como lo hizo tres años más tarde, pero sus jefes, Cromwell y su yerno Ireton, aborrecían sinceramente la dictadura militar y tenían profundas dudas acerca de cuál fuera el mejor medio de dar forma constitucional a la Revolución. Tan indecisos estaban que en 1647 corrieron el riesgo de una amenaza de amotinamiento en el ejército, porque los soldados rasos, que sabían que ni el rey ni el parlamento eran de fiar, temieron que también Cromwell pudiera malbaratar las reformas que habían esperado de la Revolución. En estas circunstancias fue cuando aparecieron los niveladores, que en un principio constituyeron un partido radical formado por soldados rasos, insatisfechos con el tímido y conservador plan de reformas promulgado por sus oficiales y que defendía un programa radical propio acerca de los resultados que debía conseguir la revolución.

Surgieron comités de regimiento, enteramente espontáneos —que representan un parecido muy notable con los soviets nacidos en el ejército ruso en 1917—, pidiendo tomar parte en la formulación de las políticas que debían seguirse. Afortunadamente se ha conservado un relato casi literal de las discusiones mantenidas en el consejo del ejército entre los representantes de los oficiales, encabezados por Cromwell e Ireton, y los representantes de los regimientos, que tenían, al parecer, la simpatía y el apoyo de unos pocos oficiales superiores.[2] Tanto antes como después de estos hechos ocurridos en el ejército, apareció una serie de folletos, debidos principalmente a los jefes del partido nivelador John Lilburne y Richard Overton, en los que se exponían sus objetivos prácticos y la filosofía política en que se basaban.[3]

Los debates producidos en el consejo del ejército tienen especial interés y viveza, porque recrean conversaciones reales de hace casi tres siglos. Nos permiten echar una ojeada a los espíritus de un grupo de ingleses de humilde situación, los pequeños comerciantes, artesanos y agricultores que fueron los soldados de filas del ejército de Cromwell. Muestran lo que esos hombres pensaban que constituía el motivo de su lucha y el inevitable choque entre sus ideas y las sostenidas por las clases acomodadas, representadas por sus oficiales. El peligro de una sedición seria era real. En noviembre de 1647, Cromwell actuó hábil y enérgicamente para restaurar la disciplina y poco después decidió, por su propia cuenta, no volver a negociar con Carlos I. Esta decisión contribuyó mucho a restablecer la confianza de la mayoría del ejército. A fines de 1648 reaparecieron los niveladores como

2 *The Clarke Papers*, ed. por C. H. Firth, 4 vols., Camden Society Publications, 1891-1901. Reimpreso por A. S. P. Woodhouse en *Puritanism and Liberty*, Londres, 1928.

3 *Tracts on Liberty in the Puritan Revolution, 1638-1647*, ed. por William Haller, 3 vols., Nueva York, 1934; *The Leveller Tracts, 1647-1653*, ed. por William Haller y Godfrey Davis, Nueva York, 1944; *Leveller Manifestoes in the Puritan Revolution*, ed. por Don M. Wolfe, Nueva York, 1944. Panfletos contemporáneos escogidos pueden hallarse en Woodhouse, *op. cit.*, parte III. La plataforma de los "levellers" como partido se titulaba *An Agreement of the People* y se han impreso cuatro versiones de fechas distintas en Wolfe, *op. cit.*

partido civil, pero su importancia acabó cuando los oficiales se ligaron a la política de coacción que dio por resultado la ejecución del monarca.

John Lilburne, principal líder de los niveladores, era el tipo perfecto de agitador radical. Infinitamente combativo en defensa de sus "derechos" y en el ataque contra los abusos, tuvo conflictos en uno u otro momento de su carrera con todas y cada una de las ramas del gobierno: Lores, Comunes, Consejo de Estado y oficiales del ejército. Era honrado e intrépido, pero también pendenciero y suspicaz. En dos ocasiones —en 1649 y 1653— fue héroe de procesos políticos espectaculares en los que consiguió ser absuelto apelando al sentimiento popular por encima del tribunal. La influencia de Lilburne se debió sobre todo a su habilidad para presentarse de modo dramático como símbolo de las libertades populares: "Cuando los demás discutían acerca de los derechos respectivos del rey y el parlamento, él habló siempre de los derechos del pueblo." Como partido, los niveladores deben haber constituido un grupo relativamente pequeño integrado por las gentes más preocupadas por la política de las clases pobres. Sus proyectos no atrajeron a los hidalgos terratenientes ni a los ciudadanos acomodados de Londres. En realidad fracasaron en toda la línea, primero, al no conseguir retener el apoyo de la masa del ejército una vez restaurada la confianza en los oficiales; segundo, al no ser capaces de arrastrar a los oficiales tras su programa de reformas radicales; y tercero, al no llegar a conseguir suficiente peso para poder influir sobre el parlamento. Los niveladores son interesantes no por lo que fueron capaces de hacer, sino porque sus ideas se anticiparon en muchos aspectos tanto a la ideología como al programa del radicalismo democrático posterior.

EL DERECHO INNATO DE UN INGLÉS

El apelativo de nivelador fue evidentemente un epíteto; quería indicar que el partido trataba de destruir las diferencias de posición social, rango político y aun de propiedad, nivelando a todos los hombres por abajo, como condición de igualdad. Uno de sus adversarios parafraseó su argumentación en esta forma:

> Considerando que todos los hombres son por naturaleza hijos de Adán y que de él han derivado legítimamente una propiedad, un derecho y una libertad naturales, se deduce que Inglaterra y todas las demás naciones y todos los individuos particulares de cada nación, pese a las diferencias de leyes y gobiernos, rangos y grados, deben ser igualmente libres y gozar de sus naturales libertades y de los justos derechos y prerrogativas de la humanidad, de los que son herederos aparentes; y así los villanos son, por derecho, iguales a los señores. En efecto, por su nacimiento natural todos los hombres son llamados de modo igual y semejante a una misma propiedad y libertad; y como Dios nos coloca a todos, por manos de la naturaleza, en este mundo, con una libertad y una propiedad naturales e innatas, igualmente hemos de vivir, gozando cada uno en igual y semejante forma de su derecho innato y de su privilegio.[4]

El autor de esta descripción era notoriamente tendencioso. En las afirmaciones hechas por el partido de los niveladores no hay la más ligera evidencia de que la "igual propiedad" que deseaban supusiese la igualación de la riqueza o la nivelación de las distinciones sociales. Se oponían a los privilegios políticos de la nobleza y a las ventajas económicas conseguidas mediante los monopolios comerciales o el

[4] Thomas Edwards, *Gangraena*, parte III, p. 17. Edwards se refiere a la *Remonstrance* de Richard Overton (1646); véase *Tracts on Liberty in the Puritan Revolution, 1638-1647*, editado por W. Haller, vol. III, p. 351.

monopolio profesional de que gozaban los abogados. Su oposición parece haber estado dirigida de modo exclusivo a los privilegios que tenían el respaldo del derecho y no a la desigualdad social o económica en cuanto tal. Las discusiones relatadas en los *Clarke Papers* están llenas de protestas, evidentemente sinceras, de que no se intentaba atacar la propiedad. La igualdad que se pretendía era la igualdad ante la ley y la igualdad de derechos políticos, en especial para la clase de los pequeños propietarios. Los niveladores parecen haber captado con notable claridad el punto de vista del liberalismo democrático radical, más individualista que socialista por lo que hace a su filosofía y más político que económico en sus aspiraciones.

La base de este individualismo parece haber sido una creencia racionalista en que los derechos fundamentales de los seres humanos son evidentes por sí mismos. Pero dada la época en que se produjo y la evidente conexión de los niveladores con la secta independiente, resulta sorprendente lo poco que se apoyan los argumentos expuestos en los *Clarke Papers* y en los folletos de los niveladores en consideraciones religiosas o en apelaciones a la autoridad de la Escritura. En realidad sus adversarios les opusieron a veces la objeción de que tenían muy poco respeto por la revelación en materias religiosas y por la costumbre en cuestiones de derecho y gobierno, y que querían medir ambas cosas por el patrón de lo natural y razonable.

> Así como en materias de religión y conciencia huyen de la Escritura y de las verdades sobrenaturales en ella reveladas, sosteniendo que no se puede reprochar a nadie que vaya contra ellas, sino sólo los errores contra la luz de la naturaleza y la recta razón, así también en el gobierno civil y las cosas de esta vida salen de las leyes y constituciones de los reinos y quieren ser gobernados por normas conformes a la naturaleza y la recta razón.[5]

La acusación podría encontrar apoyo en muchas frases tomadas de los folletos de Lilburne, en especial de los últimos. Ya en 1646 había afirmado que los hombres, por el mero hecho de ser hijos de Adán, son "por naturaleza todos iguales y semejantes en poder, dignidad, autoridad y majestad", y que, en consecuencia, toda autoridad civil se ejerce "meramente por institución o donación, es decir, por mutuo acuerdo y consentimiento, dado... por el buen beneficio y conveniencia de cada uno". En resumen, los gobiernos derivan sus justos poderes del consentimiento de los gobernados, entendiendo por tal el consentimiento individual de todos y cada uno de los ciudadanos. Una de las más pintorescas afirmaciones de este principio la hizo uno de los representantes de los regimientos en la conferencia con los oficiales:

> Creo, en realidad, que el hombre más pobre que haya en Inglaterra tiene una vida que vivir de la misma manera que el más grande; y por consiguiente creo, en verdad, señor, que es claro que todo hombre que tiene que vivir bajo un gobierno debe primero someterse a ese gobierno por su propio consentimiento; y creo que el hombre más pobre que haya en Inglaterra no está en absoluto obligado, en sentido estricto, a ese gobierno si no ha tenido voz para someterse a él.[6]

Hay que conceder que era probable que la argumentación de los niveladores fuese un tanto confusa con respecto al "derecho innato" que reclamaban. Podía consistir en las libertades tradicionales de los ingleses que se suponían incluidas

[5] *Gangraena*, parte III, p. 20.
[6] *Clarke Papers*, vol. I, p. 301.

en el *common law* o la Magna Carta o podía estar constituido por los derechos universales del hombre. Como todo agitador experto, Lilburne apelaba a todo lo que podía servirle de mayor apoyo en las circunstancias de cada caso —a los Comunes contra los Lores, a la Magna Carta contra el *common law* y a la razón contra todas esas cosas—. Mientras un precedente o un derecho tradicional pudiese servir, no había necesidad de meterse en abstracciones. Pero en conjunto, era enteramente imposible, para un partido que propugnaba reformas radicales, apoyarse en la costumbre. William Walwyn observaba en 1645 que

> La Magna Carta (tenéis que notarlo) no es sino una parte de los derechos y libertades del pueblo, ya que no es sino lo que con muchos esfuerzos y luchas fue arrancado, con la sangre de nuestros antepasados, a las garras de aquellos reyes que habían conquistado por la fuerza a la nación y cambiado las leyes y les tenían sujetos a servidumbre con mano dura.[7]

En 1646 Richard Overton calificó a la Magna Carta de "cosa de mendigos" y colocó la argumentación enteramente fuera del reino de la costumbre:

> Vosotros (los miembros del parlamento) fuisteis escogidos para conseguir nuestra liberación y establecernos en la natural y justa libertad agradable a la razón y a la común equidad, ya que fuesen lo que fuesen nuestros antepasados, y fuesen las que fuesen las cosas que hicieran, soportaran o a las que se vieran obligados a someterse, nosotros somos hombres de esta época y debemos estar absolutamente libres de toda clase de abusos, molestias o poder arbitrario.[8]

La distinción entre derecho consuetudinario y derecho natural fue una de las manzanas de la discordia entre Ireton y los representantes de los regimientos. El espíritu jurídico de Ireton se irritaba ante la falta de precisión de lo que pretendían los niveladores:

> Si recurrís únicamente al derecho natural, por derecho natural no tenéis más derecho que yo a esta tierra o a ninguna otra cosa.[9]

Lo que hace que un derecho sea mío, "real y civilmente es la ley". El nivelador sostenía que una ley injusta no es ley.

La característica interesante y distintiva de la filosofía de los niveladores es la nueva forma que dio a las antiguas concepciones del derecho natural y el consentimiento. Interpretaban el derecho natural como algo que daba a los seres humanos derechos innatos e inalienables, sosteniendo que las instituciones jurídicas y políticas existen sólo para proteger tales derechos; e interpretaban el consentimiento como un acto individual que todo hombre tiene derecho a realizar por sí mismo. Casi con la misma intensidad que Hobbes, aunque no con su claridad sistemática, sostenían que la única justificación de la sociedad consiste en que ésta produce ventajas para los individuos. Si hubiesen desarrollado la concepción de un contrato que está implícita en su idea del consentimiento, habría sido sin duda, como en Hobbes, un contrato social que hiciera derivar al grupo social de la asociación de individuos que se combinan buscando beneficios mutuos, y no la vieja forma del contrato entre el rey y la comunidad. El individuo y sus derechos constituyen la base de toda la estructura social. Como en la filosofía social característica del

7 "Englands Lamentable Slaverie", en *Tracts on Liberty in the Puritan Revolution, 1638-1647*, vol. III, p. 313.
8 "A Remonstrance", *ibid.*, p. 354.
9 *Clarke Papers*, vol. I, p. 263.

liberalismo radical, lo único que puede justificar una restricción es el hecho de que la propia restricción contribuya a la libertad individual.

REFORMA MODERADA Y REFORMA RADICAL

El plan de reforma política patrocinado por los niveladores concordaba muy bien con los principios de su filosofía política. Constituían los niveladores, como se ha dicho, el ala izquierda de los revolucionarios del ejército de Cromwell y el mejor procedimiento de percibir su posición es ver sus diferencias con los planes más conservadores formulados por los oficiales. En 1647 la Revolución era un hecho consumado y era a todas luces necesario algún arreglo constitucional. En muchos puntos había un acuerdo sustancial entre moderados y radicales, o las diferencias eran cuestión de detalle más bien que de principios. Ambos bandos querían, desde luego, eliminar los peores abusos que habían provocado la guerra entre el rey y el parlamento. La diferencia esencial consistía en que, como grupo, los oficiales procedían de la clase de hidalgos terratenientes (*landed gentry*) y deseaban un arreglo que dejase el poder político de modo principal a esa clase, aunque es justo decir que su plan comprendía muchas reformas democráticas que no se llevaron a la práctica en Inglaterra hasta el siglo XIX. Por otra parte, los niveladores y los soldados de los regimientos eran pequeños propietarios, la clase que más probablemente había quedado arruinada con la guerra y, por consiguiente, deseaban un arreglo que separase los derechos políticos y los de propiedad en el grado máximo. En consecuencia, los oficiales, encabezados por Cromwell e Ireton, defendían un arreglo que hiciese los menores cambios que fuera posible hacer en la constitución histórica, siempre que ello fuera compatible con la conservación de los frutos de la guerra tal como ellos los entendían. Los niveladores deseaban aprovechar la oportunidad para hacer cambios fundamentales, dirigidos hacia lo que consideraban como un arreglo justo y razonable, sin pensar demasiado en la tradición.

> Como sabéis, las leyes de esta nación son indignas de un pueblo libre y merecen, desde la primera hasta la última, ser consideradas y debatidas seriamente y puestas de acuerdo con la común equidad y la recta razón que deben ser la forma y vida de todo gobierno.[10]

En las conferencias celebradas entre los oficiales y los representantes de los regimientos, Cromwell quedó evidentemente alarmado por la grandeza y novedad de los cambios propuestos. Como muchos de los revolucionarios triunfadores, era, en el fondo de su alma, conservador; además, sabía mucho mejor que los niveladores hasta qué punto era impracticable el intento de llevar a la práctica, en las circunstancias del momento, un sistema de principios abstractos.

Antes de que comenzase la agitación en las filas, el consejo de oficiales había redactado ya un documento titulado *Heads of Proposals*,[11] que era el plan de una serie de leyes con las que se proponía que el parlamento diese realidad a los cambios constitucionales producidos por la Revolución. El Pacto del Pueblo (*Agreement of the People*) formulado en las filas y llevado al Consejo del Ejército por los representantes de los regimientos, era una contrapropuesta que bosquejaba la forma de gobierno deseada por los niveladores. Ambos grupos estaban de acuerdo en que había de asegurarse la libertad del parlamento y la frecuencia de sus reuniones, y en que debía haber una redistribución de distritos que hiciese más igual la repre-

10 Richard Overton, "Remonstrance", *ibid.*, p. 365.
11 Incluido en Woodhouse, *op. cit.*, p. 422.

sentación. Estaban también de acuerdo en que el parlamento debía tener control sobre los funcionarios ejecutivos, incluyendo los jefes del ejército y armada, aunque los oficiales se contentaban con limitar a diez años la vigencia de esta propuesta, en tanto que los niveladores querían convertirla en parte permanente de su constitución. Ambas partes aceptaban también la necesidad de una política de tolerancia religiosa salvo para los católicos y deseaban que se eliminase una serie de abusos concretos en la administración de justicia. Con la aceptación de estos cambios, los oficiales estaban dispuestos a devolver al rey sus derechos personales y su libertad, aunque para ellos éste no era un problema fundamental y más tarde lo abandonaron. Algunos, por lo menos, de los niveladores, eran decididamente republicanos y creían que la monarquía era "la fuente de todas las opresiones",[12] pero su abolición no parece haber sido un punto principal del programa del partido. En su plan de gobierno, el republicanismo era más bien un medio que un fin.

Pero tras esta serie —bastante amplia— de cosas relativas a los medios, en las que estaban de acuerdo, había una diferencia radical de filosofía política. Los niveladores deseaban la independencia del parlamento porque era el representante del pueblo, no por las libertades tradicionales de que había gozado aquél. A su juicio no había duda de que el soberano era el pueblo y no el parlamento y de que el parlamento tenía una autoridad puramente delegada. De acuerdo también con el marcado individualismo de su teoría de los derechos naturales, concebían al parlamento como representante de los seres humanos reales que constituían la nación y no como representación de las corporaciones, los intereses creados y los derechos de la propiedad o del rango. Estas dos características de su filosofía política —el poder delegado del parlamento y el derecho de todo hombre a prestar su consentimiento a la ley, por medio de sus representantes— eran la base en que se apoyaban para defender los principales puntos de su programa radical.

En consecuencia, aunque tanto los niveladores como los oficiales deseaban que hubiera en el parlamento igualdad de representación, tenían ideas fundamentalmente distintas acerca de lo que significaba la igualdad. Los oficiales proponían una redistribución de distritos a base de la proporción de impuestos pagados por cada uno de aquéllos, en tanto que los niveladores deseaban la igualdad con arreglo a la población. La opinión más conservadora, que era, sin duda, más conforme a la concepción histórica del parlamento, consideraba a éste como un cuerpo que representaba intereses, la propiedad de tierra o la pertenencia a una corporación en la que se permitía el comercio. Ireton expuso este criterio con gran claridad. Ningún hombre —dijo— tiene derecho a votar, a menos que tenga "un interés permanente y fijo en este reino", interés que es por naturaleza inmutable y que constituye una parte permanente de la estructura económica y política.[13] La igualdad de representación significaba que hasta el más pequeño de tales intereses debía tener voto en la elección de representantes; no significaba que todo hombre debiera tener un voto. A esto replicaban los niveladores que es el hombre y no el interés lo que está sujeto a la ley y que, en consecuencia, era el hombre y no la propiedad lo que debía estar representado. Negaban categóricamente todo deseo de perjudicar los derechos de la propiedad, a la que consideraban incluida entre los derechos naturales del hombre, pero trazaban una distinción tajante entre propiedad y posesión de derechos políticos. Los derechos políticos no son propiedad, e incluso un pobre tiene su "derecho innato" que el estado se halla obligado a proteger en no menor medida que la propiedad de los ricos.

12 Overton, "Remonstrance", *ibid.*, p. 356.
13 *Clarke Papers*, vol. I, pp. 302 ss.

En consecuencia, los niveladores defendían en teoría el sufragio universal de los varones, con la posible excepción de los mendigos, o como expediente práctico, la más reducida cualificación basada en la propiedad que pudiera señalarse, en tanto que la teoría de Ireton significaba en la práctica la restricción del sufragio a los terratenientes. Los oficiales creían sin duda que el sufragio universal pondría en peligro la propiedad y daría por resultado la anarquía. Como dijo Ireton, si un hombre tiene derecho a votar por el mero hecho de que respira, puede tener un derecho natural incluso contra los derechos legales de la propiedad. Los derechos naturales no son en absoluto derechos, ya que tanto los derechos políticos como los de propiedad surgen de la ley. Pero son precisamente las exacciones de la ley —respondían los niveladores— lo que hay que explicar y justificar. A menos que la ley se haga con el consentimiento del pueblo y a menos que un hombre haya estado representado en el cuerpo legislativo que la creó, ¿cómo puede estar en justicia obligado a obedecerla? ¿Y cómo puede un hombre estar representado si no tiene voto en la elección de representantes? Los dos puntos de vista se oponen con notable viveza: por un lado, la teoría de que la comunidad es una organización de grupos permanentes, el de los terratenientes, unidos por privilegios y exacciones consuetudinarios; por otro, la nueva concepción de la nación como masa de individuos libres, que cooperan por motivos de interés egoísta y que hacen su ley en interés de la libertad individual.

EL FRENO PUESTO AL LEGISLATIVO

Desde el punto de vista de los niveladores, la pretensión de soberanía del parlamento no tenía mayor validez que la del monarca. Como el rey, el parlamento tenía meramente un poder delegado, y era importante proteger los derechos individuales tanto contra un cuerpo legislativo como contra un ejecutivo. La actuación que estaban teniendo los líderes presbiterianos del Parlamento Largo era muy capaz de convencer a un grupo de independientes de que poner frenos a un cuerpo legislativo soberano no era una cuestión académica. En consecuencia, los niveladores deseaban un artificio constitucional que protegiera al individuo en sus derechos fundamentales, incluso contra sus representantes. El plan en que pensaban era sustancialmente una constitución escrita con su correspondiente carta de derechos fundamentales. Al reconocer la supremacía del parlamento sobre las otras ramas del gobierno, el "Pacto del Pueblo" *(Agreement of the People)* establecía expresamente la norma de que hay ciertos derechos de los ciudadanos que ni siquiera el parlamento puede tocar, e intentaba enumerar algunos de ellos. El parlamento no puede repudiar las deudas, establecer excepciones arbitrarias a la aplicación de las leyes ni destruir los derechos de propiedad ni de libertad personal. En particular no puede destruir ni modificar ninguno de los derechos establecidos en el propio Pacto. En resumen, el Pacto debe ser como una ley constitucional inalterable, artificio adoptado en realidad en el "instrumento de gobierno" *(Instrument of Government)* que estableció el Protectorado en 1653. En 1648, los niveladores trataron de conseguir que se reuniese lo que en los Estados Unidos se denominaría una convención constitucional, un cuerpo representativo especial "no para ejercer ningún poder legislativo, sino sólo para establecer los cimientos de un gobierno justo". El "pacto" así hecho debía ser una especie de contrato social, por encima de la ley, que fijase los límites del poder legislativo del parlamento; había de ser firmado y aceptado por electores y candidatos en toda elección. Como tantas constituciones posteriores planeadas con la intención de proteger derechos humanos

inviolables, el "Pacto del Pueblo" trataba de legalizar la resistencia en el caso de que el parlamento saltase por encima de los límites establecidos por el propio Pacto.

Los niveladores se aproximaron más que ningún otro grupo de la Inglaterra revolucionaria a la filosofía política que fue más adelante típica de la democracia radical. En ellos apareció la antigua teoría del derecho natural en forma nueva: el derecho innato de todo hombre a un mínimo de privilegios políticos, la doctrina del consentimiento mediante la participación en la elección de representantes, la justificación del derecho objetivo y el gobierno como protección de los derechos individuales y la limitación de toda rama del gobierno bajo el poder soberano del pueblo, conseguida mediante una lista escrita de derechos inalienables. La presencia de tal cuerpo de ideas en la Inglaterra de mediados del XVII es doblemente interesante por el total fracaso de sus proyectos constitucionales en ese país, en comparación con su persistencia y realización en Norteamérica. El Instrumento de Gobierno de 1653 fue el primero y último intento hecho en Inglaterra de limitar el poder legislativo del parlamento mediante una constitución escrita, y el resultado de la Revolución fue establecer la supremacía jurídica del parlamento. En Norteamérica las constituciones escritas, con sus limitaciones a la acción de los poderes legislativos, constituyeron la práctica general. No es difícil explicar la diferencia. Después de la Restauración de 1660, el cambio de ideas políticas entre Inglaterra y Norteamérica fue, en comparación con lo que antes había sido, muy restringido. En consecuencia, la nueva idea de la soberanía parlamentaria no se difundió nunca entre los ingleses de Norteamérica, pero persistió la creencia más antigua en una norma fundamental, que en circunstancias favorables se desarrolló siguiendo líneas semejantes a las sugeridas por los niveladores. Esto no quiere decir que se imitase el programa de los niveladores. Las ideas constitucionales tenían en Inglaterra y en Norteamérica una raíz común, y el estado de cosas de Norteamérica permitió un esfuerzo más inmediatamente radical para llevarlas a la práctica.

LOS CAVADORES ("DIGGERS")

Los folletos de los niveladores son elocuentes como prueba de la desastrosa situación económica en que las guerras civiles dejaron a los pequeños agricultores, comerciantes y artesanos de la parte menos próspera de la clase media inglesa. En su mayor parte esos hombres siguieron la dirección dada por la clase más próspera de los hidalgos (*gentry*) o recurrieron a una igualdad política más radical y a la remoción de discriminaciones jurídicas tales como el monopolio. Sin embargo, hubo unas pocas personas que concibieron la revolución política como oportunidad para producir la igualdad económica y librar a las masas de la carga de la miseria.[14] El nombre de "verdaderos niveladores" con que se describen a veces a sí mismos estos comunistas, sugiere inmediatamente la idea de que aparecieron como extrema izquierda del partido radical y que tenían, al menos de modo vago, conciencia de que sus opiniones diferían de las sostenidas por aquél. Por otra parte, Lilburne negó rotundamente toda conexión con los comunistas. Dejando aparte

[14] El primero que llamó la atención de los historiadores sobre este punto fue Eduard Bernstein en su *Sozialismus und Demokratie in der grossen Englischen Revolution* (primera edición, 1895), traducida al inglés por H. J. Stenning, con el título de *Cromwell and Communism* (1930). Los folletos comunistas han sido reimpresos en *The Works of Gerrard Winstanley*, ed. por George H. Sabine, Ithaca, Nueva York, 1941. Los trabajos más importantes en *Selections*, ed. por Leonard Hamilton, Londres, 1944. Véase D. W. Petegorsky, *Left-wing Democracy in the English Civil War*, Londres, 1940.

las confusiones coetáneas, la filosofía social de los comunistas difería en principio de la propugnada por los niveladores. Éstos eran demócratas radicales preocupados de modo fundamental por fines políticos; los comunistas eran socialistas utópicos inspirados principalmente por fines económicos.

Los comunistas alcanzaron notoriedad en 1649 cuando un pequeño grupo de ellos trató de tomar y cultivar tierras comunes no cercadas, con el propósito de distribuir el producto a los pobres. Esto les dio el nombre —cavadores (*diggers*)— con que se les conoció en el siglo XVII. Aunque esta acción produjo una ráfaga de temor entre los terratenientes, sus efectos carecieron totalmente de importancia. Los cavadores fueron inmediatamente dispersados con el acompañamiento usual de malos tratos —palizas y destrucción de sus pobres bienes— que constituye la suerte de los miserables cuando son demasiado pocos para ser temibles. Su número no puede saberse pero ciertamente no alcanzó ninguna importancia. El único resultado consistió en algunos folletos, obra principal si no enteramente de Gerrard Winstanley que, como Lilburne, acabó su vida siendo cuáquero. En estos folletos presentó un plan de comunismo agrario tan acabado como el plan de democracia radical de los niveladores.

Lo que hubo de común entre niveladores y comunistas era el hecho de que ambos pretendían justificar sus aspiraciones por el derecho natural, cosa que sin duda tenía que hacer todo radical del siglo XVII. Los niveladores convirtieron el derecho natural en doctrina de derechos individuales, de los cuales tenía que ser uno de los más importantes el derecho de propiedad. Los cavadores interpretaron el derecho natural como un derecho comunal a los medios de subsistencia, el más importante de los cuales era la tierra, y daban al individuo únicamente el derecho a participar en el producto de la tierra común y el trabajo común. La tierra es dada por Dios o por la naturaleza como "tesoro común" del que todos tienen derecho a sacar lo necesario para vivir.

> Nadie debe ser señor ni terrateniente sobre los demás, sino que la tierra es libre para que todo hijo e hija de la humanidad viva libremente de ella.[15]

El estado "natural" del hombre es, pues, una situación en que la propiedad es común, y los comunistas pintaban la Revolución inglesa como nada menos que la ocasión de volver a aquella idílica condición.

Sólo es posible hacer conjeturas respecto a cuáles sean los orígenes de esa concepción. Es natural sospechar que hubo alguna continuidad con las ideas sostenidas en los oscuros alzamientos proletarios que la miseria había producido de tiempo en tiempo tanto en Inglaterra como en el continente europeo, o más específicamente con la rebelión campesina de Alemania y el movimiento anabaptista. En cualquier caso, el principio de que partían los comunistas era la creencia cristiana, muy extendida durante la Edad Media, de que la posesión de bienes en común era un modo de vida más perfecto que la propiedad privada, a la que se consideraba de ordinario no como "natural" sino como resultado de la maldad humana. La parte importante de la filosofía de los cavadores fue la forma en que invirtieron las conclusiones derivadas de esa creencia. Por lo general, se había deducido que la propiedad privada, aunque menos perfecta que la común, es, a pesar de todo, la mejor concesión que se puede hacer a la naturaleza después de la caída del hombre. Los cavadores inferían que la propiedad privada es la causa principal del mal y de todas las formas de abuso y corrupción sociales. La raíz de todo mal

15 *Works*, ed. de Sabine, p. 289.

se encuentra en la avaricia y la ambición, causas primeras de la propiedad privada, así como esta última es el origen de toda supremacía de un hombre sobre otro y de todas las formas de derramamiento de sangre y esclavización de las masas humanas, que han sido reducidas a la miseria por el sistema del salariado y se ven obligadas a mantener con su trabajo al mismo poder que las esclaviza. En consecuencia, la mayor parte de los males sociales y del vicio humano pueden eliminarse destruyendo la propiedad privada, especialmente de la tierra. Es muy clara la semejanza de la argumentación hecha por los cavadores con la formulada por Rousseau en su *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*.

Como es natural, los folletos de los cavadores respiran enemistad contra los terratenientes.

> Vosotros, faraones, tenéis ricos vestidos y vientres llenos, tenéis honores y vivís cómodamente; pero sabed que el Día del Juicio es comenzado y que os alcanzará muy pronto. Los pobres a los que oprimís serán los salvadores de la tierra. Si queréis encontrar piedad, que Israel sea libre; romped en pedazos las cadenas de la propiedad.[16]

Pero denuncian con no menor encono a los abogados y clérigos, no tanto porque los primeros corrompan la ley y los segundos enseñen una teología mala, cuanto porque ambos constituyen los principales apoyos de la propiedad privada. Toda la historia de Inglaterra desde la Conquista se interpreta en este sentido: el Conquistador quitó la tierra al pueblo y se la dio a sus "coroneles", de los que ha ido pasando hasta los actuales terratenientes. Inglaterra es una cárcel; las sutilezas jurídicas son sus rejas y cerrojos y los juristas sus alcaides. Se debería quemar todos los antiguos libros de derecho. A la vez, el Conquistador alquiló a los clérigos con diezmos para que "predicasen elevándole a él" y "cerrasen la boca del pueblo" enseñándole a ser sumiso. La deducción es evidente: como la Revolución ha expulsado el poder regio, debe desaparecer con él todo el sistema de propiedad privada de la tierra, ya que, a menos que el pueblo vuelva a poseer la tierra, se verá privado de los frutos de la victoria.

Aunque todo esto es aparentemente muy fogoso, los cavadores negaban tener ninguna intención de incitar a la violencia o expropiar a los terratenientes por la fuerza. No puede saberse lo que hubieran hecho en caso de ser más numerosos; como no eran más que un puñado de hombres, la predicación de la violencia hubiera sido suicida. Lo que pretendían expresamente era el derecho de cultivar las tierras comunales, dejando la tierra cercada a sus propietarios. No hay razón para dudar de su sinceridad. Como la mayor parte de los utopistas, eran pacifistas convencidos y probablemente creían que la excelencia del nuevo modo de vida lo haría aceptable aun para los terratenientes. Acaso contasen también con algún misterioso ablandamiento de corazones, ya que aunque eran violentamente anticlericales, eran también profundamente religiosos. "Jesucristo —decían— es el principal nivelador." En apariencia eran gentes sencillas que pensaban que la doctrina cristiana del amor fraternal debía tomarse literalmente.

LA "LAW OF FREEDOM" DE WINSTANLEY

Gerrard Winstanley, único escritor importante del grupo de los cavadores, escribió un libro, *Law of Freedom* ("Ley de libertad"), publicado en 1652 y dedicado a

[16] *The True Leveller's Standard Advanced* (1649), reproducido en *Works*, ed. de Sabine, páginas 264 *ss*.

Cromwell, que era algo más que un folleto. Trazaba en él con alguna precisión las líneas generales de una sociedad utópica como "programa del gobierno de la república" con arreglo a las normas de justicia. El pensamiento fundamental que hay tras la república de Winstanley consiste en afirmar que la raíz de toda esclavitud es la miseria: "Sería mejor para un hombre no tener cuerpo que no tener alimento para él." La verdadera libertad significa que todos tengan igualmente acceso al uso de la tierra y de sus frutos. En la naturaleza humana hay dos tendencias opuestas: el deseo de común conservación, que es la raíz de la familia y de toda paz y rectitud, y el deseo de propia conservación individual, que es la raíz de la ambición y la tiranía. A la primera corresponde la república, en la cual los débiles encuentran igual protección que los fuertes. A la segunda corresponde el gobierno monárquico y la ley del conquistador. La diferencia esencial consiste en que el gobierno monárquico se rige por el "arte engañoso de comprar y vender"; es el gobierno del bandolero que ha robado la tierra a su hermano menor. De ahí que la esencia de la reforma propuesta sea la prohibición de comprar y vender, especialmente la tierra. No puede haber igualdad si no hay igualdad de bienes, ya que la riqueza da poder y el poder significa opresión. Además, la riqueza no puede ganarse honestamente. Nadie gana la riqueza por su propio esfuerzo, sino retirando para sí una parte de lo que producen quienes le ayudan.

La verdadera libertad exige, en consecuencia, que la tierra sea poseída en común. El producto de la tierra debe guardarse en un almacén común del que todos puedan retirar con arreglo a sus necesidades. Todas las personas capaces de trabajar deben ser obligadas a hacerlo en forma productiva, por lo menos hasta la edad de cuarenta años. Winstanley dejaba intacta la familia con sus efectos personales y sus casas. Para perpetuar la república establecía un sistema complicado de magistrados y un rígido código de leyes que debían ser sencillas y no interpretadas. Como instrumentos políticos se basaba principalmente en el sufragio universal y la limitación del tiempo de ejercicio de los cargos públicos a un año. No es la parte menos interesante del plan el proyecto de reducir la iglesia nacional a una institución dedicada a la educación popular. Al parecer, lo sobrenatural ocupaba poco lugar en su concepción de la religión. Los clérigos, que ahora "predican sermones para agradar a los espíritus enfermizos de las gentes ignorantes a fin de conservar su propia riqueza y estima entre gentes fascinadas, engañadas y escarnecidas", deben convertirse en maestros de escuela, que den instrucción cada siete días sobre los asuntos públicos, la historia, las artes y las ciencias. "Conocer los secretos de la naturaleza es conocer las obras de Dios"; lo que se denomina por lo general teología es la "doctrina de un espíritu débil y enfermizo". "Esta doctrina teológica espiritual es un engaño." La enseñanza de los oficios y profesiones útiles no es la menos importante de las partes de la educación.

> Mientras los hombres miran al cielo, imaginando una felicidad ultraterrena o temiendo al infierno después de su muerte, se les ciegan los ojos para que no vean cuáles son sus derechos innatos.[17]

El comunismo de Winstanley es único en la filosofía política del siglo XVII. Habla con la voz auténtica del utopismo proletario, dando expresión a los primeros balbuceos de aspiración política de las masas inarticuladas y estableciendo como meta de una sociedad justa el bienestar del hombre corriente. Aunque su finalidad era utópica, se basaba en una clara penetración de la inevitable dependencia de la

[17] *Works*, p. 569.

libertad e igualdad políticas respecto del control de las causas económicas. En todo el siglo XVII, sólo en Harrington puede encontrarse una idea más definida de que la política depende de la distribución de riqueza. En ninguna parte hay una percepción más clara del hecho de que el problema que tiene que resolver una sociedad democrática es el de la explotación económica. Por arraigados que estos ideales políticos hayan estado en la fe religiosa, pocos escritores de la época estuvieron tan libres de la servidumbre de la religión institucional ni tan dispuestos a transmutar la doctrina en amor fraternal e ilustración.

BIBLIOGRAFÍA ESCOGIDA

Maurice P. Ashley, *John Wildman, Plotter and Postmaster: A Study of the English Republican Movement in the Seventeenth Century*. New Haven, Conn., 1947.

Eduard Bernstein, *Cromwell and Communism: Socialism and Democracy in the Great English Revolution*, trad. inglesa de H. J. Stenning. Londres, 1930. (*Sozialismus und Demokratie in der grossen Englischen Revolution.*)

Joseph Frank, *The Levellers: A History of the Writings of Three Seventeenth-century Social Democrats: John Lilburne, Richard Overton, William Walwyn*. Cambridge, Mass., 1955.

M. A. Gibb, *John Lilburne, the Leveller: A Christian Democrat*. Londres, 1947.

G. P. Gooch, *Political Thought in England: From Bacon to Halifax*. Londres, 1946.

J. W. Gough, *Fundamental Law in English Constitutional History*. Oxford, 1955, cap. VII.

William Haller (ed.), *Tracts on Liberty in the Puritan Revolution, 1638-1647*, con un Comentario del editor, 3 vols. Nueva York, 1934.

William Haller y Godfrey Davies (eds.), *The Leveller Tracts, 1647-1653*. Nueva York, 1944.

Rufus M. Jones, *Mysticism and Democracy in the English Commonwealth*. Cambridge, Mass., 1932.

W. K. Jordan, *The Development of Religious Toleration in England*, 4 vols. Cambridge, Mass., 1932-1940.

David W. Petegorsky, *Left-wing Democracy in the English Civil War: A Study of the Social Philosophy of Gerrard Winstanley*. Londres, 1940.

George H. Sabine (ed.), *The Works of Gerrard Winstanley*. Ithaca, N. Y., 1941, Introducción.

Don M. Wolfe (ed.), *Leveller Manifestoes of the Puritan Revolution*. Nueva York, 1944, Introducción.

A. S. P. Woodhouse (ed.), *Puritanism and Liberty, being the Army Debates (1647-49) from the Clarke Manuscripts*, con documentos suplementarios y una introducción del editor, segunda edición. Chicago, 1951.

XXV. LOS REPUBLICANOS: HARRINGTON, MILTON Y SIDNEY

La disyuntiva entre gobierno monárquico y republicano no parece haber desempeñado un papel importante en ninguna etapa de la Revolución puritana. En 1648 los oficiales del ejército de Cromwell estaban dispuestos a poner en libertad al rey y devolverle su poder, con las salvaguardias necesarias, tras de un intervalo en él que se pudieran asegurar los resultados de la Revolución. Sin embargo, esos mismos oficiales se vieron llevados unos meses más tarde a la ejecución de Carlos, no por obra de unos principios republicanos, sino por la convicción de que no había manera de llegar a un arreglo permanente con el monarca. Los niveladores, pese a que algunos de ellos eran republicanos convencidos, no parecen haber considerado la abolición de la monarquía como finalidad principal. Así, pues, los principios antimonárquicos tuvieron muy poca importancia práctica. Sin embargo, es cierto que hubo un pequeño cuerpo de teoría decididamente republicana, aunque ésta fue de naturaleza un tanto heterogénea, acaso porque nunca tuvo que organizarse para conseguir resultados. John Milton y Algernon Sidney defendieron el republicanismo basándose en el argumento abstracto de que estaba implícito en el derecho natural y el poder soberano del pueblo. James Harrington, aunque creador de una utopía, se apartó de modo mucho más completo que ningún otro escritor de la argumentación juridicista familiar y defendió el republicanismo como consecuencia de la evolución social y económica. Aunque Harrington se equivocaba al creer que la monarquía se había hecho imposible, estaba en lo cierto en sus afirmaciones relativas al desplazamiento del poder económico, fenómeno que todo gobierno inglés tenía que tomar en cuenta.

Harrington fue un pensador político de vigor e independencia desusados, el único observador de la Revolución puritana que tuvo una apreciación filosófica de las causas sociales que había tras ella. Aunque republicano convencido y declarado, era aristócrata por nacimiento y por el medio en que vivió, pues fue íntimo amigo de Carlos I, a quien sirvió, acompañándole hasta el momento mismo en que el monarca entregó su cabeza al verdugo. Era gran admirador de Hobbes, a quien calificó de "el mejor escritor que hay hoy día en el mundo", pero su pensamiento político era, por lo que hace al método, la antítesis misma del criterio de Hobbes. Lo que admiraba en éste era su creencia en la causación universal y su intento de comprender científicamente las fuentes de la conducta humana. Pero tuvo que haber sentido que Hobbes no llegó a la altura de la luz que había en él. En efecto, su teoría del contrato social abandonó las causas utilizando en su lugar una analogía jurídica, y su teoría del poder soberano no llegó a analizar las causas sociales, únicas que dan a cualquier gobierno verdadero poder. Fue este análisis lo que trató de hacer Harrington y demostró con su obra ser un filósofo político de gran originalidad, no igual a Hobbes en el impulso audaz de su razonamiento, pero muy superior a él en cuanto a la percepción de las realidades políticas.

Por lo que hace a su forma, la Oceana de Harrington, publicada en Londres en 1656,[1] pertenece al grupo de las utopías políticas; describe la formación de un nuevo gobierno para la república ficticia de Oceana. Este gobierno se describe con mucho detalle fantástico, pero hay relativamente muy poco en el pensamiento de Harrington que pueda calificarse de utópico *per se*. Oceana era sin duda Inglate-

1 La única buena edición contemporánea es la hecha por S. B. Liljegren, Heidelberg, 1924. Las obras de Harrington fueron editadas por John Toland (Londres, 1700), y reimpresas con frecuencia.

rra, y nunca hay la menor duda respecto a quiénes son las personas reales o los acontecimientos históricos a los que se refiere Harrington. El libro está dedicado a Oliver Cromwell y trataba de ser una obra de circunstancias; la ficción complicada y bastante fatigosa era acaso un medio de eludir la censura. En el método de teoría política de Harrington no había nada de imaginativo. Era un ardiente admirador de Maquiavelo, a quien consideraba como el único escritor político moderno que se aproximaba a las cumbres del arte político antiguo. Como Maquiavelo y Bodino, empleó un método que era principalmente histórico y comparativo. Todos y cada uno de los rasgos del gobierno ficticio de *Oceana* estaban copiados de gobiernos antiguos o contemporáneos, en especial el de los judíos y los de Roma, Esparta y Venecia, y Harrington los defiende por referencia a los modelos. Afirma que el único método mediante el cual puede aprenderse el arte del estadista es el estudio de la historia, y la observación y comparación de los gobiernos existentes.

LA BASE ECONÓMICA DEL REPUBLICANISMO

Harrington fue el único de los escritores políticos de su época que percibió que el gobierno está determinado en su estructura y funcionamiento por las fuerzas sociales y económicas subyacentes. En una época en que eran intensos los rencores de partido y secta y en que cada partido explicaba el desorden civil por la estupidez o maldad de sus adversarios, Harrington casi alcanzó una actitud científica aunque presentaba seriamente su gobierno imaginario como plan de construcción política. El pensamiento subyacente en la teoría de Harrington es el de que la forma de gobierno que es posible con caracteres de permanencia en un país depende de la distribución de la propiedad, y en especial de la propiedad de tierra. Cualquiera que sea la clase que posea un "equilibrio" o "balanza" preponderante de la tierra —por ejemplo, tres cuartas partes— tiene por pura necesidad económica que poseer el control del gobierno.

Por consiguiente, en lugar de extenderse acerca de los vicios de los monárquicos o de los parlamentarios, Harrington presentó una teoría económico-histórica de las guerras civiles que, en la forma expuesta, era perfectamente sólida. La explicación de ellas había de buscarse a su juicio, en la historia social de Inglaterra bajo la dinastía Tudor. Las causas de la demanda de gobierno popular comenzaron con la destrucción de la nobleza inglesa en la Guerra de las Dos Rosas y con la política —seguida de modo consistente por Enrique VII— de dividir las grandes extensiones en propiedades relativamente pequeñas, aumentando así la clase campesina propietaria a expensas de la nobleza. El segundo gran paso en la misma dirección fue la expropiación de los monasterios por Enrique VIII, política que privó de sus propiedades al mayor de los terratenientes ingleses —la iglesia— y puso en su lugar a una multitud de pequeños propietarios. El resultado fue en ambos casos distribuir la riqueza entre una clase numerosa de propietarios en la que tenía que producirse, tarde o temprano, la petición de derechos políticos. Con admirable ironía, Harrington describe la táctica política seguida por Isabel diciendo que "convirtió su reinado, gracias a las perpetuas aventuras amorosas ocurridas entre ella y su pueblo, en una especie de novela". Pero la representación política de tales farsas sólo podía aplazar el día en que las realidades de la propiedad popular tendrían que ser reconocidas.

Cuando un príncipe, tan rígido en las disputas como flojo iba quedando el nervio de la monarquía, recibió por parte del clero aquel desdichado estímulo que vino a ser, más

adelante, su ruina, porque fiándose más de su lógica que de la tosca filosofía de su parlamento, causó una irreparable ruptura...[2]

Harrington derivó en parte esta teoría de la idea aristotélica de que la causa principal de las revoluciones son las desigualdades de propiedad y en parte también de la creencia de Maquiavelo en que una nobleza poderosa es incompatible con el gobierno popular. Harrington observaba que Maquiavelo no había percibido la causa económica de su observación, pero completando el pensamiento del florentino con la idea del Estagirita, se encontraba la clave de una teoría correcta. El número de propietarios de tierra es fundamental; si una gran parte de la tierra está en manos de la nobleza, el estado llano tiene que depender económicamente de ésta y, por ende, políticamente también. Si la tierra pasa a manos de muchos miembros del estado llano, el poder de la nobleza tiene que reducirse en la misma proporción. Harrington trataba con esta teoría de corregir y completar la de Hobbes. Fue directamente al corazón de la superficial explicación de este último que hacía del gobierno un mero poder basado en un pacto.

Pero lo que dice [Hobbes] de la ley, que sin aquella espada es papel tan sólo, podría haberlo pensado de aquella espada, que sin una mano sólo es hierro frío. La mano que sostiene aquella espada es la milicia de una nación... Pero un ejército es animal de gran fuerza y necesita alimentos; y éste ha de salir de las praderas que se posean, y las que se posean tienen que proceder del equilibrio de la propiedad, sin el cual la espada pública no es más que un nombre o mero escupitajo de rana.[3]

El poder en el sentido jurídico no es algo que se explique por sí mismo; presume una fuerza social, la cual presume a su vez un control de los medios de subsistencia. Lo que separa a Hobbes de Harrington es la diferencia existente entre un lógico del derecho y un economista social.

Así, pues, para Harrington el resultado de las guerras civiles era una conclusión prevista de antemano; no se trataba de justicia o injusticia abstractas, sino de causas sociales. El control de la tierra, y con él las fuentes del poder político, habían pasado a manos de la clase media. La monarquía Tudor pudo tener temporalmente un gran poder mientras la nueva clase llegaba a ser, por así decirlo, políticamente consciente de sí misma, pero tarde o temprano el gobierno tiene que conformarse a la distribución de la propiedad. Ésta era la razón de que Harrington fuera republicano. No tenía objeción teórica contra la monarquía, aunque creía que una república era superior.

El camino de Inglaterra hacia la república es seguro y natural a la vez. Las vías de la naturaleza necesitan paz: Las vías de la paz exigen obediencia a las leyes: En Inglaterra las leyes sólo pueden ser hechas por el parlamento: Los parlamentos de Inglaterra están llegando a ser meras asambleas populares: Las leyes hechas por asambleas populares (aunque durante algún tiempo puedan éstas encontrarse enfrenadas por el temor o ser engañadas) tienen que acabar por ser leyes populares; y la suma de leyes populares tiene que equivaler a una república.[4]

Este razonamiento se publicó dentro del año en que se produjo la restauración de la monarquía, con lo que ofreció un asidero a críticas mordaces, pero pocas frases escritas en el siglo XVII calaron más hondo en los hechos fundamentales

2 Oceana, ed. Liljegren, p. 49.
3 *Ibid.*, p. 16.
4 *Art of Lawgiving*, en *Works*, 1747, p. 432.

del cambio que se había producido en Inglaterra. Para bien o para mal, los hidalgos terratenientes se habían puesto en marcha y ningún arreglo permanente podía dejar de tomar en cuenta este hecho.

A juicio de Harrington la propiedad que realmente cuenta en un arreglo político es la de tierra. Exageró sin duda el peso político de la propiedad de la tierra y, por ende, subestimó la influencia de la manufactura, el comercio y las finanzas. Admitía que en un estado muy pequeño compuesto de mercaderes, tal como el de Florencia, el dinero podía tener más peso que la tierra, pero creía imposible tal cosa en un país del tamaño de Inglaterra. En esto tenía razón por lo que hacía a su época. Pero tenía el punto de vista de una clase terrateniente y por ello fue incapaz de ver la importancia que estaba adquiriendo el comercio, aun en la Inglaterra que estaba ante sus ojos. Así, por ejemplo, su juicio de que Inglaterra acabaría por superar comercialmente a Holanda (que los hechos han demostrado que era acertado) se basaba en la creencia de que ocurriría así por su capacidad de producir las materias primas que necesitaba, cosa que la realidad demostró ser equivocada.

Basándose en su teoría de la balanza de la propiedad de tierra, Harrington hace su propia clasificación de las formas de gobierno. Empleó aquí la tradicional clasificación tripartita de monarquía, aristocracia y democracia, con sus tres perversiones correspondientes, clasificación que tomó de Aristóteles, pero su revisión es tan original que rehizo completamente la doctrina tradicional. Su clasificación tripartita se compone de la monarquía absoluta, la monarquía mixta o feudal y la república *(commonwealth)*, cada una de las cuales se basa en formas típicas de posesión de la tierra. Si el monarca puede tener en sus manos el dominio eminente de la tierra, cediéndola a un gran número de pequeños cultivadores a los que se puede obligar a que presten al rey servicios militares, el resultado es la monarquía absoluta, gobierno de tipo militar de que son ejemplo la Roma de los días de los déspotas imperiales y el imperio turco. Cuando la tierra pasa a manos de un número relativamente pequeño de nobles, que dominan a grandes grupos de vasallos propios, se produce una monarquía mixta. Ésta es inevitablemente una forma débil de monarquía, porque el monarca tiene que apoyarse en sus grandes vasallos, los cuales tienden a ser rebeldes, aunque su rivalidad mutua les impide destruir por completo la monarquía. Por último, si se dividen las grandes propiedades feudales y la nobleza es incapaz de sostener grandes grupos de vasallos, están puestos los cimientos de una república o forma popular de gobierno.

Por medio de esta teoría pudo prescindir Harrington de la vaga idea de la "corrupción" de un pueblo, que tanta importancia había tenido en el pensamiento de Maquiavelo y que era inherente a la vieja teoría de un ciclo de formas de gobierno. La denominada corrupción que convierte a una república en monarquía no es sino un cambio en el control de la tierra. "La corrupción de un gobierno... es la generación de otro." Si a la vez hay un cambio moral, también esto es resultado de un cambio en la propiedad de la tierra. La clasificación de Harrington deja lugar para lo que se puede denominar formas impuras o "pervertidas" de gobierno, pero se trata únicamente de casos en los que, por alguna razón temporal, existe un gobierno que no concuerda con la balanza de propiedad. En este sentido la monarquía isabelina fue una perversión. Hay también casos en los que la balanza de poder no es decisiva. Si la tierra estuviese dividida aproximadamente por igual entre la nobleza y el estado llano, sería imposible el gobierno estable a menos que una clase pudiese "engullirse" a la otra. El plan ofrecía un medio inflexible y relativamente realista de clasificar los gobiernos.

EL IMPERIO DEL DERECHO

Pero Harrington no era un materialista económico. La propiedad es una institución jurídica y consiguientemente es posible por medios jurídicos no cambiar radicalmente la distribución de propiedad, sino perpetuar una distribución favorable a la forma de gobierno que se desee. Atribuía la política a dos principios. El uno es la fuerza, que se basa en la distribución de la propiedad y que limita las posibilidades de un gobierno estable, aunque deja algún espacio a la elección. El segundo principio es la "autoridad", que se basa, dice Harrington, en los bienes del espíritu, tales como la sabiduría, el valor y la prudencia. La sabiduría o razón de un individuo mira al interés del individuo, y de modo semejante, la sabiduría de una comunidad política mira al bien de ésta. Harrington hubiera podido ser más congruente consigo mismo si hubiese considerado la autoridad o la prudencia como estrictamente relativa a la forma de gobierno en la que tiene que operar, pero en este punto se encontraba influido por su muy sincero republicanismo. En términos generales hizo la distinción entre fuerza y autoridad como paralela a la que existe entre la "prudencia antigua", o arte de gobernar con arreglo al derecho y para el bien común, y la "prudencia moderna", o arte de explotar a la comunidad en interés de un individuo o una clase. Harrington creía que la "prudencia antigua", estaba representada entre los escritores modernos por Maquiavelo y la "prudencia moderna" por Hobbes. Como la prudencia moderna comienza con la decadencia de la república romana, el contraste corresponde sustancialmente al que existe entre monarquía, tanto absoluta como mixta, y república. Harrington compartía con el Renacimiento el entusiasmo por la Antigüedad. Su república trataba de aproximarse todo lo posible a modelos antiguos tales como Atenas, Esparta, Roma y el estado judío, a todos los cuales consideraba como gobiernos populares dentro del significado que atribuía a este término.

La nota característica de una república *(Commonwealth)* consiste en que es un "imperio de las leyes y no de los hombres". Hobbes, dice Harrington, padece una confusión cuando sostiene que, como todos los gobiernos someten a los hombres a alguna forma de control, la libertad del súbdito es igual en todos los sistemas jurídicos. La distinción que hace Harrington aquí es prácticamente la misma formulada por Aristóteles entre tiranía, que es personal y arbitraria, y *politeía*, que es gobierno conforme a derecho, realizado en interés público y con la participación y consentimiento de sus súbditos. Todas las formas de gobierno, incluyendo la república, necesitan la coincidencia del poder con la autoridad. Ninguna sabiduría, por grande que sea, puede hacer que un gobierno funcione bien a menos que el poder político y el económico coincidan, pero es igualmente cierto que el gobierno no fluye de modo espontáneo de un sistema económico determinado. Como Aristóteles y Maquiavelo, Harrington suponía que la política es un arte. Pero la república, bien organizada, es con mayor verdad que la monarquía un gobierno de las leyes, y es también más estable. En efecto, la monarquía absoluta es esencialmente un gobierno de hombres y la monarquía feudal un teatro de la rivalidad entre el rey y la nobleza. Sólo la república permite la libertad bajo la ley y ofrece el ámbito adecuado al verdadero arte del estadista y al espíritu público. Harrington creía que los hombres son intrínsecamente sociables y no egoístas, pero pone el mínimo énfasis posible en la ausencia de egoísmo. El verdadero arte político consiste en hacer que coincidan el interés personal y el público, y el gobierno popular consigue esto con mayor facilidad. Harrington denominaba a tal estado "república igual" *(equal commonwealth)*. En esta forma de gobierno, quienes tienen interés

en ser sediciosos carecen de poder, y quienes tienen poder carecen de interés. Tal gobierno debe ser permanente, por lo que respecta a las causas internas de decadencia.

El resto de la filosofía política de Harrington se dedica a analizar los medios para conseguir este fin. Lógicamente la piedra angular del sistema tiene que ser el modo de evitar cambios importantes en la distribución de la tierra, y en el caso de la república, impedir que aquélla se concentre en pocas manos. De ahí la importancia que atribuye Harrington a su "ley agraria", que equivalía meramente a una norma que impusiese la división de las grandes propiedades entre diferentes herederos en partes no mayores de una renta anual de dos mil libras. La ley en virtud de la cual una propiedad pasaba al heredero varón de más edad le parecía peligrosa para la igualdad política y contraria a todo principio de justicia.

> Me maravilla mucho cómo puede ser que tratemos a nuestros hijos como a perrillos; se toma a uno, se le acoge en el regazo, se le alimenta con los bocados mejores y se ahoga a otros cinco.[5]

Sin embargo, lo que le preocupa no es la injusticia abstracta sino el peligro social. Con arreglo a la ley agraria que proponía, de no haber más que un heredero recibiría éste toda la propiedad, cualquiera que fuese su tamaño, y si la propiedad fuese inferior al máximo permitido podría corresponder a un solo heredero aunque hubiese varios descendientes. Es sólo la gran propiedad de la que hay varios herederos varones la que debe dividirse. A Harrington no le preocupaba el problema de ampliar la propiedad popular en Inglaterra, sino el de mantener el *statu quo*.

> Porque no argüimos ahora por lo que quisiéramos tener, sino por lo que ya poseemos.[6]

Calculaba que bastaba con cinco mil propietarios para hacer de Inglaterra una república segura.

Es difícil decir qué amplitud de base daba Harrington a su gobierno popular. Restringía la ciudadanía a quienes "viven de lo suyo", con lo cual excluía a criados y asalariados, y sin embargo, las cifras que utiliza en su esquema de gobierno suponen, al parecer, algo así como medio millón de ciudadanos de más de treinta años. En consecuencia, si tenía un concepto medianamente exacto de cuál era la población de Inglaterra en su época, las clases excluidas tenían que ser un número despreciable por reducido. En cualquier caso su plan no trataba de limitar los derechos políticos a los terratenientes. La cualificación de propiedad exigida para pertenecer al senado era baja y Harrington defendió el pago a los miembros de la asamblea para que el acceso a ésta pudiera estar abierto a los pobres. Por otra parte, daba por sentado que la dirección de la comunidad había de corresponder a la aristocracia.

> Que si un hombre llegó a fundar una república, era ya un caballero.[7]

Mientras la clase de los hidalgos campesinos es demasiado numerosa para formar una nobleza, no constituye una amenaza para una comunidad, sino su torrente sanguíneo mismo. La designación de magistrados por elección parecía encomiable a Harrington, ya que suponía que sacaría a luz la "aristocracia natural" de

[5] *Oceana*, p. 94.
[6] *Ibid.*, p. 93.
[7] *Ibid.*, p. 35.

la capacidad que pertenece de modo principal a los hidalgos campesinos. Descartaba la idea de que el gobierno popular se utilizase como medio de nivelar las diferencias económicas.

LA ESTRUCTURA DE LA REPÚBLICA

Cuando los cimientos de una república se han colocado sobre una ley agraria, el arte político ofrece tres medios para hacer que el gobierno responda a la voluntad popular. El primero es la rotación en los cargos, que Harrington compara a la circulación de la sangre. Los magistrados deben ser elegidos por términos breves, por lo general de un año, prohibiéndose la reelección inmediata. En segundo lugar, para conseguir que los electores decidan libremente, la elección debe ser secreta. Harrington dedicó mucho espacio a elaborar un plan de votaciones secretas, siguiendo procedimientos que dice haber visto utilizados en Venecia. Tercero, al crear un gobierno libre, consideraba esencial conseguir una separación de poderes. La división de poderes políticos en que piensa Harrington no correspondía, sin embargo, precisamente a la que después hizo familiar Montesquieu, sino que seguía una línea sugerida por el estudio de la ciudad-estado. Consideraba como necesariamente aristocrática la función deliberante o de formulación de la política, puesto que tiene que ser realizada por unas pocas personas que tengan experiencia y conocimientos prácticos. La aceptación o repudiación de una política propuesta era a su juicio una función popular, que debía realizarse por un gran cuerpo elegido para este fin y que no tuviese poder deliberante. Es bastante curioso que, dada la experiencia inglesa inmediatamente anterior a las guerras civiles, no diga nada acerca de la independencia de la judicatura.

Los principios estructurales de lo que Harrington denominaba "república igual", en la que creía que no podrían unirse nunca el interés y el poder necesario para llevar a cabo una sedición, son una ley agraria, la rotación en los cargos, la votación secreta y la separación de poderes. La definía como sigue:

> Una república equitativa... es un gobierno establecido sobre una ley agraria equitativa, que se levanta a la superestructura o tres órdenes, el senado que discute y propone, el pueblo que resuelve y la magistratura que ejecuta, por medio de rotación equitativa, mediante los sufragios del pueblo emitidos por votación.[8]

No contento con los principios, procedió a elaborar una constitución para la Gran Bretaña dando a sus principios aplicación detallada. Esta elaboración ha sido la causa principal de que se considere a Harrington como utopista. Tiene un placer infantil en delinear los detalles del cuadro, llegando incluso a las fechas y horas en que deberían reunirse sus asambleas y a las vestiduras que habrían de usar sus funcionarios. En realidad estos detalles fantásticos tenían poco que ver con los principios de su filosofía. La parte doctrinaria, no realista, de su pensamiento era su fe en la eficacia de la maquinaria política, y en este aspecto no difería de muchos de sus contemporáneos. Es extraño que un hombre con una penetración tan honda como la suya de las causas económicas del poder político tuviera tanta confianza en el aparato gubernamental.

La constitución de Harrington comienza por dividir a todo el pueblo en hombres libres, que son ciudadanos, y siervos. Después divide a los ciudadanos, con arreglo a su edad, en la clase militar activa, compuesta por los menores de treinta

[8] *Ibid.*, p. 33.

años, y los hombres maduros, que constituyen una reserva militar y son también el "orbe" civil de la república. Se les divide después, con arreglo a su riqueza, en caballeros y peones, clasificación que en términos generales corresponde a la distinción entre hidalgos y villanos. El plan de gobierno es un complicado sistema de representación indirecta. La unidad local más pequeña es la parroquia, en la que todos los hombres maduros eligen a una quinta parte de los que constituyen el grupo como diputados a la siguiente unidad, un grupo de parroquias que cuenta aproximadamente con cien diputados. Veinte centurias se reúnen para formar una tribu. Las parroquias, las centurias y las tribus eligen sus magistrados locales y además cada tribu elige anualmente dos caballeros que la representen en el senado y siete representantes (tres caballeros y cuatro miembros del estado llano) en la "tribu de prerrogativa", que funciona como pueblo en la aprobación de las leyes. Los mandatos son de tres años, y como hay cincuenta tribus, el senado se compone de trescientos miembros, un centenar de los cuales se retira cada año, y la "tribu de prerrogativa" de mil cincuenta, de los cuales cesan cada años trescientos cincuenta. El senado elige a los magistrados principales y designa también cuatro consejos —de estado, guerra, religión y comercio— en los que tienen origen la mayor parte de los asuntos. Con arreglo a la división de poderes, la función del senado es debatir. Una vez que ha formulado una legislación o política, sus propuestas se imprimen y se trasmiten al pueblo o tribu de prerrogativa, que decide, aprobando la medida, rechazándola o devolviéndola al consejo para ulterior consideración, pero que no puede discutir ni introducir enmiendas.

Implícitas en el plan de gobierno de Harrington, aunque no claramente expuestas en él, estaban las ideas constitucionales, ya familiares en el siglo XVII, de un instrumento escrito de gobierno, un cuerpo legislativo extraordinario para elaborar la constitución y la distinción entre legislación ordinaria y constitucional. Escribiendo, como escribía, en 1656, tuvo que dedicar necesariamente su propuesta a Cromwell, a quien invistió del prestigio de legislador mítico. Lo que quería que hiciese Cromwell era establecer un consejo de estadistas y eruditos que formulasen un plan de nuevo gobierno, y en el que cada uno de los consejeros estuviese en libertad de presentar a aquél los proyectos que le pareciesen oportunos. Una vez formulada la constitución debía promulgarse por artículos, cada uno de los cuales se refiriese a algún elemento importante de la estructura. Harrington no se ocupa en ninguna parte de su trabajo de la reforma de la constitución, pero parece claro que quería establecer una distinción entre sus disposiciones y las leyes ordinarias aprobadas por el cuerpo legislativo.

Al ocuparse del espinoso problema de la libertad religiosa, Harrington trató de llegar a un compromiso entre el congregacionalismo y una iglesia nacional. Creía necesaria alguna forma de iglesia nacional oficial, tanto para dar al clero estipendios decorosos como para mantener formas de culto acordes con la conciencia nacional. Sin embargo, se oponía a toda forma de coacción a la que consideraba como causa de "la execrada costumbre, jamás conocida antes en el mundo, de pelear por la religión y negar al magistrado toda jurisdicción concerniente a ella".[9] De ahí que creyera que se podía dejar a toda congregación en libertad de elegir su pastor y que además de las establecidas oficialmente se debería permitir todas las demás formas de culto, salvo por lo que hace a judíos y católicos. Quería también que se crease un sistema nacional de escuelas, cuyos gastos debían ser sufragados con cargo al erario público, siendo gratuitas para los estudiantes indigentes, escuelas a las que sería obligatoria la asistencia entre los nueve y los quince años.

[9] *Ibid.*, p. 38.

A pesar de la forma fantástica de la república harringtoniana, su autor combinó en ella un número sorprendente de los artificios que más tarde han llegado a ser considerados como típicos del gobierno liberal. La constitución escrita, la elección de los magistrados, el sufragio secreto, los mandatos de corta duración con rotación en los cargos, la separación de poderes, las garantías de la libertad religiosa y la educación popular a expensas del erario público son unos cuantos ejemplos de ello. Sin embargo, Harrington no era demócrata ni por lo que se refiere a los fines ni en teoría. La dirección de la república debía estar, a su juicio, en manos de los hidalgos terratenientes y consideraba como axiomática la superioridad de esta clase tanto en poder como en capacidad. Su teoría de la causación económica excluía un ideal democrático semejante al de los niveladores, que presumía una separación entre los derechos políticos y los de propiedad. El ideal político de Harrington era la antigua república bajo los auspicios de la aristocracia, y a este respecto coincide con todos los republicanos de su época. Sin embargo, es el único que afirmó que las formas de gobierno dependen de la distribución de la riqueza, y su explicación del origen de las guerras civiles es probablemente el estudio de teoría social más realista producido en su época. Harrington estaba en lo cierto al creer que el acceso de los hidalgos terratenientes al poder era el hecho social fundamental de la época, pero una mejor comprensión del comercio inglés le habría hecho sentir que la igualación de la propiedad de tierras no era el medio adecuado para perpetuar su poder. La extensión del comercio era enteramente incompatible con nada semejante a la igualdad económica. Si hubiera percibido esto, se habría visto lógicamente obligado a pensar en formas más enérgicas de control político sobre la riqueza o a alterar toda su concepción del gobierno popular.

JOHN MILTON

El republicanismo de John Milton y Algernon Sidney era menos original y tuvo menos importancia que el de Harrington. El vínculo de unión entre los tres hombres era su admiración por la Antigüedad y su idealización de la república aristocrática. Milton y Sidney no tenían un conocimiento de la historia política y las instituciones comparadas semejante al de Harrington ni una penetración igual a la de éste en lo relativo a las causas sociales del cambio político. Para ellos el republicanismo era un ideal moral basado en las razones abstractas del derecho y la justicia naturales. Ninguno de ellos añadió nada importante a las ideas políticas generalmente familiares en el siglo XVII. Se recuerdan principalmente los folletos de Milton por la magnificencia de la forma literaria que dio a ideas ya conocidas por todos y por la elocuencia con que expresó un noble ideal político. Es posible que el libro de Sidney, bastante confuso y mal construido, hubiese pasado sin pena ni gloria, de no haber sido escrito en un periodo especialmente mezquino del pensamiento político inglés y de no haber sido ocasión de una de las más célebres atrocidades judiciales de Jeffrey.

De todos los folletos de Milton, el más memorable es el titulado *Areopagitica* (1644),[10] que es una defensa de la libertad de prensa. Aunque en apariencia no despertó mucha atención cuando fue publicado, ha llegado a ser, junto con el ensayo *Sobre la libertad* de John Stuart Mill, la defensa clásica de la libertad de palabra escrita en inglés. Milton expuso de una vez para todas la fe del liberalismo

10 *Areopagítica*, traducción y prólogo de José Carner, México, Fondo de Cultura Económica. 1941.

intelectual en que la verdad prevalecerá sobre el error siempre que ambos puedan ser libremente sometidos a prueba por la investigación y la discusión:

Y aunque todos los vientos de la doctrina, desatados, acometieren la tierra, mientras la Verdad no levantare el campo, será agravio de ésta seguir licenciando y prohibiendo, como en incertidumbre de su fortaleza. Entre ella en agarrada con el Engaño; ¿quién supo jamás de vencimiento de ella en libre y paladino encuentro?... ¿Porque quién ignora que la Verdad es fuerte, cercana del Altísimo? No necesita tácticas ni estratagemas ni licencias que la hagan victoriosa; ardides y defensas son ésas como para que el error descalce el poder de ella.[11]

De ahí que Milton pudiera hacer lo que pocos hombres de su época hicieron: mirar con ecuanimidad la multiplicación de las sectas y partidos como experimentos en la búsqueda de nueva verdad y nueva libertad. Su defensa de la tolerancia religiosa está limitada por los prejuicios de su época y su partido. No la extendía a los católicos, en parte porque los consideraba idólatras y en parte porque los creía incapaces de lealtad a ningún gobernante, salvo el papa. Pero aun con esta limitación, la *Areopagítica* es la más bella argumentación que se haya escrito jamás contra las estupideces y futilezas de la censura.

La fama de Milton como publicista se produjo principalmente después de su nombramiento como secretario del Consejo de Estado de la *Commonwealth*, hecho en 1649. Ya en su *Tenure of Kings and Magistrates* había defendido la ejecución de Carlos I, en especial contra los presbiterianos, que comenzaban a arrepentirse de los extremos a que estaba llegando la Revolución. Esta obra fue seguida en 1649 por el *Eikonoklastes* y en 1651 por la *Defensio pro populo Anglicano*, escrita como réplica a Salmasio de Leiden, a quien habían empleado los monárquicos para escribir una defensa del rey. Esas obras contienen una franca defensa de la pena de muerte para un monarca tirano, apoyada en el derecho natural, en la Escritura y en el derecho de Inglaterra. Su argumentación es tan vigorosa que la *Defensio* fue comparada con el ejército de Cromwell como baluarte de la república. Ningún escritor estaba mejor cualificado para expresar el idealismo entusiasta de la Revolución:

Y aquí no puedo menos de congratularme de que nuestros antepasados fundasen este estado con no menor prudencia y libertad de las que emplearon los excelentísimos de los antiguos romanos y griegos; y de igual modo ellos, si tienen algún conocimiento de nuestros asuntos, no podrán menos de felicitarse de su posteridad, que, estando casi reducida a la esclavitud, rescató empero con tal prudencia y valor aquel estado, tan sabiamente fundado en tanta libertad, del despotismo inicuo de un rey.[12]

La argumentación de Milton no hace sustancialmente sino afirmar el antiguo principio de que la resistencia a un tirano es un derecho natural. En la *Tenure* sostuvo que los hombres nacen libres y establecen los gobiernos para la defensa mutua. La autoridad pública reemplaza al derecho de cada uno de los hombres a protegerse y la ley se establece para limitar y controlar la autoridad pública. El poder del magistrado deriva del pueblo para el bien público, y de ahí que el derecho a proteger el bien común contra un tirano tenga que residir siempre en el pueblo.

El poder de reyes y magistrados no es sino derivado, y les es transferido y encomendado por el pueblo en fideicomiso, para el bien común de todos ellos, quedando, sin

11 *Arcopagítica*, pp. 92 ss.
12 *Defensio prima*, cap. VIII, trad. ingl. de Wolff; *Works*, ed. por F. A. Patterson, vol. VII, p. 451.

embargo, el poder fundamentalmente en el pueblo y sin que se le pueda privar de él sin violar su derecho natural innato.[13]

El rey no tiene ningún derecho inviolable al trono, sino que puede ser depuesto siempre que el pueblo lo considere oportuno. Es perfectamente legítimo matar a un tirano, tanto si se trata de un usurpador como si es un gobernante de origen legítimo. La argumentación se apoya en las citas usuales de los reformadores protestantes, en especial Knox y Buchanan.

Con respecto al problema religioso, las opiniones de Milton eran las de los independientes más avanzados.[14] Consideraba como causas principales de la corrupción religiosa la coacción en materia de creencia y el hecho de que el clero fuese sostenido con cargo al erario público. No sólo aceptaba el principio protestante de que la Escritura es el canon en materia de fe, sino que le daba la interpretación más amplia posible: todo hombre tiene que interpretar la Escritura por sí mismo. Nadie puede saber que tiene toda la razón y por ende ni un magistrado ni una iglesia deben imponer la creencia en una determinada interpretación. La conciencia individual es el tribunal de última instancia y ningún creyente sincero es hereje. A la iglesia sólo debe interesarle el hombre espiritual, al que no se puede ilustrar por la fuerza, en tanto que el estado se ocupa sólo de los actos externos. Las dos instituciones tienen naturaleza y finalidades distintas y por consiguiente deben estar separadas. Si el clero busca su apoyo en el gobierno y no en las contribuciones voluntarias de quienes se benefician de su enseñanza, no se sigue sino la corrupción. Por consiguiente, iglesia y estado son dos sociedades distintas y ni sus miembros ni sus fines son comunes. Esta separación, que opera igualmente en ambas direcciones, era muy distinta, tanto en teoría como en la práctica, de aquella por la que Hooker había criticado a presbiterianos y católicos. La conclusión de Milton era prácticamente la misma a la que había llegado Roger Williams unos veinte años antes en su controversia con la teocracia de Massachusetts. Pero esa conclusión estaba muy lejos de ser realizable en Inglaterra en vísperas de la Restauración.

Tras el republicanismo de Milton hay un vago principio platónico de que la verdadera justificación de la autoridad es la superioridad intelectual y moral. "La naturaleza establece que los hombres prudentes deben gobernar a los locos". El poder hereditario es, por consiguiente, antinatural. En su último folleto político, *The Ready and Easy Way to Establish a Free Commonwealth*, publicado en 1660, inmediatamente antes de la Restauración, llegó a expresar la duda de si Jesús no había puesto "sobre la realeza el estigma del gentilismo". Este folleto es un último grito desesperado contra la monarquía, pues Milton lo escribió cuando tenía que saber que la Restauración era inevitable. Se enfrenta en él al naufragio de todas las nobles aspiraciones que a su juicio había representado la Revolución.

> Que una nación sea tan valerosa y esforzada como para conquistar su libertad en el campo de batalla y, una vez ganada, sea tan poco animosa y tan imprudente en sus consejos como para no saber cómo usarla y valorarla, qué hacer con ella o consigo misma, y que después de diez o doce años de una guerra y disputa victoriosa contra la tiranía, vuelva a poner baja y estúpidamente el cuello bajo el yugo que ha roto... será, si cae sobre nosotros, una ignominia no ocurrida nunca a ninguna nación que ha disfrutado de su libertad.[15]

13 Works, vol. V, p. 10.
14 *A Treatise of Civil Power in Ecclesiastical Causes* y *Considerations touching the Likeliest Means to Remove Hirelings out of the Church*, publicados ambos en 1659.
15 Works, ed. por Mitford, vol. V, p. 431.

Sin embargo, nada pone de manifiesto tan claramente como este folleto —principal esfuerzo de Milton en política constructiva— el fracaso de sus ideales en el entronque con la realidad. Su "camino sencillo y fácil" era realmente una imposibilidad fantástica. Todo lo que se le ocurre proponer es que el pueblo abandone sus prejuicios e intereses egoístas y elija a los "hombres mejores" de la nación para que formen un consejo perpetuo en el que los cargos sean vitalicios. El folleto es una curiosa mezcla de fe doctrinaria en los "hombres mejores" y de desconfianza en el cuerpo electoral que tiene que escoger cualquier consejo, permanente o periódico. Milton no hacía sino dar por supuesto que la elección que deseaba resultaría bien, pero que todas las demás, que no quería, resultarían mal. Unía a una pasión real por la libertad individual, el desprecio por la inteligencia y buena voluntad de los hombres en masa. Una innata y excesiva delicadeza de gustos le hacía ser instintivamente aristócrata, y despreciaba a los parlamentos tanto como a los reyes. Fue incapaz de percibir que la libertad individual es un ideal impracticable si no se puede dar a los hombres voto en materia de gobierno. Como todos los que idealizan los primeros estadios de una revolución, considerándola como un renacimiento de la civilización, estaba mal preparado para enfrentarse con las realidades de su última etapa.

FILMER Y SIDNEY

El republicanismo de Algernon Sidney se parece en todos los aspectos importantes al de Milton. Con la Restauración llevada a cabo en 1660 murió en Inglaterra la discusión activa de problemas políticos, después de haber producido en las dos décadas precedentes dos grandes clásicos, el *Leviatán* de Hobbes y la *Oceana* de Harrington, además de innumerables folletos polémicos que abarcan todos los aspectos de la filosofía política y la teoría constitucional. Sólo al aproximarse la muerte de Carlos II, con lo que se hacía inminente la sucesión de un católico a la corona de Inglaterra, reapareció el viejo problema del derecho hereditario frente al derecho del parlamento. El título hereditario de Jacobo II era bien fundado y estaba de acuerdo con los principios monárquicos, pero su acceso al trono sin salvaguardias adecuadas para el protestantismo llenaba de temores a la mayor parte de los ingleses. Cuando comenzó a ser visible el problema, los monárquicos sacaron del olvido la extrañamente anticuada figura de Sir Robert Filmer, que había muerto en 1653 después de escribir una serie de folletos monárquicos que pasaron casi enteramente inadvertidos en su época. En 1679 se reimprimió un volumen de tales folletos y al año siguiente se imprimió por primera vez su obra conocida, titulada *El patriarca o el poder natural de los reyes*.* Esta obra ha gozado de fama póstuma porque fue refutada con gran detalle por Sidney y Locke. Los *Discourses Concerning Government* de Sidney se escribieron entre 1680 y 1683, pero no fueron publicados hasta 1698, acto de piedad tardía, al igual que la derogación por el parlamento de la ley de proscripción (*attainder*) contra él, que se anuló en 1689. Sidney fue ejecutado en 1683 por complicidad en el complot de Rye House; en el proceso se utilizaron en su contra sus papeles, incluyendo los *Discourses*. La acusación citó frases en las que se afirmaba que el rey está sometido al derecho, es responsable ante el pueblo y puede ser depuesto, calificándolas de "calumnia falsa, sediciosa y traidora".

* Hay edición española, *El patriarca o el poder natural de los reyes*, trad. esp. de Pablo Azcárate, Colección Universal, Calpe. Madrid, 1920. [T.]

No hay ciertamente nada tan significativo en *El patriarca* de Filmer como el hecho de que fuera publicado por primera vez en 1680. Que la defensa del derecho hereditario inviolable tuviera que presentarse en un libro, el manuscrito del cual había estado olvidado durante cerca de treinta años —y al que era tan fácil presentar como absurdo—, muestra qué poca vitalidad tenía la doctrina. En realidad, el libro de Filmer era un anacronismo incluso en la época en que fue escrito. Era una polémica contra los dos enemigos del poder regio, jesuitas y calvinistas, por quienes "la monarquía había sido crucificada entre dos ladrones, el papa y el pueblo", e intentaba restablecer los dos principios monárquicos del derecho divino de los reyes y el deber de obediencia pasiva. Pero Filmer adoptó la peligrosa táctica de llevar la guerra al terreno del enemigo. En vez de basarse en la autoridad de la Escritura, trató de demostrar que el poder del monarca es "natural", y para conseguir esto lo hacía derivar de la autoridad natural de los padres. Dicho en pocas palabras, Adán fue el primer rey y "los actuales reyes son, o deben considerarse, como herederos directos suyos". La endeblez de éste "deben considerarse" no pasó inadvertida a ninguno de los críticos de Filmer. Como por derecho de primogenitura sólo puede haber en cada momento un heredero de Adán y como nadie sabe quién sea ese heredero, la conclusión debe ser la de que todo poder regio es ilegítimo. La machacona insistencia con que repiten Sidney y Locke este argumento evidente no hace sino mostrar que una conclusión absurda es un presente del cielo que ningún polemista es capaz de desdeñar.

Sin embargo, hay que decir, haciendo justicia a Filmer, que si no hubiera estado tratando de arrear a un caballo muerto sus críticos no habrían tenido de su parte todas las ventajas. Los opositores de Filmer estaban obligados a sostener la teoría de que el poder político reside en "el pueblo" y de que los gobiernos surgen únicamente por el consentimiento de aquél. Filmer puso de manifiesto con facilidad que si tales afirmaciones se adoptan como literalmente ciertas, son todo lo absurdas que pueda desearse. En efecto, ¿quiénes constituyen el pueblo? En el caso de que sea toda la población, ¿cuándo hicieron sus componentes un contrato y cómo pueden dar su consentimiento a alguna cosa? Y si se toma literalmente el consentimiento, ¿cómo puede haber límites a la facción? Es curioso notar que en esos argumentos Filmer tomó mucho de Hobbes, de quien tenía un alto concepto. El pueblo, sostenía, es una "multitud acéfala", una serie de unidades; por otra parte, concepciones como la representación, la elección y el gobierno de la mayoría carecen de sentido a no ser en una comunidad jurídica. Para que pueda formarse una comunidad tiene que haber un soberano. Si Filmer no se hubiera desacreditado con su absurdo argumento del poder regio de Adán, hubiera podido ser un crítico bastante temible. Tenía una comprensión tan buena como Sidney y Locke de la historia constitucional inglesa [16] y, como la mayor parte de los hombres a los que sólo se conoce por lo que sus críticos dicen de ellos, no era en modo alguno tan tonto como se le ha hecho aparentar.

Es probable que Sidney ni intentase nunca publicar los *Discourses*, que pese a la estima en que se les tuvo más adelante, por ejemplo por Thomas Jefferson, no constituyen en realidad un libro muy bueno. Sigue paso a paso a Filmer, ampliando cada objeción hasta convertirla en un breve discurso, de tal manera que se pierde el sentido de la dirección. Podría haber escrito un folleto eficaz si no hubiera tenido más que la décima parte del tamaño que alcanzó. No hay en él ninguna idea original. La argumentación contra Filmer se limita a repetir las proposiciones

[16] Véase su *Freeholders Grand Inquest touching Our Sovereign Lord the King and his Parliament.*

familiares a todo el mundo: todos los pueblos tienen un derecho natural a gobernarse por sí mismos; pueden escoger sus gobernantes del modo que estimen oportuno; el poder del gobierno deriva del pueblo; ese poder existe para la seguridad y el bienestar del pueblo, y se puede hacer responsable al gobierno tomando como punto de referencia tales fines. En Inglaterra, sostenía Sidney, "el parlamento y el pueblo tienen el poder de hacer reyes", pero creía también que el poder del parlamento es delegado y puede ser revocado de algún modo que no especifica.

Según el obispo Burnet, Sidney estaba "aferrado a todos los principios republicanos" y es de presumir que esto era cierto en los días de la república, pero no hay en los *Discourses* nada incompatible con la monarquía constitucional. Creía, sin duda, que era menos probable la corrupción de los representantes elegidos por el pueblo que la de los favoritos de un príncipe. Como Milton, a quien recuerda mucho, admiraba la república aristocrática e imaginaba que la elección es un procedimiento de seleccionar a los "hombres mejores" para el gobierno. También como Milton, idealizaba la república inglesa y la consideraba retrospectivamente como una época de nobles idealizaciones en la que la libertad inglesa alcanzó por un momento una altura igual a la conseguida en los grandes días de Grecia y Roma. Es posible que en 1680, después de veinte años de restauración de los Estuardo, Sidney tuviera una excusa de que no disponía Milton en 1660 para considerar la dictadura apenas velada de Cromwell a través de una neblina rosada. Sidney es más convincente cuando desencadena su justa indignación contra la corrupción sistemática y las vergonzosas intrigas que, como republicano, creía traídas de Francia por la monarquía "desde la feliz restauración de Su Majestad". Examinad, dice,

> si los rufianes, rameras, ladrones, bufones, parásitos y demás seres viles que son naturalmente mercenarios, no tienen mayor poder en Whitehall, Versalles, el Vaticano y El Escorial que en Venecia, Amsterdam y Suiza; si Hide, Arlington, Danby, sus gracias los duques de Cleveland y Portsmouth, Sunderland, Jenkis o Chiffinch, hubieran podido alcanzar el poder que tienen entre nosotros de haber sido los sufragios del parlamento y el pueblo los que hubieran dispuesto de ese poder.[17]

No es fácil resumir la importancia del republicanismo inglés en el siglo XVII. Por una parte era doctrinario sin remedio, ya que la abolición de la monarquía no fue nunca un problema real, aunque las circunstancias lo plantearan temporalmente, y su asociación con la dictadura de Cromwell la desacreditó en seguida. En Milton y Sidney el republicanismo reflejaba sobre todo un tono de idealismo entusiasta, pero sin la fuerza tosca que tenía la filosofía abstractamente análoga de los niveladores. El republicanismo del siglo XVII era una doctrina esencialmente aristocrática, pero no era en modo alguno una proclamación general de los derechos del hombre tal como la sugerida por el programa político de los niveladores. Para Milton y Sidney "el pueblo" seguía siendo una comunidad dirigida por una *élite* natural y no una masa de individuos iguales dotados de derechos innatos. Es cierto que la solución dada por la Revolución, al colocar a los hidalgos campesinos en el poder, era mucho más aristocrática que democrática, pero esa solución no estaba ligada en modo alguno al republicanismo. Los hidalgos se entendieron fácilmente con la monarquía una vez que ésta quedó subordinada al parlamento. Por esta razón, el republicanismo como tal no fue nunca un problema vivo. El análisis económico hecho por Harrington no era doctrinario, pero no tenía una

[17] *Discourses*, ed. por J. Toland, 1763, p. 205.

relación lógica íntima con su republicanismo. De no haber escrito bajo la república, hubiera podido adaptarlo con facilidad a una monarquía constitucional.

BIBLIOGRAFÍA ESCOGIDA

Arthur Barker, *Milton and the Puritan Dilemma, 1641-1660*. Toronto, 1942.

A. C. Ewald, *The Life and Times of the Hon. Algernon Sydney, 1622-1683*, 2 vol. Londres, 1873.

Zera S. Fink, *The Classical Republicans: An Essay in the Recovery of a Pattern of Thought in Seventeenth Century England*. Northwestern University Studies in the Humanities. Evanston, Ill., 1945.

G. P. Gooch, *Political Thought in England: From Bacon to Halifax*. Londres, 1946, cap. v.

G. P. Gooch, *The History of English Democratic Ideas in the Seventeenth Century*, segunda edición. Cambridge, 1927.

Sir Herbert J. C. Grierson, *Milton and Wordsworth, Poets and Prophets: A Study of Their Reactions to Political Events*. Cambridge, 1937.

William Haller, *Liberty and Reformation in the Puritan Revolution*. Nueva York, 1955.

William Haller, *The Rise of Puritanism: or, The Way to New Jerusalem as Set Forth in Pulpit and Press from Thomas Cartwright to John Lilburne and John Milton, 1570-1643*. Nueva York, 1938.

F. J. C. Hearnshaw (ed.), *The Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Londres, 1926, cap. VIII.

F. J. C. Hearnshaw (ed.), *The Social and Political Ideas of Some English Thinkers of the Augustan Age, A. D. 1650-1750*. Londres, 1928, cap. II.

F. W. Maitland, "A Historical Sketch of Liberty and Equality as Ideals of English Political Philosophy from the Time of Hobbes to the Time of Coleridge", en *Collected Papers*, 3 vols. Cambridge, 1911, vol. I, p. 1.

William R. Parker, *Milton's Contemporary Reputation*. Columbus, Ohio, 1940.

H. F. Russell-Smith, *Harrington and His "Oceana": A Study of a 17th Century Utopia and Its Influence in America*. Cambridge, 1914.

Don M. Wolfe, *Milton in the Puritan Revolution*. Nueva York, 1941.

XXVI. HALIFAX Y LOCKE

El acto final del drama de la política inglesa del siglo xvii se produjo de modo enteramente repentino con la revolución sin sangre de 1688. Los mal considerados esfuerzos de Jacobo II encaminados a proteger el catolicismo afectaron a la opinión protestante de Inglaterra de un modo que no tiene comparación con el efecto producido por las estupideces y la degradación del período de la Restauración, ya que se trataba de un problema resuelto. La mayor parte de los ingleses eran inquebrantablemente protestantes y tras una breve experiencia con Jacobo se decidió considerar como esencial la supremacía protestante. La rapidez y facilidad con que se llevó a cabo la "Gloriosa Revolución", aunque ayudada por la incomparable estupidez de Jacobo, demostró que estaba resuelto algo más que el problema del protestantismo. Enterró el espectro del republicanismo —si puede decirse que tal espectro podía andar aún—, ya que nadie que valga la pena recordar quiso intentar de nuevo el desgraciado experimento de la república. Inglaterra había de ser una monarquía, pero una monarquía controlada por el parlamento con arreglo a líneas fijadas por los resultados de las guerras civiles. Una vez establecida la sucesión en Guillermo y María, no podía volver a ponerse en duda que la corona estaba sometida al parlamento, en el caso de que tratase de actuar. El gobierno inglés quedó así establecido en la forma que conservó durante más de cien años y sin las reformas de la representación que parecían inevitables en 1650. Se trataba de una forma tosca de gobierno de clase, que en el curso del siglo xvii presentó algunos de los peores abusos propios de ese tipo de régimen, pero que a pesar de ello era, a su modo, representativa y que, en comparación con cualquier otro gobierno europeo, podía ser calificada de liberal. Los principios de este arreglo fueron resumidos por los dos ingleses más ilustrados de su generación, el estadista George Savile, primer marqués de Halifax y el filósofo John Locke.

Aunque fue probablemente la amenaza de una dinastía católica lo que ocasionó la Revolución, el arreglo a que se llegó cerró un captíulo de las relaciones entre religión y política. Nunca volvieron a estar unidas como lo habían estado desde la Reforma protestante. La Ley de Tolerancia era la única base posible de una paz permanente entre las iglesias y aunque la ley de pruebas *(Test Act)* sobrevivió hasta llegar a constituir una de las curiosidades de la legislación inglesa, la injusticia que suponía para católicos y no conformistas distaba mucho de la persecución. Nada hay más claro en el pensamiento político de Halifax y Locke que la pérdida de importancia de los problemas doctrinales y eclesiásticos en comparación con la posición de interés predominante que habían tenido antes. Locke había esperado en su juventud una política de "comprensión" en la propia iglesia anglicana, y cuando tuvo que desechar esa esperanza elaboró una teoría de tolerancia casi universal y de separación práctica entre iglesia y estado. La Revolución había conseguida en Inglaterra algo no muy remoto de esto, que se convirtió, cada vez en mayor grado, en la solución, aceptada en todas partes, de este antiguo problema. El tono intelectual de toda la obra de Locke y Halifax era secular en un grado que hubiera sido imposible prácticamente cincuenta años antes. El contraste que presentan esos dos autores con escritores más antiguos, incluso con Hobbes, es muy marcado. Aunque este último fuera acaso tan ajeno a la religión como haya podido serlo el que más, dedicó la mitad del *Leviatán* al problema de *imperium* y *sacerdotium*. Locke, cuya vida personal fue la quintaesencia de las mejores cualidades del puritanismo, pudo pasar por alto todo el problema, salvo

en la medida en que afectaba a su argumento en favor de la tolerancia. Tanto Halifax como Locke pertenecían en este aspecto al siglo XVIII más que al XVII. Podían enfrentarse a las disputas teológicas con la más mortífera de las armas, a saber, la indiferencia. Religioso en lo personal y cristiano en punto a ética, Locke era profundamente razonable y antidogmático.

En las teorías políticas de Halifax y Locke pueden discernirse las mismas cualidades espirituales. En ambos cuenta más el sentido común que la lógica. Ambos eran cautos y estaban dispuestos a ser conservadores mientras lo permitieran las circunstancias. Ambos eran en grado muy marcado pragmáticos y dispuestos al compromiso, y no se inclinaban a argumentar demasiado sobre lo que consideraban como hechos consumados; más bien estaban dispuestos a aceptarlos y a acomodarse a ellos de la mejor manera posible. Halifax es acaso el autor que más se acercó en el siglo XVII a convertir esta disposición de ánimo en hipótesis política operante. Ningún otro hombre tenía una mayor desconfianza por las grandes generalizaciones ni un ingenio más apto para poner al descubierto una ficción. Con característica ironía y acaso con un cierto matiz de indiferencia aristocrática hacia el pensamiento riguroso, se lanzó a la dura tarea de formular una teoría positiva; era ilustrado y penetrante en grado máximo, pero era esencialmente empírico y escéptico. Para un filósofo como Locke, no era aceptable esta frívola desconfianza por las generalizaciones. También él era empírico, pero con un gran residuo de racionalismo filosófico y una firme creencia en los principios evidentes por sí mismos de lo justo y de lo injusto. Desgraciadamente el sentido común es mal instrumento para efectuar una síntesis de posiciones filosóficas realmente contradictorias. El resultado de ello en Locke fue una serie de transacciones que no aclaran nunca los primeros principios. Es cierto que sus transacciones dejaron satisfecho a todo el mundo durante más de medio siglo y que con el sentido común captó firmemente el ideal ético fundamental del arreglo a que se había llegado en Inglaterra, a saber, los derechos individuales. Sin embargo, sus transacciones hicieron mucho para ocultar tanto la insuficiencia de ese ideal como la de su realización en la Inglaterra del siglo XVIII. Como consecuencia, la relación del pensamiento político posterior con el de Locke es extraordinariamente compleja.

HALIFAX

Lo que impresionó principalmente al espíritu investigador y escéptico de Halifax [1] es el hecho de que pocos principios generales —o ninguno— son aplicables al gobierno. Éste es, dice, una "cosa tosca", integrada en su mayor parte por expedientes y compromisos, y apenas hay en él una proposición que "no sea engañosa". Una vocinglera profesión de principios es por lo general una farsa con la que se pretende encubrir la defensa de ventajas privadas o de partido. Lo que los hombres suelen denominar "principios fundamentales" *(fundamentals)* es, dice,

un clavo que todo el mundo querría usar para fijar lo que le conviene; ya que todos

[1] Las obras políticas de Halifax han sido editadas por Walter Raleigh, Oxford, 1912; están incluidas también en *Life and Letters of Sir George Savile, Bart., First Marquis of Halifax*, de H. C. Foxcroft, 2 vols., Londres, 1898. Sus ensayos más importantes son "The Character of a Trimmer", escrito en 1684 y publicado por primera vez en 1688; "A Rough Draught of a New Model at Sea", publicado en 1694, y que tiene por base un ensayo escrito mucho antes, y "The Anatomy of an Equivalent", 1688. Todos ellos son escritos de circunstancias.

los hombres están dispuestos a considerar como inconmovible lo que en cada momento les es útil.[2]

Fundamental es una palabra usada por los seglares, de la misma manera que los clérigos utilizan el vocablo sagrado, para fijar todo lo que quieren conservar, de tal modo que nadie más pueda tocarlo.[3]

Nada es más cierto que el hecho de que todas las instituciones humanas cambian y que lo que se denomina principios fundamentales del gobierno cambia con ellas. El derecho divino de los reyes, los derechos inviolables de la propiedad y de las personas y las leyes que no pueden ser derogadas o modificadas son intentos de ligar al futuro; no pueden ni deben ser eficaces. Las leyes y constituciones —dice— no se hacen de una vez sino en cientos de veces. Por sí solas poco pueden hacer y acaban por significar lo que quienes las interpretan, administran e imponen, quieren que signifiquen. El *common law* —dice con referencia evidente a Coke— "se encuentra en las nubes", salvo cuando lo pone en movimiento un tribunal o un agente ejecutivo y entonces se convierte en lo que quiere hacer de él el juicio del tribunal. Derecho y gobierno dependen en última instancia de la inteligencia y buena voluntad de las personas que los administren. Las abstracciones tienen un cierto valor, pero los intereses y fuerzas concretos cuentan mucho más. El gobierno, tal como lo concebía Halifax, era principalmente asunto que concernía a una clase gobernante, pero a una clase gobernante inteligente y altruista. Su principal virtud consiste en ser un compromiso práctico entre poder y libertad, susceptible de ampliarse para hacer frente a una situación extraordinaria, adaptable a las circunstancias cambiantes y lo bastante fuerte para mantener la paz, a la vez que lo bastante liberal para no incurrir en la represión.

A pesar de la importancia que atribuye a las personas que intervienen en el gobierno, Halifax tenía demasiada experiencia de los asuntos públicos para creer que un gobierno podía hacer lo que quisiera. Tras el gobierno está la nación y son las naciones las que hacen los gobiernos, y no al revés. Un pueblo que pierde su rey sigue siendo pueblo, pero un rey que pierde su pueblo deja de ser rey. En toda nación hay un poder supremo que modifica la constitución con la frecuencia con que lo requiere el bien del pueblo. Lo que más se acerca a un concepto fundamental en la política es un cierto principio de vida y autoconservación nacionales —que Halifax confiesa francamente que no puede definir ni prever.

Hay una razón natural de estado, una cosa indefinible, basada en el bien común de la humanidad, que es inmortal y que en todos los cambios y revoluciones conserva su derecho original de salvar a una nación, cuando acaso la destruyera la letra de la ley.[4]

No se puede ni se debe poner frenos a este poder de desarrollo inherente a un pueblo. El verdadero poder de un gobierno depende de su capacidad de responder a este impulso interno. Sin esa capacidad no pueden perdurar por mucho tiempo las constituciones ni la fuerza. En este sentido muy general todo gobierno se basa en el consentimiento. El mejor medio practicable de dar voz a las aspiraciones de una nación es un cuerpo representativo, pero Halifax lo consideraba evidentemente como un mero medio. Para todo propósito práctico tiene que haber también espacio para un poder indefinible de liderazgo, una especie de

2 Foxcroft, *op. cit.*, vol. II, p. 492.
3 *Ibid.*, p. 497.
4 *Trimmer* (ed. Raleigh), p. 60.

omnipotencia para las grandes ocasiones, por medio de la cual "en algunas circunstancias críticas, se pueda salvar a una nación de la ruina".

Sobre esta base de conveniencia e historia nacional construyó Halifax su valoración de las crisis de Inglaterra. Desde este punto de vista abstracto, dice en su *New Model at Sea*, hay tres posibilidades. La primera sería la monarquía absoluta —estaba pensando en Francia— que, confiesa, tiene algunas ventajas por lo que se refiere a unidad y rapidez de ejecución. Pero destruye el "conveniente estado de libertad" en que deben vivir los hombres, y en cualquier caso es imposible en Inglaterra, tanto por la tradición nacional de este país como porque la grandeza inglesa tiene que basarse en el comercio, que es "criatura de la libertad". Una segunda posibilidad —tal vez preferible teóricamente a la monarquía— sería una república, pero tropieza con la objeción insuperable de que los ingleses no la quieren. Puede que la monarquía sea cosa de "campanilla y oropel", pero queda en pie el hecho de que el experimento republicano realizado en Inglaterra acabó en una dictadura militar. Por consiguiente, no queda sino una salida —que constituye la única posibilidad real—: una "monarquía mixta", un gobierno constitucional dividido entre rey y parlamento. Halifax estaba satisfecho de esta solución, ya que tal gobierno da, a su juicio, el mejor compromiso entre poder y libertad. Es un término medio entre monarquía absoluta y república:

> Quitamos a la una el poder demasiado grande de hacer daño, dejándole sin embargo, el necesario para gobernarnos y protegernos; quitamos de la otra la confusión, la igualdad absoluta, las animosidades y la licencia, reservando sin embargo una debida preocupación por la libertad que pueda ser compatible con la lealtad política.[5]

Los parlamentos pueden producir dificultades, pero dan gran vigor a una administración prudente.

Hay, sin embargo, dos aspectos en los que Halifax no comprendió la maquinaria del nuevo gobierno. No se dio cuenta de que los ministros tenían que llegar a depender del parlamento y ser responsables ante él, en vez de tener su origen en la elección personal del monarca. Probablemente nadie hubiera podido ver esto hasta que el curso de la historia parlamentaria lo puso de manifiesto, y Halifax murió antes de que la experiencia fuese clara. Por ello fue también incapaz de percibir, y ello era natural, que los partidos políticos habían llegado a ser parte integrante del régimen parlamentario. Su juicio sobre los partidos era declaradamente hostil, actitud debida en parte a su experiencia de las desacreditadas camarillas de la restauración y las facciones intransigentes del periodo revolucionario, pero también a una altivez temperamental que le hacía difícil cooperar cuando no podía dominar. Consideraba que un partido era en el mejor de los casos una conspiración contra el resto de la nación, y la disciplina de partido le parecía incompatible con la libertad de juicio privado. Esta mala opinión de los partidos políticos fue general hasta la publicación en 1770 de los *Thoughts on the Present Discontents* de Burke.

La penetración política de Halifax sobrepasó a la de cualquier otro estadista inglés de su tiempo. Probablemente la mayor parte de los historiadores aceptaría hoy la afirmación de Macaulay de que "a través de revoluciones frecuentes y violentas del sentimiento público, adoptó casi invariablemente respecto a las grandes cuestiones de su época la opinión que la historia ha acabado por adoptar". Es cierto que apenas tenía teoría política; casi llegó a decir que no era posible una

[5] *Ibid.*, p. 54.

teoría política. Ciertamente para él no era posible ninguna teoría expuesta en términos de derechos y obligaciones absolutos, en blancos y negros sin ninguna pincelada de gris. En este temperamento conciliador, esta voluntad de transacción, esta buena disposición para juzgar con criterios de utilidad, estriba la nota característica del siglo XVIII. Su ataque a los "principios fundamentales" es, junto con el ataque de Locke contra las ideas innatas, el antecedente de la crítica empírica de los derechos naturales por Hume. Al subrayar la utilidad como factor omnipresente en los ajustes políticos, presagia el utilitarismo ético y político, que fue la única filosofía social viva en Inglaterra durante la mayor parte del siglo XVIII y que no alcanzó la madurez de su influencia sino con Bentham y los Mill. Así, pues, aunque Halifax no se habría sentido adulado al verse llamado filósofo, presenta un tono intelectual que pasó a ser parte integrante de la filosofía.

LOCKE: EL INDIVIDUO Y LA COMUNIDAD

La filosofía política de John Locke apareció como publicación ocasional. Está contenida en dos ensayos publicados en 1690 con el propósito confesado de defender la Revolución,[6] y el primero de estos ensayos, dedicado a refutar a Filmer, no tiene importancia permanente. Pero el segundo estaba lejos de ser una mera publicación de circunstancias; penetraba en el pasado, a través de todo el periodo de las guerras civiles, y se unía con la *Ecclesiastical Polity* de Hooker, que había resumido el pensamiento político inglés al acabar el periodo de la Reforma y antes de la ruptura entre parlamento y monarca. A través de Hooker, enlazaba Locke con la larga tradición de pensamiento político medieval —que llega hasta Santo Tomás—, en la que eran axiomáticas la realidad de las restricciones morales al poder, la responsabilidad de los gobernantes para con las comunidades por ellos regidas y la subordinación del gobierno al derecho. Ello no quiere decir que Locke fuese en ningún sentido tradicionalista. La característica principal de su genio no estaba constituida por la erudición ni la lógica, sino por un sentido común incomparable, gracias al cual reunió en un todo las principales convicciones que, en materia de filosofía, política y educación, había engendrado la experiencia del pasado en los espíritus más ilustrados de su generación. Dándoles una exposición sobria y sencilla, pero persuasiva, las trasmitió al siglo XVIII, en el que se convirtieron en matriz de donde surgió la filosofía política posterior, tanto de Inglaterra como del continente europeo. La tradición medieval que Locke recogió a través de Hooker constituye una parte esencial de los ideales constitucionales de la Revolución de 1688. Los años de las guerras civiles la habían cambiado, pero no destruido. Por consiguiente, el problema de Locke no era reproducir históricamente el pensamiento de Hooker, sino volver a reunir los elementos permanentes de ese pensamiento y reexponerlos a la luz de lo que había ocurrido en el siglo que separa a ambos pensadores.

De todas las figuras de ese siglo la más importante para el desarrollo de una teoría política congruente había sido, sin comparación, Thomas Hobbes. El adversario a quien tenía que refutar Locke para poder establecer una teoría igualmente

[6] *Two Treatises of Government*, escrito probablemente en 1681. [Del Segundo Tratado sobre el gobierno civil hay edición española, *Ensayo sobre el gobierno civil*, traducción y prefacio de José Carner, México, Fondo de Cultura Económica, 1941.] Véase el artículo de P. Laslett, "The English Revolution and Locke's Two Treatises of Government", en *Cambridge Historical Journal*, vol. VII (1956), pp. 40 ss. Locke publicó tres cartas *Concerning Toleration* en 1689, 1690 y 1692, respectivamente.

clara del gobierno constitucional era Hobbes y su tajante prueba de que el absolutismo político puede ser deducido de los rígidos principios individualistas, era el adversario a quien Locke tenía que refutar si quería dar una defensa igualmente incisiva del gobierno constitucional. Lamentablemente, Locke no asumió esa obligación en su segundo tratado, aunque continuó su refutación a Filmer. Esto es incomprensible si partimos de los propósitos de controversia de Locke, ya que sus oponentes realistas estaban lejos de identificarse a sí mismos con Hobbes, quien era impopular en ambas tendencias. Más aún, revivieron a Filmer e hicieron de él, entonces, un blanco obvio. Filmer tuvo el mérito, igualmente, para propósitos de controversia, de ser en algunos aspectos absurdo y de parecerlo más que lo era. Locke falló en separar los absurdos de Filmer de sus argumentos sólidos, que partían en gran medida de Hobbes. Desde el momento en que Locke pensó sus tratados como obras populares, hizo la elección obvia, pero rebajó seriamente su mordacidad filosófica. Éstos nunca se enfrascaron con los problemas más difíciles, lo cual es, por lo general, una característica de su filosofía: está, a menudo, falta de minuciosidad analítica y, por lo tanto, falla en su regreso a los principios primeros, como muchas de las filosofías que se apoyan fuertemente en el sentido común.

Por lo que se refiere a su filosofía política, el meollo del problema puede exponerse en la forma siguiente: la tradición medieval que llega a Locke a través de Hooker, y los ideales constitucionales seguidos en el arreglo de 1688, sostenían que el gobierno —específicamente el rey, pero no en menor medida el propio parlamento y todos los órganos políticos— es responsable ante el pueblo o la comunidad a los que rige; su poder está limitado a la vez por la ley moral y por las tradiciones y convenciones constitucionales inherentes a la historia del reino. El gobierno es indispensable y su derecho es, por consiguiente, inviolable en un cierto sentido, pero es también derivado, ya que existe para el bienestar de la nación. Este argumento presume claramente la realidad social y corporativa de la comunidad, supuesto no difícil en una época en que la sociedad estaba regulada por la costumbre, y en cualquier caso principio firme del aristotelismo medieval que inspiró a Hooker. Sin embargo, el principal resultado del análisis de Hobbes había sido mostrar que una comunidad como tal es una pura ficción, que no tiene existencia salvo en la cooperación de sus miembros, que esa cooperación se debe siempre a las ventajas que de ella derivan para sus miembros como individuos, y que sólo llega a ser comunidad porque algún individuo es capaz de ejercer un poder soberano. En este análisis había basado Hobbes su conclusión de que en toda forma de gobierno es inevitable la sujeción y de que ideas tales como el contrato, la representación y la responsabilidad carecen de sentido a menos que estén respaldadas por un poder soberano. De ahí que sean válidas dentro del estado, pero no para el estado.

La oposición lógica entre esos dos puntos de vista es extremada. El primero se expone en términos de funciones. Concibe que tanto los individuos como las instituciones efectúan un trabajo socialmente útil, regulado por el gobierno para el bien de todos y dentro de la armazón jurídica que hace del grupo una comunidad. El segundo se expone en términos de satisfacción del individuo. Concibe la sociedad como compuesta de personas movidas por motivos egoístas, que buscan en el gobierno y el derecho seguridad contra semejantes igualmente egoístas y que tratan de conseguir el mayor bien privado que sea compatible con el mantenimiento de la paz. Si Locke hubiera podido adoptar uno de estos dos puntos de vista y rechazar el otro, habría sido más congruente consigo mismo de lo que fue. Las circunstan-

cias en que escribió le obligaron a adoptar ambos, y esto debía haber comportado un examen de los principios y una síntesis de orden superior. En realidad tal cosa era una tarea que excedía a las fuerzas de Locke. Su defensa de la Revolución sigue prácticamente las líneas señaladas por Hooker y ya adoptadas sustancialmente por Halifax. Supone que el pueblo inglés constituye un grupo social que persiste continuamente a través de los cambios de gobierno exigidos por su evolución política y que establece pautas morales que sus gobernantes tienen que respetar. Por otra parte, había razones poderosas que obligaron a Locke a incluir en su filosofía social una gran parte de las premisas de Hobbes. Con o sin la psicología sistemáticamente egoísta de Hobbes, una teoría de la sociedad expuesta en términos de intereses individuales era, en los días de Locke, algo ineludible. Todo el impulso de la teoría iusnaturalista seguía esta dirección y la contribución hecha por Locke a esta tendencia no fue pequeña. En efecto, Locke interpretaba el derecho natural como una pretensión a unos derechos innatos e inviolables, inherentes a cada individuo. El ejemplo típico de tales derechos es la propiedad privada. En consecuencia, su teoría era implícitamente tan egoísta como la de Hobbes. Tanto el gobierno como la sociedad existen para mantener los derechos del individuo, y la inviolabilidad de tales derechos es una limitación a la autoridad de ambos. Por consiguiente, en una parte de la teoría de Locke el individuo y sus derechos figuran como principios últimos; en otra es la sociedad la que desempeña este papel. No hay nada que explique de modo admisible el modo de que ambos puedan ser a la vez absolutos.

EL DERECHO NATURAL A LA PROPIEDAD

Sin embargo, Locke no criticaba directamente a Hobbes, sino que atacaba algunas ideas más típicas de él que de Filmer, sobre todo la teoría de que el estado de naturaleza es una guerra de todos contra todos. Locke sostenía que el estado de naturaleza es uno de "paz, buena voluntad, asistencia mutua y conservación". Defiende esta posición con base en que la ley natural proporciona un sistema completo de derechos y deberes humanos. El defecto del estado de naturaleza consiste simplemente en que no tiene una organización, tal como magistrados, derecho escrito y penas fijas, que ponga en práctica las normas de justicia. Todo lo que es en algún momento justo o injusto, lo es eternamente; el derecho positivo no añade nada a la cualidad ética de los diferentes tipos de conducta, sino que proporciona simplemente un aparato para su efectiva aplicación. En el estado de naturaleza todo hombre tiene que proteger lo suyo lo mejor que pueda, pero su derecho a lo suyo y su deber de respetar lo ajeno son tan completos como pueden llegar a serlo cuando existe un gobierno. Hay que notar que ésta es exactamente la postura que había tomado Santo Tomás muchos siglos antes que Locke. Éste no hace sino repetir lo dicho por Hooker y a través de él lo dicho por la tradición medieval acerca de la relación entre derecho y moral. Si se deja aparte la ficción de un estado de naturaleza, esto sólo puede significar una cosa, a saber, que las normas morales tienen una aplicación más amplia que las del derecho positivo y son válidas tanto si los gobiernos las observan como en caso contrario. Sigue siendo problemático de dónde derive su fuerza la moralidad. Puede basarse en la voluntad divina o ser racionalmente evidente por sí misma, o derivar del hecho de que la sociedad está más profundamente arraigada en la naturaleza humana que el gobierno y por ello fija pautas que los gobiernos no pueden desafiar. Sea lo que sea, Locke sostenía enfáticamente que los derechos y deberes morales son

intrínsecos y tienen prioridad sobre el derecho; los gobiernos están obligados a hacer vigente por la ley aquello que es justo natural y moralmente.

Es, pues, evidente que la validez de toda la teoría de Locke dependía de la explicación de lo que debiera entenderse exactamente por ley natural, en la que se basaba su condición prepolítica de asistencia mutua y de acuerdo con la cual surgía la sociedad política. Por lo menos tenía que demostrar por qué era obligatoria aun sin administración o imposición. En realidad, Locke no hizo nunca ningún análisis cuidadoso de ella, y su estudio más explícito del problema aparece como meramente incidental en la discriminación que hace —siguiendo a Aristóteles y dirigida contra Filmer— entre el poder paterno y el político. Como era tradicional estudiar la propiedad en conexión con la familia, esto tuvo el efecto de unir su consideración del derecho natural con su teoría del origen de la propiedad privada. Por ello será mejor presentar la teoría del derecho de propiedad privada de Locke antes de estudiar el problema general de la validez que atribuye al derecho natural, ya que da constantemente por supuesto que la propiedad constituye el tipo al que son análogos todos los derechos naturales.

Locke creía que, en el estado de naturaleza, la propiedad era común en el sentido de que todo el mundo tenía derecho a sacar sus medios de subsistencia de todo lo que ofrece la naturaleza. También aquí utiliza ideas de un pasado muy remoto. En la Edad Media no había sido infrecuente suponer que la propiedad común era un estado más perfecto y, por ende, más "natural" que la propiedad privada, y atribuir ésta a los efectos del pecado sobre la naturaleza humana después de la caída de Adán. También existía en el derecho romano la teoría, muy distinta, de que la propiedad privada comienza con la apropiación de cosas que hasta ese momento habían tenido un uso común aunque no habían sido de propiedad comunal. Locke se apartó de ambas teorías afirmando que el hombre tiene un derecho natural a aquello con lo que ha "mezclado" el trabajo de su cuerpo, como por ejemplo al cercar y labrar la tierra. Al parecer estaba generalizando el ejemplo de la actividad de los colonos en un país nuevo como América, pero es probable que estuviera también influido por un fuerte sentido de la superior productividad de la economía agrícola privada en comparación con el cultivo comunal de un sistema más primitivo. Locke creía que la mayor producción elevaría el tipo de vida en toda la comunidad. En el siglo XVIII, el cercamiento de tierras aumentó en realidad el producto, pero el terrateniente capitalista se aprovechó de su posición estratégica para secuestrar los beneficios. Pero sea cual fuere el origen de la teoría de Locke, el argumento por él empleado era el de que el derecho a la propiedad privada surge porque un hombre extiende, por así decirlo, por su trabajo, su propia personalidad a los objetos producidos. Al gastar su energía interna en ellos los convierte en parte de sí mismo. En general, su utilidad depende del trabajo empleado en ellos y en esta forma la teoría de Locke condujo a las posteriores teorías del valor basado en el trabajo de las economías clásica y socialista.

De la teoría del origen de la propiedad privada sostenida por Locke se sigue que el derecho es anterior aun a la sociedad primitiva que describe como estado de naturaleza. Como él mismo dice, la propiedad existe "sin pacto expreso de todos los individuos".[7] Es un derecho que todo individuo lleva a la sociedad en su propia persona, del mismo modo que la energía física de su cuerpo. De ahí que la sociedad no cree el derecho, y salvo dentro de ciertos límites no pueda ciertamente regularlo, porque tanto la sociedad como el gobierno existen, al menos en

[7] *Sobre el gobierno civil*, sec. 24, *loc. cit.*, p. 16.

parte, para proteger el derecho privado de propiedad anterior a ellos. Esta explicación de la propiedad, aunque presentada casi de modo casual, tuvo un profundo efecto sobre toda la filosofía social de Locke. Éste no dijo nunca y es casi seguro que no lo creyera que el único derecho natural fuese la propiedad. La expresión que emplea con mayor frecuencia al enumerar esos derechos es "vida, libertad y posesiones (*estate*)". Sin embargo, empleó frecuentemente la palabra "propiedad" (*property*) donde parece querer significar cualquier derecho, y como fue la propiedad el único derecho natural que examinó *in extenso*, era inevitable que destacara como el derecho típico y más importante. En cualquier caso, concebía todos los derechos naturales siguiendo la misma línea que la propiedad, es decir, como atributos del individuo, nacidos con él y, por ende, como títulos inviolables tanto frente al gobierno como frente a la sociedad. Nunca es posible desechar tales títulos justamente, ya que la propia sociedad existe para protegerlos; sólo pueden ser regulados en la medida en que es necesario hacerlo para darles efectiva protección. En otras palabras, la "vida, libertad y posesiones" de una persona sólo pueden ser limitadas para hacer efectivos los títulos igualmente válidos de otra persona a los mismos derechos.

AMBIGÜEDADES FILOSÓFICAS

Por lo que hace a todas las consecuencias sociales y políticas implícitas en ella, esta teoría era tan egoísta como la de Hobbes. Es cierto que Locke trazó un cuadro distinto del estado de naturaleza. La guerra de todos contra todos parecía, sin duda, exagerada a su sentido común, pero —como Hobbes— afirma en sustancia que la sociedad existe para proteger la propiedad y otros derechos privados no creados por aquélla. Como resultado de este aserto, la psicología surgida en el siglo XVIII de la teoría del espíritu de Locke da una explicación fundamentalmente egoísta de la conducta humana. Se expresa en términos de placer y dolor y no, como la de Hobbes, en términos de propia conservación —mejora dudosa—, pero el cálculo del placer es exactamente tan egocéntrico como el cálculo de la seguridad. Se impone la mejor lógica de Hobbes a pesar de los mejores sentimientos de Locke. Mediante una cooperación extraña y no premeditada, los dos autores ligaron a la teoría social la presunción de que el egoísmo del individuo es claro y vigoroso, en tanto que un interés social o público es débil y sin importancia. Acaso fuera más insidiosa la influencia de Locke, precisamente porque éste tenía menos conciencia de sus principios. Dejó en pie la vieja teoría del derecho natural con todas sus resonancias emocionales y sus coacciones casi religiosas, pero cambió completamente, sin saberlo, el significado que el término tenía en escritores como Hooker. En vez de un derecho que ordena el bien común de la sociedad, Locke establece un cuerpo de derechos individuales innatos, inviolables, que limitan la competencia de la comunidad y son obstáculos que impiden la interferencia en la libertad y propiedad de las personas privadas. Como los liberales posteriores, da por supuesto que las dos cosas —la conservación del bien común y la protección de los derechos privados— desembocan en lo mismo. En el estado de cosas entonces existente en la política y la industria, ello era hasta cierto punto exacto, pero no tenía ninguna base lógica, salvo el vago supuesto de que en la armonía de la naturaleza "algo bueno tiene que ser la meta final de lo malo". Esta confianza sentimental en la naturaleza, totalmente falta de apoyo en todo lo que la ciencia o la filosofía modernas sabían de ella, circula por toda la historia de la teoría política y económica del siglo XVIII.

Es extraordinariamente difícil comprender exactamente qué es lo que creía Locke que justificaba filosóficamente su teoría de los derechos naturales o, en otras palabras, cómo trataba de unir su teoría política con su posición filosófica general. Que todos los individuos estén dotados por su creador de derecho a la vida, a la libertad y a la propiedad, dejando fuera de toda referencia sus asociaciones sociales y políticas, es una proposición de la que ciertamente no es posible dar ninguna prueba empírica. No parece haber ningún modo de demostrarla; como dijo Thomas Jefferson, tiene que sostenerse como evidente por sí misma, como un axioma del que pueden deducirse teoremas sociales y morales, pero que en sí es más evidente que cualquier otro principio ético. Es probable que fuera esto lo que creía Locke. La tendencia existente en la ciencia moral y jurídica a considerar la ley natural como análoga a los axiomas de la geometría estaba muy arraigada en el pensamiento del siglo XVII a partir de Grocio. Pero aunque se admita que algunos valores morales son evidentes por sí mismos, está muy lejos de ser obvio que tengan que adoptar la forma de derechos individuales innatos. Probablemente Locke no se enfrentó nunca en realidad a este problema, ya que no parece haber percibido lo grande que era la diferencia entre su teoría de los derechos naturales y las versiones más antiguas de la misma.

Sin embargo, aun dejando aparte este último problema, sigue siendo difícil ver cómo podía respaldar la posición filosófica de Locke su creencia de que, en ética o en cualquier otra disciplina, una proposición al parecer evidente por sí misma sea por esa razón verdadera. El primer libro del *Essay concerning Human Understanding* * está dedicado a demostrar que ninguna idea es innata, es decir, que no constituye una parte tan fundamental de la mente que la creencia en ella esté justificada sin necesidad de prueba alguna. Para todo propósito práctico, esto equivale a decir que el hecho de ser evidente por sí misma no hace que una proposición tenga que ser verdadera, ya que incluso una proposición falsa puede aparecer como obvia, debido a la costumbre o el hábito. Es indudable que, al atacar las ideas innatas, Locke trataba de crear un disolvente para todas las formas de prejuicio, tanto en la moral y en la religión como en la ciencia. Consideraba que su creencia en que las ideas proceden de los sentidos proporcionaba una clase de conocimientos totalmente distinta de la prueba espuria aportada por el supuesto carácter innato de las ideas.

Locke, de acuerdo con su teoría empírica del origen de las ideas, abandonó la creencia de que toda ciencia empírica —dependiente del informe de los sentidos sobre las existencias físicas— podía ser una verdad demostrable. Sin embargo, retuvo la creencia común de que toda ciencia plenamente fidedigna puede ser demostrable. Supuso que la razón era capaz de percibir necesariamente "acuerdos y desacuerdos" entre algunas ideas y que esto era suficiente para apoyar unas cuantas ciencias demostrables tales como las matemáticas, y que la ética era una de éstas. Por consiguiente, creía que su teoría política se apoyaba en las verdades evidentes por sí mismas de una ciencia demostrable de la ética. Así, su filosofía como un todo presenta la anomalía de una teoría del pensamiento empírica por lo general, junto con una teoría de las ciencias y un procedimiento de la ciencia política racionalista. En su filosofía social esto produjo el curioso resultado de una teoría marcadamente tolerante y crítica al defender la libertad religiosa, que podía ser altamente dogmática al defender los derechos de la propiedad.

El peso de la influencia de Locke en la filosofía se inclinó hacia el empi-

* Hay traducción española: *Ensayo sobre el entendimiento humano*, por Edmundo O'Gorman, México, Fondo de Cultura Económica, 1956.

rismo, esto es, hacia una psicología en la que el conocimiento y la conducta humanos se explican por los sentidos y en la cual las normas de conducta pretenden la validez de las generalizaciones basadas en la experiencia. Era manifiesto que los derechos naturales —pretensiones inviolables de libertad de acción inherentes a los seres humanos cualesquiera que fuesen sus relaciones sociales o sin relaciones sociales— no podían comprobarse de este modo ni podían pasar como axiomas indiscutidos después de su refutación de la doctrina de las ideas innatas. Así, aconteció que sus sucesores ingleses de la primera mitad del siglo XVIII desarrollaron en seguida (siguiendo sugestiones del *Essay concerning Human Understanding*) una teoría de la conducta expuesta en términos de placer y dolor, el primero de los cuales operaba como fuerza de atracción y el segundo de repulsión, y una teoría del valor en la que se establecía como fin socialmente valioso de conducta la mayor suma neta de placeres, una vez deducidos los dolores como cantidades negativas. La teoría, que fue en un principio una psicología principalmente académica, aliada a una ética teológica, pasó, a través de un medio francés, a Bentham y el radicalismo filosófico. Como demostró Hume, lógicamente eliminaba por entero los derechos naturales y las ficciones acerca del estado de naturaleza y el contrato de la doctrina de Locke. Sin embargo, seguía siendo egoísta, tanto en su explicación psicológica de la conducta como en su teoría del valor —ético, político y económico— y no hacía sino suponer la coincidencia de la libertad individual con el mayor bien público. El individualismo de toda la teoría social comprendida entre Locke y John Stuart Mill se basaba menos en la lógica que en su conformidad con los intereses de la clase que principalmente la produjo.

EL CONTRATO

Después de describir el estado de naturaleza como una situación de paz y ayuda mutua y de definir los derechos naturales, por analogía con la propiedad, como anteriores incluso a la sociedad, pasa Locke a hacer derivar a la sociedad civil del consentimiento de sus miembros. Esta parte de su teoría sufre inevitablemente los efectos de la contradicción esencial entre lo que tomó de Hooker y lo que adoptó de Hobbes. Había definido el poder civil como "el derecho de hacer leyes, con penas... para la regulación y conservación de la propiedad, y de emplear la fuerza del común en la ejecución de tales leyes... todo ello sólo por el bien público".[8] Tal poder sólo puede surgir por el consentimiento, y aunque éste puede darse de modo tácito, tiene que ser el consentimiento de cada uno de los individuos de por sí. En efecto el poder civil no puede tener derecho a existir, salvo en la medida en que deriva del derecho individual de cada hombre a protegerse a sí mismo y a proteger su propiedad. Los poderes legislativo y ejecutivo utilizados por el gobierno para proteger la propiedad no son sino el poder natural de cada hombre puesto "en manos de la comunidad", o "entregado al pueblo", y se justifica sólo porque es un modo mejor de proteger los derechos naturales que la acción directa a que todo hombre tiene naturalmente derecho. Éste es el "pacto original" por el que los hombres "se unen en una sociedad"; es un mero acuerdo de "unirse en una sociedad política, que es el pacto que existe, o se supone, entre los individuos que ingresan en una república o la constituyen".[9]

La dificultad que presenta esta teoría consiste en que Locke no dice con

[8] *Ibid.*, sec. 3, p. 2.
[9] *Ibid.*, sec. 99, p. 63.

claridad en ningún sitio qué es lo que surge precisamente por el "pacto original". ¿Es la propia sociedad o sólo el gobierno? Locke afirma categóricamente en un pasaje posterior del *Segundo Tratado* que las dos cosas son diferentes; afirma en él que una revolución política que disuelve un gobierno no disuelve, por regla general, la comunidad regida por ese gobierno. Además el individuo confía su derecho natural a la comunidad o el pueblo, que es de presumir tiene que ser alguna especie de ente si puede recibir tal concesión de poder. Por otra parte, con arreglo a la teoría de Locke, hasta que los individuos abandonan el derecho, éste reside necesariamente en ellos. Sin embargo, Locke consideraba esta entrega del derecho individual como condicional, tanto frente a la sociedad como frente al gobierno, ya que el poder individual sólo se abandona "con la única intención en cada uno de las mejoras de su preservación particular y de su libertad y bienes" y la sociedad está obligada "específicamente a asegurar la propiedad de cada cual".[10] Para aclarar este problema, aquellos escritores continentales que, como Altusio y Pufendorf, habían elaborado con mayor cuidado la teoría del pacto, habían postulado dos contratos, uno entre los individuos que daba origen a una comunidad y otro entre la comunidad y su gobierno. Locke da por supuesta tácitamente, hasta cierto punto, esa posición, aunque no la expone con claridad en ninguna parte. Es cierto que el doble contrato no explica nada, ya que el punto verdaderamente dudoso es la conveniencia de utilizar el mismo concepto en los dos casos, pero al menos da claridad formal a la teoría. Locke no estimaba en mucho la claridad formal y por ello se limitó a unir los dos puntos de vista. La vieja teoría que tomó de Hooker daba por supuesta una comunidad capaz de hacer a sus magistrados moralmente responsables; siguió esta doctrina principalmente en su defensa de la Revolución como esfuerzo justificable encaminado a hacer que el gobierno inglés sirviese a las necesidades de la sociedad inglesa. La teoría más moderna, clarísimamente expuesta por Hobbes, suponía sólo los individuos y sus intereses privados, y Locke la sigue también en la medida en que hace que el gobierno y la sociedad sean instrumentos para proteger la vida, la libertad y la propiedad.

Los dos aspectos de la teoría de Locke están unidos —hay que admitir que de modo muy precario— por la hipótesis de que un acto de la comunidad está constituido por el acuerdo de una mayoría de sus miembros. El consentimiento mediante el cual toda persona acuerda con las demás constituir un cuerpo político le obliga a someterse a la mayoría; como había sostenido Pufendorf, la ficción de un contrato social tiene que completarse con la ficción ulterior del consentimiento unánime. Y el acuerdo de una mayoría es idéntico al acto de toda la sociedad.

> Siendo lo que mueve a cualquier comunidad el consentimiento de los individuos que la componen, y visto que un solo cuerpo sólo una dirección puede tomar, precisa que el cuerpo se mueva hacia donde lo conduce la mayor fuerza, que es el consentimiento de la mayoría.[11]

Sin embargo, este modo de resolver la dificultad está expuesto a objeciones desde ambos lados. Si los derechos de un individuo son en realidad inviolables, no es mejor para él verse privado de ellos por una mayoría que por un solo tirano; al parecer a Locke no se le ocurrió que una mayoría pudiera ser tiránica. Y tampoco

10 *Ibid.*, sec. 131, p. 82.
11 *Ibid.*, sec. 96, p. 61.

hay ninguna razón suficiente para que un individualista abandone su juicio privado por el mero hecho de que sean numerosos quienes no están de acuerdo con él. Por otra parte, si el "pueblo" o la "comunidad" tiene realmente una cualidad unitaria propia, no hay ninguna razón *a priori* que imponga la necesidad de que su decisión tenga que ser tomada siempre por una mayoría numérica. Las antiguas teorías de la soberanía popular, tales como la de Marsilio, habían supuesto por lo general, que la "parte predominante" de una comunidad podía pesarse tanto por la calidad como por la cantidad. En general no puede decirse que el principio del gobierno de la mayoría tenga una validez tan evidente como la que le atribuyó Locke.

SOCIEDAD Y GOBIERNO

En conjunto, Locke consideraba el establecimiento de un gobierno como hecho mucho menos importante que el pacto original que constituye una sociedad civil. Una vez que una mayoría ha acordado constituir un gobierno, "todo el poder de la comunidad está naturalmente en él". La forma de gobierno depende del uso que la mayoría o, dicho de otro modo, la comunidad haga de su poder. Puede conservarlo o delegarlo a un cuerpo legislativo de una u otra forma. Siguiendo la experiencia de la Revolución inglesa, Locke daba por supuesto que el poder legislativo es supremo en el gobierno, aunque admitía la posibilidad de que el ejecutivo participase en la creación de las leyes. Pero ambos poderes son limitados. El poder legislativo no puede nunca ser arbitrario, ya que ni siquiera el pueblo que lo establece tiene tal poder; no puede gobernar mediante decretos impremeditados, ya que los hombres se unen para tener un derecho y unos jueces conocidos; no puede tomar la propiedad de los individuos sin el consentimiento de éstos, cosa que Locke interpreta como equivalente al voto de la mayoría; y no puede delegar su poder legislativo, ya que éste se encuentra de modo inalterable en las manos en que lo ha colocado la comunidad. En general, su poder es fiduciario, ya que el pueblo tiene el supremo poder de modificar el legislativo cuando actúa de modo contrario a la confianza en él depositada. El ejecutivo está limitado además por una dependencia general del legislativo y porque su prerrogativa está restringida por el derecho. Para seguridad de la libertad es importante que el poder legislativo y el ejecutivo no se encuentren en las mismas manos. Todos y cada uno de los detalles de la exposición que hace Locke de las relaciones entre legislativos y ejecutivos reflejan algún aspecto de la controversia entre el rey y el parlamento.

Sin embargo, el poder del pueblo sobre el gobierno no es tan completo en Locke como llegó a serlo en teorías posteriores y más democráticas. Aunque considera el poder legislativo como fiduciario y como delegación de la mayoría que actúa en nombre de la comunidad, conservó la antigua opinión de que la concesión hecha por la comunidad priva al pueblo de poder mientras que el gobierno sea fiel a sus deberes. Como señaló más adelante Rousseau, su teoría es en este aspecto bastante arbitraria desde el punto de vista lógico, pues si el gobierno no es más que el mandatario del pueblo, es difícil entender por qué quien otorga el mandato haya de tener atadas las manos por la ejecución de ese mandato. El poder legislativo del pueblo está limitado, en efecto, a un solo acto (aunque Locke admite que es concebible una democracia), a saber, el establecimiento de un legislativo supremo. Aunque la comunidad reasuma su poder por buenas razones, no puede hacerlo "hasta que el gobierno esté disuelto". Un demócrata como Rousseau con-

sideraba naturalmente esto como una limitación arbitraria del poder perpetuo del pueblo de gobernarse en la forma que considere oportuno. Probablemente fueron varias las causas que contribuyeron a hacer que Locke adoptase esta opinión. Locke era hombre cauto y moderado y no estaba dispuesto de ningún modo a fomentar la licencia ni siquiera a pesar de que tenía que defender una revolución. Además, consideraba con razón el gobierno democrático, al menos en Inglaterra, como mera cuestión académica. Es probable que más importante que estas razones fuese la persistencia en su mente de la tradición que había tomado de Hooker y que había regido antes el pensamiento de Coke y de Sir Thomas Smith. El derecho de una comunidad a gobernarse a sí misma no había sido considerado incompatible con una especie de inviolabilidad de los derechos de su monarca y otros órganos de gobierno, que después de todo tenían un *status* o un interés creado en sus cargos. Este aspecto de la teoría de Locke persistió en el liberalismo *whig* del siglo XVIII, que consideraba al gobierno, en cuanto responsable del bienestar común, como un equilibrio entre los grandes intereses del reino, tales como la corona, la nobleza, la iglesia y el estado llano. Con Edmund Burke esta concepción se convirtió en punto de partida de la teoría del conservadurismo moderno. La Revolución inglesa no rompió violentamente con la tradición del gobierno inglés y paralelamente, Locke, su expositor filosófico, fue el más conservador de los revolucionarios. En la Francia del siglo XVIII las ideas de Locke tuvieron una historia enteramente distinta.

Sea cual sea la fecha en que escribió sus trabajos el propósito de Locke es defender el derecho moral a la revolución; de aquí que al final de su segundo tratado hablara del derecho a resistirse a la tiranía. Sus argumentos más efectivos se basaron en los principios de Hooker. En sustancia, equivale a esto: la sociedad inglesa y el gobierno inglés son dos cosas distintas. El segundo existe para procurar el bienestar de la primera, y un gobierno que pone en serio peligro los intereses sociales puede ser justamente cambiado. Esta argumentación encuentra apoyo en un examen bastante extenso del derecho que puede adquirirse mediante la conquista. Locke distingue aquí entre guerra justa e injusta. Un mero agresor no consigue adquirir ningún derecho, y ni siquiera un conquistador en una guerra justa puede establecer nunca un derecho que contravenga el de los conquistados a la libertad y propiedad. El argumento se dirige contra toda teoría de que los gobiernos pueden conseguir un poder justo mediante el uso afortunado de la fuerza. El principio de la argumentación de Locke es en esencia el mismo que desarrolló más adelante Rousseau, según el cual validez moral y fuerza son dos cosas distintas y la última no puede nunca dar origen a la primera. En consecuencia, un gobierno que tiene su origen en la fuerza puede justificarse, como se justifican todos los gobiernos, únicamente al reconocer y apoyar los derechos morales inherentes a las personas y comunidades. En otras palabras, el orden moral es permanente y se perpetúa a sí mismo y los gobiernos no son sino factores del orden moral. En este sentido la ley natural significaba para Locke sustancialmente lo que había significado para Cicerón y Séneca y para toda la Edad Media.

Un gobierno, en cuanto cosa distinta de una sociedad, puede disolverse bien sea por un cambio en la residencia del poder legislativo o por una violación de la confianza que el pueblo ha depositado en él. Locke estudia ambos casos, sacados los dos de la experiencia inglesa de los cincuenta años anteriores. Quería mostrar que el rey había sido el verdadero autor de la Revolución al intentar ampliar la prerrogativa y gobernar sin parlamento; esto era una dislocación del poder legislativo supremo de que el pueblo había investido a sus representantes. Locke recuerda también los desmanes del Parlamento Largo y en consecuencia no quiere dejar al

legislativo sin límites. Toda invasión de la vida, la libertad o la propiedad de los súbditos es *ipso facto* nula, y un poder legislativo que intenta llevar a la práctica tales desmanes pierde su fuerza. En este caso el poder revierte al pueblo, que tiene que establecer un nuevo poder legislativo mediante un nuevo acto de legislación constitucional. Como en todos los argumentos de este tipo, Locke creó una confusión considerable, y tal vez innecesaria, por el uso que hizo de la palabra "legítimo" *(lawful)*. Habla a cada momento de actos ilegítimos del ejecutivo o del legislativo en los que sabe perfectamente que no hay remedio jurídico y de resistencia legítima a la tiranía cuando quiere decir recurso a un remedio extrajurídico, pero moralmente defendible. Hablando en términos generales emplea la palabra "legítimo" como sinónimo de justo o recto sin hacer distinción entre lo moralmente justo y lo que legalmente puede dar lugar a una acción. Este uso deriva de la tradicional creencia en que la ley —natural, positiva y moral— es de una sola pieza y en que hay, por consiguiente, leyes "fundamentales" que no hace ni siquiera el poder legislativo supremo y contribuyó a perpetuar esa creencia. La realidad de tales normas desapareció en el derecho inglés con la Revolución misma que estaba defendiendo Locke, aunque persistió la creencia en las limitaciones morales a la acción del parlamento. Acaso esté más cercana a las ideas de Locke la práctica norteamericana de distinguir entre derecho constitucional y legislación ordinaria y entre legislación ordinaria y legislación extraordinaria aprobada por referéndum.

LA COMPLEJIDAD DE LA TEORÍA DE LOCKE

Es casi imposible presentar la filosofía política de Locke en una exposición simple y directa por las dificultades lógicas que pone de manifiesto cuando se la somete a análisis. Pese a la simplicidad que superficialmente parece poseer y que hizo de ella la más popular de las filosofías políticas, es en realidad complicada. Esto se debió a que Locke vio con gran claridad una multitud de problemas implícitos en la política del siglo XVII y trató conscientemente de combinarlos. Pero su teoría no tenía una estructura lógica suficientemente compleja para abarcar una materia tan complicada. Aunque las circunstancias hicieron de Locke el defensor de una revolución, no era en modo alguno radical, y por temperamento intelectual era el menos doctrinario de los filósofos. Acaso pueda explicarse en parte su personalidad por el hecho de que alcanzó la madurez en un momento en que se habían producido ya los resultados de la guerra civil, pero no se les reconocía aún. Heredó la mayor parte de sus principios y nunca los examinó muy a fondo. Pero era extraordinariamente sensible a las realidades y absolutamente honesto en el intento de enfrentarse con ellas. El periodo de mediados del siglo XVII había cambiado en enorme medida la política y el pensamiento ingleses, y, sin embargo, no había roto la continuidad con los días anteriores a las guerras civiles. La filosofía política de Locke era un esfuerzo encaminado a combinar el pasado con el presente y a encontrar un núcleo de acuerdo para los hombres razonables de todos los partidos, pero su autor no sintetizó todo lo que combinó. Y como combinó elementos diversos del pasado, en el siglo posterior a él surgieron de su filosofía teorías diversas.

Los defectos de estructura lógica que se encuentran en la teoría política de Locke fueron consecuencia de que nunca llegó a tomar una decisión respecto al problema de qué era exactamente lo fundamental y qué lo derivado. En realidad hay en su explicación de la sociedad civil no menos de cuatro posiciones y las tres últimas se representan como derivadas sucesivamente de la primera. Sin embargo,

Locke no dudó nunca, si ello le resultaba conveniente, en imputar a cada uno de los cuatro un cierto carácter absoluto. El individuo y sus derechos —y en especial, el de propiedad— aparecen como fundamento de todo el sistema. En conjunto hay que considerar esto como el aspecto más importante de su teoría política que hizo de ella primordialmente una defensa de la libertad individual contra la opresión política. En segundo término, los hombres son también miembros de una comunidad, y aunque Locke describió la sociedad como basada en el consentimiento tácito y entendía por ella en realidad una mayoría, hablaba constantemente de la comunidad como una unidad definida que era fideicomisaria de los derechos individuales. En tercer lugar, además de la sociedad se encuentra el gobierno, que es un fideicomisario de la comunidad, de modo análogo a como ésta es fideicomisaria del individuo. Por último, dentro del gobierno, el ejecutivo es menos importante y tiene menos autoridad que el legislativo. Sin embargo, Locke no consideraba ciertamente al monarca y a sus ministros como un mero comité del parlamento. En la defensa de la libertad y la propiedad, el poder legislativo controla al ejecutivo y la comunidad al gobierno. Sólo en el remoto caso de que se disuelva la sociedad —contingencia que Locke no consideró nunca seriamente— revierte la defensa de la libertad a la acción directa del individuo. La sociedad, el legislativo y aun el rey son considerados como dotados de una especie de derecho adquirido o autoridad permanente, que sólo puede perderse por causa justificada, aunque los únicos derechos que Locke declaraba absolutamente inviolables eran los derechos individuales de propiedad y libertad. Las posibilidades de que fuese aceptada la teoría de Locke aumentaron mucho al no intentar su autor mostrar con demasiada precisión la forma en que el poder real de las instituciones deriva de los derechos inalienables e iguales de los individuos.

La complejidad real del pensamiento político de Locke, oculta bajo la aparente simplicidad de su presentación, hace difícil estimar sus relaciones con teorías posteriores. Lo que fue percibido inmediatamente incluía sus consecuencias más evidentes, pero también las menos importantes. La enorme boga que gozó durante la primera parte del siglo XVIII se debió precisamente, según todas las probabilidades, a la engañosa simplicidad de su pensamiento, que siempre ha recomendado su filosofía al sentido común. El pensamiento liberal que sobrevivió al éxito de la Revolución continuó el espíritu de la filosofía de Locke sobre todo con respecto a la tolerancia religiosa, que tenía verdadera vitalidad en la Inglaterra del siglo XVIII a pesar de la descalificación política de católicos y no conformistas por la continuación de la vigencia de la ley de pruebas. La supremacía del parlamento había dejado de ser un problema polémico y las diferencias de partido en relación con el poder de la corona tenían poca importancia. Pese a la veneración de labios afuera prestada a Locke por los *whigs* del siglo XVIII, éstos representaban en realidad elementos enteramente secundarios de su *Tratado*: que los poderes del gobierno permanecen de modo inviolable en los órganos en los que fueron colocados, a menos que uno de ellos trate de invadir la esfera de acción del otro, y que el gobierno es en el fondo un equilibrio entre los intereses creados del reino: corona, aristocracia terrateniente y corporaciones.[12] En esto no queda casi nada de la teoría de los derechos individuales sostenida por Locke, pero sí, en cambio, mucho de lo que Ireton, en su discusión con los niveladores, había denominado "intereses fijos permanentes" del reino. Esto hizo posible que hasta el fin del siglo perdurase el mito de la separación de poderes. Como dijo Blackstone,

12 Véase la exposición de los principios sostenidos por los *whigs* en el *Appeal from the New to the Old Whigs*, de Burke.

Todas las ramas de nuestra constitución civil apoyan y regulan a las demás y son apoyadas y reguladas por ellas: en efecto, como las dos Cámaras se inclinan naturalmente hacia dos direcciones de interés opuesto y la prerrogativa hacia una tercera diferente de las dos, se impiden mutuamente sobrepasar sus límites propios; en tanto que se impide la separación del todo, al que se mantiene artificialmente unido por la naturaleza mixta de la corona, que es parte del legislativo y único magistrado ejecutivo.[13]

El monopolio del poder ejercido por las clases terratenientes era contrario no sólo a la teoría de los derechos individuales sostenida por Locke, sino también a su teoría de la importancia de la propiedad en general.

Por consiguiente, la máxima importancia de la filosofía de Locke se encuentra más allá de la organización contemporánea de Inglaterra, en el pensamiento político de Norteamérica y de Francia que culminó en las grandes revoluciones de fines del siglo XVIII. Aquí alcanzó la plenitud de sus efectos la defensa del derecho de resistencia hecha por Locke en nombre de los derechos inalienables de libertad personal, consentimiento y libre adquisición y disfrute de la propiedad. Como los gérmenes de estas concepciones eran mucho más antiguos que Locke y habían sido un derecho innato de todos los pueblos europeos desde el siglo XVI, es imposible atribuir su existencia en Norteamérica y Francia al solo influjo de Locke, pero todos los que prestaron alguna atención a la filosofía política conocían su pensamiento. Su sinceridad, su profunda convicción moral, su auténtica creencia en la libertad, en los derechos humanos y en la dignidad de la naturaleza humana, unidas a su moderación y buen sentido, hicieron de él el portavoz ideal de la revolución de la clase media. Como fuerza en la propagación de los ideales de reforma liberal, pero no violenta, Locke supera probablemente a todos los demás pensadores. Aun sus ideas más discutibles, tales como la separación de poderes y la seguridad de que las decisiones de la mayoría sean sensatas, perduraron como parte del credo democrático.

En el curso del siglo XVIII, el sistema de derecho natural, que había aportado las bases de la filosofía política de Locke, fue perdiendo gradualmente la posición dominante que había ocupado en el pensamiento científico de la centuria anterior. Ello se debió en parte a un progreso general del método empírico, tanto en las ciencias naturales como en los estudios sociales, pero también en grado no pequeño al desarrollo de aquellas partes de la filosofía de Locke que subrayaban la importancia de una historia natural del entendimiento humano. Extendió en gran medida la explicación psicológica de la conducta, haciéndola depender de la búsqueda del placer y la evitación del dolor como únicos motivos. Reemplazó el patrón racional del bien intrínseco, buscado por la teoría del derecho natural, por una teoría utilitarista del valor moral, político y económico. A mediados de siglo, Hume demostró que este desarrollo, llevado lógicamente a sus últimas consecuencias, permitía prescindir por entero de la teoría del derecho natural. Así quedó destruida por completo la estructura interna de la filosofía política de Locke. Sin embargo, la mayor parte de sus propósitos prácticos y buena parte de su espíritu íntimo pasaron al utilitarismo. Aunque éste constituye una defensa menos explícita de la Revolución, continuó el espíritu lockiano de reforma cauta pero radical. Su programa continuó la misma idealización de los derechos individuales, la misma creencia en el liberalismo como panacea de los males políticos, la misma inclinación a los derechos de la propiedad y la misma convicción de que los intereses públicos deben concebirse en términos del bienestar privado.

13 *Commentaries*, lib. I, cap. II, sec. 2.

BIBLIOGRAFÍA ESCOGIDA

M. W. Cranston, *John Locke, A Biography*. Londres, 1957.
H. C. Foxcroft, *Life and Letters of Sir George Savile, Bart., First Marquis of Halifax*, 2 vols. Londres, 1898.
H. C. Foxcroft, *A Character of the Trimmer: Being a Short Life of the First Marquis of Halifax*. Cambridge, 1946.
J. W. Gough, *John Locke's Political Philosophy*. Oxford, 1950.
J. W. Gough, *The Social Contract*, segunda edición. Oxford, 1957, cap. IX.
H. M. Gwatkin, "Religious Toleration in England", en *Cambridge Modern History*, volumen V (1908), cap. XI.
F. J. C. Hearnshaw (ed.), *The Social and Political Ideas of Some English Thinkers of the Augustan Age, A. D. 1650-1750*. Londres, 1928, caps. III-IV.
Willmoore Kendall, *John Locke and the Doctrine of Majority-rule*. Urbana, Ill., 1941.
Sterling P. Lamprecht, *The Moral and Political Philosophy of John Locke*. Nueva York, 1918.
Paschal Larkin, *Property in the Eighteenth Century, with Special Reference to England and Locke*. Londres, 1930.
Harold J. Laski, *Political Thought in England from Locke to Bentham*. Londres, 1920.
Peter Laslett, "The English Revolution and Locke's *Two Treatises of Government*", en *Cambridge Historical Journal*, vol. XII (1956), pp. 40-55.
W. von Leyden (ed.), *John Locke: Essays on the Law of Nature*. Oxford, 1954.
John D. O'Connor, *John Locke, A Critical Introduction*. Baltimore, 1952.
Sir Frederick Pollock, "Locke's Theory of the State", en *Essays in the Law*. Londres, 1922, cap. III.
Arthur Lionel Smith, "English Political Philosophy in the Seventeenth and Eighteenth Centuries", en *Cambridge Modern History*, vol. VI (1909), cap. XXIII.
C. E. Vaughan, *Studies in the History of Political Philosophy before and after Roussseau*, 2 vols. Manchester, 1925, vol. I, cap. IV.
John W. Yolton, *John Locke and the Way of Ideas*. Londres, 1956.
John W. Yolton, "Locke on the Law of Nature", en *Philosophical Review*, vol. LXVII (1959), pp. 477-498.

XXVII. FRANCIA: LA DECADENCIA DEL DERECHO NATURAL

La Revolución de 1688 y la publicación de las obras de Locke cerraron el asombroso medio siglo de filosofía política creadora que acompañó a las guerras civiles de Inglaterra. Como acontece con frecuencia, este periodo fue seguido por otro de quietud o aun de estancamiento. La necesidad del momento era la consolidación de las ganancias conseguidas con el nuevo gobierno; hasta mediados del siglo XVIII, parecía una amenaza real una restauración de la dinastía Estuardo, que produjese una monarquía hereditaria católica bajo la influencia de Francia. El tono del pensamiento inglés se hizo conservador y aun complaciente, y ello no sin razón, porque aunque el gobierno inglés era en sí oligárquico y corrompido, en comparación con el resto de Europa era liberal. Por lo menos ofrecía a todos un grado muy amplio de la libertad civil y ofrecía libertad política a las únicas clases que tenían conciencia política. El desarrollo de un sistema de partidos y de la responsabilidad ministerial, fue resultado de experimentos y ajustes más que de una teoría consciente. Hasta David Hume a mediados de siglo y Edmund Burke a fines del mismo, los pensadores británicos no añadieron nada importante a la filosofía social y los últimos años del pensamiento de Burke estuvieron dominados por los acontecimientos políticos de Francia.

EL RENACIMIENTO DE LA FILOSOFÍA POLITICA EN FRANCIA

En consecuencia, en el siglo XVIII, la teoría política tuvo su centro en Francia. Este hecho constituía por sí sólo una revolución, ya que aunque la filosofía francesa había encabezado en la época de Descartes la emancipación científica de Europa —del mismo modo que la literatura francesa había encabezado el movimiento artístico— no había tenido nada que decir en materias políticas y sociales. Su dominación se ejerció principalmente en matemáticas, metafísica y teología. Era muy poco lo que podía decir la filosofía social a una época de autocracia personal o burocrática tal como la iniciada en Francia bajo Enrique IV, desarrollada en la época de Richelieu y Mazarino y que culminó en la monarquía de Luis XIV. Es cierto que las guerras civiles inglesas no pasaron inadvertidas en la época de la Fronda,[1] pero la atención de que fueron objeto sirvió únicamente para mostrar que las ideas políticas son impotentes a menos que respondan a las situaciones políticas. La única respuesta concorde con la autocracia de Luis XIV era la de Bossuet: "El trono regio no es el trono de un hombre, sino el del mismo Dios."[2] En la forma era la vieja teoría del derecho divino de los reyes; en sustancia —en la medida en que tenía alguna sustancia filosófica— se basaba en el argumento de Hobbes de que no puede haber situación intermedia entre el absolutismo y la anarquía. Sin embargo, los últimos treinta años del largo reinado de Luis XIV, desde alrededor de 1685 hasta su muerte en 1715, fueron años de creciente decadencia. Luis XIV, tras un periodo de gloria militar que hipnotizó a Francia, cometió el pecado mortal de fracasar. Su ambición reunió a toda Europa en su contra; sus grandiosos planes de conquista acabaron en humillación; el coste de sus campañas llevó al país al borde de la bancarrota; unos impuestos opresores y desiguales extendieron por todas partes la miseria. Su mano pesó con igual dureza sobre la

1 El único escritor de alguna importancia fue Claude Joly; véase J. B. Brissaud, *Un libéral au xviie siècle: Claude Joly (1607-1700)*. París, 1898.

2 *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte* (escrita hacia 1670; primera edición, 1709), III, ii. 1. [Hay varias ediciones españolas.]

iglesia que sobre el estado, y sin embargo, mediante una política ultramontana jesuítica, se enajenó la simpatía de los católicos galicanos. La persecución de los protestantes, que culminó en la revocación del Edicto de Nantes, no sólo horrorizó a todos los hombres de espíritu humano, sino que contribuyó de modo importante al empobrecimiento del país.

La decadencia del gobierno absoluto hizo que la filosofía francesa volviese una vez más los ojos en dirección de la teoría política y social. El interés por la política comenzó con titubeos en los últimos años del siglo XVII y se desarrolló luego con gran rapidez. En la primera mitad del siglo XVIII hubo una asombrosa cantidad de libros acerca de todos los aspectos del tema —libros históricos sobre las antiguas instituciones de Francia, obras descriptivas de los gobiernos europeos y en especial del inglés, libros de viajes que describían la moral e instituciones de los pueblos americanos y asiáticos, por lo general con una referencia indirecta a Francia, planes de reforma de los impuestos y de mejora de la agricultura o el comercio y teorías filosóficas acerca de los fines y justificación del gobierno—. Entre 1750 y la Revolución, la discusión de tales temas llegó a ser obsesiva. Todas las ramas de la literatura —la poesía, el drama y la novela— se convirtieron en vehículo de la discusión social. Toda la filosofía, más aún, toda la vida del saber, se inclinó en ese sentido y hasta los libros de ciencia comprendían a veces los rudimentos de una filosofía social. Un poeta como Voltaire o un novelista como Rousseau, un hombre de ciencia como Diderot o D'Alembert, un funcionario público como Turgot y un metafísico como Holbach escribían acerca de teoría política con la misma naturalidad con que un sociólogo como Montesquieu escribía sátiras.

Resulta difícil introducir un poco de orden en este remolino de ideas, repetidas inacabablemente con diversas aplicaciones sin reducir las filosofías a fórmulas que oscurecen su sentido y dificultan doblemente la tarea de valorar el nuevo significado que se estaba dando continuamente a las viejas fórmulas. Considerada como mera teoría abstracta, esta filosofía francesa tenía poco de nuevo. En su mayor parte la discusión popularizó más que creó, y por lo que hace a originalidad, la filosofía del siglo XVIII no puede compararse con la del XVII. Sin embargo, una idea vieja en un marco nuevo no es exactamente la misma idea. En el transcurso del siglo teorías que habían sido razonablemente claras y distintas tendieron a emborronarse y a adoptar la calidad ecléctica característica del pensamiento popular. Se afirmó y reafirmó una y otra vez que los derechos naturales eran evidentes por sí mismos, y sin embargo el racionalismo esencial a un sistema de principios evidentes por sí mismos resultaba cada vez más alejado del creciente empirismo de los estudios sociales. Un utilitarismo ético y político, de consecuencias implícitas esencialmente empíricas, se entrecruzaba una y otra vez con la teoría de los derechos naturales, pese a la incompatibilidad lógica de ambas posiciones. En el desarrollo de un romanticismo filosófico, igualmente hostil al empirismo y al racionalismo, había una incompatibilidad más seria, a pesar de que se seguía expresando en la vieja terminología. Esta nueva tendencia fue el factor más original que apareció en la filosofía del siglo XVIII, pero su fuerza destructora no se manifestó de modo pleno hasta después de la Revolución.

Es probable que no se pueda hacer una ordenación verdaderamente satisfactoria de este material tan complejo, pero en conjunto parece claro que la figura que se yergue como señera en el siglo XVIII francés es Jean-Jacques Rousseau. Él mismo lo sintió así y sufrió por ello; sus amigos lo percibieron y por ello le detestaron; todos los críticos agudos han tratado de tomarlo en cuenta. Lytton Strachey ha dicho de él: "Poseía una cualidad que le separaba de todos sus con-

temporáneos, que ponía un inmenso golfo entre Rousseau y ellos: era moderno". La palabra "moderno" no significa nada, pero sugiere un hecho importante. Por mucho que usase las consignas corrientes, la filosofía política de Rousseau era distinta —tanto por lo que hace a su cualidad como en lo relativo a sus efectos— de todos los demás escritos del siglo XVIII; tiene una relación distinta que el resto del pensamiento setecentista con la Revolución y con el periodo que siguió a ésta. Por ello, parece más conveniente reservar a Rousseau un capítulo aparte y dar en él una explicación más amplia de su vaga pero importante filosofía política. El presente capítulo tratará de resumir el pensamiento francés más típico de la época anterior a la Revolución. Esa filosofía deriva de modo principal de la filosofía de Locke, pero desarrolló importantes diferencias que hay que notar especialmente.

LA RECEPCIÓN DE LOCKE

La crítica del gobierno de Luis XIV que se inicia a fines del siglo XVII no fue en un principio producto de ninguna filosofía política, sino mera reacción de hombres conscientes a los efectos lamentables del mal gobierno. Procede de las observaciones de un ingeniero como Vauban sobre los efectos de la desigualdad impositiva sobre la agricultura o de un magistrado como Boisguillebert sobre el efecto ruinoso de las restricciones opresoras sobre el comercio,[3] y postula sólo una forma más ilustrada de autocracia. La crítica de la autocracia misma se produjo en primera instancia en nombre de las antiguas instituciones de Francia que la corona había aplastado. Esta idea la desarrolló Fénelon, especulativamente, en la novela *Telémaco* y en forma más positiva en sus escritos ocasionales.[4] Se buscaron como correctivos al absolutismo la independencia de los gobiernos locales y las asambleas provinciales, la restauración de los estados generales, la resurrección del poder e influencia de la nobleza y la independencia de los *parlements*, medidas todas ellas que se defendieron como vuelta a la antigua constitución del país.[5] Tal sueño persistió especialmente entre los nobles, aun hasta la Revolución; pueden verse rastros de él en el *Espíritu de las leyes*. Pero se trataba de un sueño. De tiempo en tiempo, el *parlement* de París se resistía a registrar un edicto, ganando el favor popular con esa resistencia, forma de obstrucción que recuerda las controversias entre Coke y Jacobo I. Sin embargo, estas últimas disputas sólo fueron eficaces en cuanto preliminares de la lucha entre Carlos I y el parlamento, y en Francia no había parlamento que pudiera recoger el guante de la controversia. Los *parlements* no representaban en realidad nada, y la supresión de sus privilegios, hecha en 1770, fue en realidad una reforma. El absolutismo no había dejado en Francia una constitución tradicional que un partido reformador pudiera tratar de restaurar.

La crítica de la monarquía absoluta necesitaba con urgencia de una filosofía —la necesitaba doblemente por haberse arrancado de modo tan absoluto las raíces de una tradición constitucional— y la filosofía de la Revolución inglesa estaba al alcance de la mano. En el siglo XVII, la filosofía y la ciencia francesas habían sido relativamente autónomas; en el XVIII, al convertirse el cartesianismo en una especie de escolasticismo, fue deliberadamente suplantado por la filosofía de Locke y la ciencia de Newton. En el pensamiento político tal resultado era una con-

3 Vauban, *Projet d'une dixme royale*, 1707; Boisguillebert, *Le détail de la France*, 1695.

4 Véase su carta a Luis XIV (1694), *Oeuvres* (París, 1870), vol. III, p. 425. [De *Las Aventuras de Telémaco* hay varias ediciones españolas.]

5 Boulainvilliers, *Historie de l'ancien gouvernement de la France*, 1727.

clusión que podía preverse de antemano desde que la revocación del Edicto de Nantes hizo de la tolerancia religiosa parte principal de cualquier filosofía reformista. Con la residencia de Voltaire en Inglaterra entre 1726 y 1729 y de Montesquieu diez años más tarde, la filosofía de Locke se convirtió en fundamento de la Ilustración francesa y la admiración por el gobierno inglés en nota fundamental del liberalismo francés. En adelante las "ideas nuevas" pasaron a ser la norma directora de la especulación filosófica y psicológica y los principios de los *Dos tratados sobre el gobierno civil* (con el complemento de otras obras inglesas) pasaron a ser axiomas de la crítica política y social. Esos principios eran muy sencillos y generales. Se suponía que la ley de la naturaleza, o de la razón, proporcionaba una regla de vida adecuada, sin necesidad de añadir ninguna verdad revelada o sobrenatural, y se creía que estaba impresa de modo esencialmente igual en los espíritus de todos los hombres. Como resultado de la obra de Hobbes y Locke, el contenido del derecho natural se había convertido sustancialmente en egoísmo ilustrado, pero dada la armonía inherente a la naturaleza se suponía que un egoísmo verdaderamente ilustrado conducía al bien de todos. De acuerdo con estos principios éticos generales, se consideraba que los gobiernos sólo existían para fomentar la libertad, la seguridad, el goce de la propiedad y otros bienes individuales. De ahí que la reforma política tuviera que aspirar a asegurar un gobierno responsable, a hacerlo representativo, a limitar los abusos y la tiranía, a abolir los monopolios y los privilegios —en resumen, a crear una sociedad en la cual las claves del poder y la riqueza fueran la energía y la capacidad individuales. En lo referente a la validez de esos principios generales no había ninguna diferencia sustancial entre los escritores franceses ni entre éstos y Locke, pero en Francia un medio distinto dio a tales abstracciones un tinte por entero diferente del que tenían en Inglaterra.

EL CAMBIO DEL MEDIO AMBIENTE

Ya se ha hecho referencia a que la autocracia había realizado su obra tan a fondo que en Francia no podía realizarse ninguna reforma efectiva a base de la idea de resucitar la constitución tradicional. El antiguo ideal de una norma fundamental que la Francia del siglo XVI había compartido con toda Europa y que tenía aún la suficiente vitalidad para encontrarse casi en pie de igualdad con la soberanía en la filosofía de Bodino, había perdido todo significado concreto en la monarquía de Luis XIV. Cuando un nivelador denominaba en Inglaterra "derecho innato" al derecho de un hombre o al derecho de un inglés, había poco más que una mera diferencia de terminología; en cualquier caso significaba algo concreto en la tradición del *common law*. Los derechos de los franceses —a menos que se entendiera por tal rúbrica los privilegios de la nobleza— habrían sido una expresión prácticamente sin sentido. En consecuencia, los derechos del hombre —y no había otra cosa a la que pudiera apelar un liberal francés— fueron necesariamente más abstractos, estaban más alejados del uso y de la aplicación concreta, más abiertos a la interpretación especulativa. Al importar a Locke, los franceses tenían que omitir la cualidad más característica —o en todo caso la más inglesa— del racionalismo político de Locke. No podían importar a Hooker ni la transición gradual de ideas e instituciones que permitió a Locke unir su filosofía a una tradición que no presenta solución de continuidad con Santo Tomás y la Edad Media, ni podían ligar la nueva filosofía a ningún pensador francés del siglo XV. Tenía por fuerza que perderse la calidad histórica y por ende relativamente conservadora de la Revolución inglesa, tanto en la realidad práctica como en el terreno

de las ideas. El efecto que esto produjo sobre la filosofía francesa fue profundo. Se colocó a la razón, como no había estado nunca en Locke, en franca oposición a la costumbre y la realidad. Es probable que ningún político inglés hubiera podido decir nunca, como uno de los oradores de la Convención:

> Al ocuparme de materias de tanto peso he buscado la verdad en el orden natural de las cosas y no en cualquier otro lugar. He querido, por así decirlo, conservar la virginidad de mi pensamiento.[6]

El carácter apriorista, dogmático y, en consecuencia, radical del pensamiento político francés, en contraste con su modelo inglés, se vio realzado también por las circunstancias en que se produjo. Aunque es una doctrina de libertad, fue elaborada bajo un despotismo, y en su mayor parte por hombres que no tenían experiencia de gobierno ni posibilidad práctica de adquirirla. Fuera de las filas de la administración pública no había en Francia quien tuviese esa experiencia y, si exceptuamos a Turgot, los burócratas escribieron poco sobre filosofía política. La autocracia había hecho del gobierno un misterio que se desarrollaba en secreto, y no divulgaba nunca, aunque la tuviera, la información, financiera o de otra clase, que pudiera permitir que se formase un juicio inteligente sobre la política. No podía pensarse en la crítica o la discusión, en asambleas públicas o en la prensa. El gobierno local, que ha sido siempre en Inglaterra la escuela de la política, había quedado completamente sometido al control central, con los acompañamientos usuales en situaciones semejantes de retraso, fricción y papeleo. Tampoco había en Francia un cuerpo de ideas comunes, de aplicación práctica comprobada, como el *common law* inglés. Antes del código de Napoleón, Francia tenía unos trescientos sesenta sistemas locales de derecho privado, que la unificación meramente administrativa de la monarquía había dejado subsistentes. La filosofía política francesa del siglo XVIII fue por necesidad, en grado mucho mayor que la inglesa, una filosofía literaria, en el sentido de filosofía libresca, aunque no académica, escrita para los *salons* y la burguesía educada, único público al que podía dirigirse un autor. Abunda en fórmulas y generalizaciones tajantes, busca los efectos brillantes y se mueve casi toda ella en una atmósfera de ideas vagas, pero familiares. Con frecuencia es una propaganda eficaz, más negativa que positiva por lo general, pero raras veces responsable. Es de justicia añadir que hoy se sabe tan poco como en el siglo XVIII acerca de qué crítica del gobierno francés existente podía haber sido verdaderamente constructiva.

A la vez que causas políticas, operaban causas sociales que dieron a la filosofía política francesa un tono de amargura que no tiene contrapartida en Locke. La sociedad francesa era un tejido de privilegios que hacía que la separación entre las diversas clases fuese más consciente e irritante, si no más real, que en Inglaterra. El clero se encontraba aún en posesión de lo que era acaso la quinta parte del suelo de Francia, con unos ingresos enormes e importantes exenciones y privilegios, pero sin la preeminencia moral o intelectual que justificase su posición. De modo semejante, la nobleza tenía privilegios, pero no poder político ni dirección. La agricultura francesa no le ofrecía las oportunidades de desarrollo capitalista de que gozaba el terrateniente inglés, ni la política francesa las mismas posibilidades de liderazgo. Las rentas feudales de la nobleza eran una corriente económica a cambio de la cual no se daba nada ni en el sentido económico ni en el político. La clase media consideraba al clero y a la nobleza como pará-

[6] *Moniteur universel*, 15 de mayo de 1793.

sitos protegidos por privilegios sociales y que gozaban de importantes exenciones de las cargas impositivas. Además, la clase media francesa era distinta de la inglesa. No había en Francia nada correspondiente a los campesinos libres de Inglaterra y la agricultura francesa era notable, aun antes de la Revolución, por el gran número de campesinos propietarios. La clase media era una burguesía urbana típica, propietaria de casi todo el capital y que era el principal acreedor del insolvente estado. En el pensamiento político francés había una conciencia de clase y un sentido de explotación que sólo esporádicamente habían aparecido en el pensamiento inglés. Y en realidad, la Revolución francesa fue una revolución social como no lo fue la inglesa; en tres o cuatro años realizó una expropiación de las tierras de la iglesia, de la corona y de los nobles emigrados comparable a la realizada en Inglaterra durante los reinados de Enrique VII y Enrique VIII. Apenas es exagerado decir que la filosofía de Locke era en Francia antes de la Revolución un ataque a los intereses creados y en Inglaterra después de la Reforma una defensa de los mismos.

Las precedentes divergencias se refieren a la categoría de espacio, pero hay otras igualmente importantes que se refieren a la de tiempo. El hecho de que Locke perteneciera en Inglaterra al siglo XVII y en Francia al XVIII, es en sí una diferencia significativa. En los días de Grocio y Descartes y aun en los de Locke, la apelación a la razón había sido una elevada aventura intelectual, una nueva exploración de las fronteras de la filosofía y de la ciencia y una liberación de la autoridad. En el siglo XVIII corría el riesgo de convertirse en un *cliché*. Cuanto más se alejaba de su fuente, tanto más segura, dogmática y lugar común se hacía. Pero pese a la reverencia que se prestaba a la Ilustración, gran parte de lo que pasaba por ética racional o política racional era una forma obvia de moralización prudente sin penetración intelectual y que hoy no parece convincente desde el punto de vista moral. El materialismo de Holbach demostró que la literatura destinada a la edificación puede ser tan aburrida y pedestre cuando la escribe un ateo como cuando la escribe un clérigo. Sin embargo, miles de franceses, así como de ingleses y alemanes, leían tales libros con apasionado interés. Dieron a conocer a un público nuevo y más amplio la obra creada por una serie de grandes filósofos y hombres de ciencia desde Descartes y Galileo hasta Locke y Newton. Es inevitable que con la comparación salga muy mal parado el siglo XVIII. Un genio de cualquier época merece siempre la pena de ser leído, pero no hay nada tan muerto como una filosofía popular que ha dejado de ser popular.

Sin embargo, esto tiene otro aspecto distinto y más importante. La seguridad del siglo XVIII y su confianza en la razón no eran sólo producto de la familiaridad, sino también, en parte, de unos resultados sólidos. Hasta la publicación de los *Principia* de Newton en 1687, la ciencia moderna estaba sometida a prueba; algunos filósofos habían creído apasionadamente en ella, pero nadie sabía cómo iba a operar. Después de Newton todo el mundo sabía cómo operaba, aunque tuviera sólo una concepción muy vaga de la nueva máquina. La idea de la nueva ciencia afectó a la imaginación de los hombres en grado mucho mayor que su realidad a la tecnología. En efecto, la razón de Newton parecía haber penetrado el corazón mismo de la naturaleza, haber descubierto "esa sabiduría que vemos por igual desplegada en la traza exquisita y ajustados movimientos de las mayores como de las más sutiles partes".[7] Nada estaba más allá del poder de la

[7] Del libro de vulgarización de Colin Maclaurin, *An Account of Sir Isaac Newton's Philosophical Discoveries;* citado por Carl L. Becker, *La Ciudad de Dios en el siglo XVIII*, traducción de José Carner, Fondo de Cultura Económica, México, 1943, p. 72.

razón; la frase de Bacon según la cual el conocimiento es poder, se había hecho realidad y por primera vez en la historia los hombres podían cooperar con las benévolas intenciones que aun los ateos como Holbach atribuían todavía a la armonía de la naturaleza. Nada caracteriza de modo tan completo el pensamiento social del siglo XVIII como la creencia en la posibilidad del progreso y la felicidad humanos bajo la guía de la razón. Gran parte de esto —por ejemplo, la creencia en la armonía de la naturaleza— era pura confusión, no respaldada en modo alguno por la nueva ciencia. Pero, en conjunto, la creencia en que el destino del hombre residía en su inteligencia era una fe honrada, más humana que la religión de la autoridad que la precedió o que la religión del sentimentalismo que la siguió. A la larga, no sobreestimó el poder de la razón científica para dominar a la naturaleza, pero nadie sabe hoy en mayor medida que los filósofos de entonces si ese poder se extiende a las relaciones humanas. Su superficialidad reside en una desgraciada exageración de la simplicidad del problema.

MONTESQUIEU: SOCIOLOGÍA Y LIBERTAD

El más importante de todos los filósofos políticos de lengua francesa del siglo XVIII (con excepción de Rousseau) fue Montesquieu. Es acaso el que tenía la concepción más clara de las complejidades de una filosofía política que quería fuese aplicable a la mayor diversidad posible de circunstancias, y sin embargo casi todo lo que escribió está elaborado con un ojo puesto en el estado de cosas de Francia. En consecuencia, Montesquieu presenta a la vez las mejores aspiraciones científicas de su época y sus inevitables confusiones. Sin dar de lado el aparato racionalista —por ejemplo, la ley natural inmutable de justicia y el contrato— abandonó en la práctica el pacto social y esbozó un relativismo sociológico totalmente incompatible con unas leyes morales evidentes por sí mismas. Elaboró un plan para el estudio del gobierno en relación con el *milieu*, tanto físico como social, que exigía la comparación de instituciones en gran escala, pero le faltaban la exactitud de conocimiento y la imparcialidad requeridas para hacer efectivo el plan. Su amor a la libertad política —único entusiasmo de su temperamento por lo demás frío— concuerda con la mejor tradición del siglo XVIII, pero unió su teoría a un análisis demasiado apresurado y superficial de los principios constitucionales de libertad.

No puede decirse que el *Espíritu de las Leyes* de Montesquieu tenga ningún plan; se ha salvado del destino sufrido por la *República* de Bodino sobre todo por su superior estilo. Se dirigía especialmente a dos puntos principales que en sí no tienen relación intrínseca. En primer lugar, emprendió la tarea de desarrollar una teoría sociológica del gobierno y del derecho, mostrando que la estructura y funcionamiento de ambos dependen de las circunstancias en que vive un pueblo. Las circunstancias comprenden las condiciones físicas, tales como el clima y el suelo, que suponía ejercían una influencia directa sobre la mentalidad nacional; el estado de las artes, el comercio y los modos de producción; los temperamentos y disposiciones mentales y morales; la forma de la constitución política, y las costumbres y hábitos que se han ido injertando en el carácter nacional. En una palabra, una forma de gobierno, dando a esta expresión su más amplio sentido, es un todo que necesita el ajuste mutuo de todas las instituciones de un pueblo para que el gobierno pueda ser estable y ordenado. En segundo lugar, Montesquieu estaba obsesionado por el miedo de que la monarquía absoluta hubiera minado de tal modo la constitución de Francia que la libertad se hubiera hecho imposible para siempre. Su aborrecimiento del despotismo se ve claramente en lo que pretenden

ser afirmaciones objetivas acerca de gobiernos tales como los de Rusia y Turquía. Su finalidad práctica —y lo que constituye la parte más influyente de su obra— era analizar las condiciones constitucionales de que depende la libertad y descubrir con ello los medios de restaurar las antiguas libertades de los franceses. Con respecto a este último punto no parece haber llegado a una conclusión definida. Sus escritos dieron ayuda y consuelo a los reaccionarios que esperaban la restauración de los *parlements*, los estados generales y las asambleas provinciales y a los liberales que pretendían imitar el gobierno inglés.

Estos dos aspectos del pensamiento de Montesquieu no aparecen separados de modo definido en sus escritos, ni por lo que hace al lugar ni en lo relativo a la fecha. En las *Cartas persas* (1721), después de presentar sus respetos a la iglesia y a Luis XIV, el autor hace una sátira social de la situación de Francia, presenta la decadencia de los *parlements* y la decadencia de la nobleza.[8] El pensamiento que hay tras esta crítica es la misma concepción del despotismo desarrollada en el *Espíritu de las Leyes*, un gobierno en el que han sido aplastados todos los poderes intermedios entre el rey y el pueblo y el derecho ha venido a ser idéntico a la voluntad del soberano. Fue esta interpretación del despotismo lo que dio importancia a la separación de poderes, que creía haber encontrado en la constitución inglesa. Sin embargo, ya en las *Cartas persas* había afirmado que el mejor gobierno es el que "conduce a los hombres del modo más adecuado a su disposición", y su estudio de las causas de la despoblación muestra una tendencia a la especulación sociológica.[9]

La composición del *Espíritu de las Leyes* (1748) duró por lo menos diecisiete años y todo el mundo ha reconocido que sus partes son dispares. Las observaciones ocasionales acerca de Inglaterra contenidas en los libros I al X no sugieren en modo alguno la exposición de la constitución inglesa hecha en el libro XI;[10] y el estudio de la constitución romana contenido en la última parte de este libro, después de haber descubierto la separación de poderes, no se parece a sus anteriores observaciones sobre la antigua república.[11] No parece haber duda de que los viajes hechos por Montesquieu en Europa entre 1728 y 1731, y en especial el tiempo que residió en Inglaterra, constituyeron la experiencia crucial de su historia intelectual. Su amor a la libertad era en su primera fase principalmente ético, hijo de su estudio de los clásicos y refleja una admiración por la república antigua semejante a la que se encuentra en Maquiavelo, Milton y Harrington. Este aspecto de su pensamiento perdura en el *Espíritu de las Leyes* en la teoría de que la virtud o espíritu público es una condición previa de esta forma de gobierno. Pero las observaciones hechas por Montesquieu de las repúblicas existentes, tanto en Italia como en Holanda, no apoyaban en modo alguno ese criterio formado de antemano por él y su residencia en Inglaterra le sugirió una nueva idea —que la libertad puede ser resultado no de una moralidad cívica superior sino de una organización adecuada del estado—. Su famoso libro XI, relativo a la formulación de constituciones con arreglo al principio de separación de poderes, es el resultado de ese descubrimiento.

8 Véase Cartas 24, 37, 92, 98 (ed. Laboulaye).

9 Carta 80; 112-122.

10 Cf. lib. II, cap. IV. [Del *Espíritu de las Leyes* hay varias ediciones castellanas.]

11 Sobre las fechas de los diversos libros del *Espíritu de las Leyes* véase J. Dedieu, *Montesquieu* (1913), p. 82.

LEY Y MIEDO

Los principios generales de la filosofía social de Montesquieu comienzan abiertamente con la ley de naturaleza. Una ley, dice en la frase inicial del *Espíritu de las Leyes*, significa "las relaciones necesarias que surgen de la naturaleza de las cosas". Esta vaga fórmula cubre como siempre una ambigüedad que Montesquieu no hace nada por aclarar. En física una "relación necesaria" es meramente una uniformidad en el comportamiento de los cuerpos. En la sociedad una ley es una regla o norma de conducta humana que se presume ha de ser observada, pero que con frecuencia es violada. Montesquieu tiene dos explicaciones de este hecho, ninguna de las cuales explica nada: la libertad de la voluntad y la defectuosa inteligencia de los hombres, que les impide vivir con la perfección desplegada por el resto de la naturaleza. Pero subraya, contra Hobbes, que la naturaleza aporta un canon de justicia absoluta anterior al derecho positivo; negarlo es tan absurdo como decir que "antes de trazar un círculo no eran iguales todos los radios". Evidentemente nunca había considerado de modo detenido la ley natural. Su enumeración incluía factores tan dispares como un conocimiento de Dios, los apetitos corporales y las condiciones fundamentales de la sociedad. Esto no era más que una forma convencional de emprender el camino. Lo que le interesaba era la idea de que esa ley natural fundamental de la sociedad, que identifica —como era usual— con la razón, tiene que operar en diferentes medios y, por ende, producir diferentes instituciones en los diferentes lugares. El clima, el suelo, la ocupación, la forma de gobierno, el comercio, la religión, las costumbres, son todos ellos condiciones relevantes en la determinación de lo que en cada caso particular haya de establecer la razón (o la ley). Esta aptitud o relación de condiciones físicas, psíquicas e institucionales constituye el "espíritu de las leyes". Evidentemente lo que sugería Montesquieu era un estudio sociológico, hecho mediante un método comparativo, de las instituciones y de la influencia que sobre ellas tenían otras instituciones y condiciones físicas no institucionales. El supuesto de que todas son variantes de una "naturaleza" era apenas algo más que una ficción.

No es fácil estimar con certeza la originalidad ni la importancia del proyecto de Montesquieu. Lo más definidamente suyo era la escala grandiosa en que se proponía llevarlo a la práctica. Es probable que tomase la idea en primer término de Aristóteles y en especial de aquellos libros de la *Política* [12] en los que se analizaban los innumerables matices de la democracia y la oligarquía en las ciudades-estados. Que las leyes deben adaptarse a una gran variedad de circunstancias, físicas e institucionales, y que el gobierno bueno tiene que ser bueno en este sentido relativo, lo había expuesto ya perfectamente Aristóteles, así como la especulación acerca de la relación entre el carácter de un pueblo y el clima. Entre los escritores modernos, Bodino había propugnado las mismas concepciones, pero ni Aristóteles ni Bodino habían planeado la investigación en lo que podríamos denominar líneas cósmicas. Montesquieu estaba intrigado por la gran cantidad de libros de viajes producidos en el siglo XVII, que trataban de los aborígenes de las Américas y de África y de las civilizaciones exóticas de Asia. El *Journal* de Chardin (1711) había subrayado los efectos del clima y fue de esta obra de donde Montesquieu tomó la mayor parte de la información que utilizó en las *Cartas persas*. Lo que trataba de hacer era mostrar la variabilidad de los prin-

[12] Libros IV-VI de la presentación tradicional.

cipales tipos de gobierno en toda la multitud de circunstancias a las que tales tipos están obligados a adaptarse.

Para Montesquieu, como para Aristóteles, los tipos o especies de gobierno eran fijos; la influencia del medio no hacía sino modificarlos. Como Aristóteles se limitó a las ciudades griegas, este supuesto era sustancialmente exacto; en una investigación planeada en la escala en que pensaba Montesquieu, era mucho más peligroso. Si consideramos la importancia que tenía la cuestión para su proyecto, es sorprendente qué poco esfuerzo dedicó a determinar las formas de gobierno susceptibles de ser usadas en una comparación tan amplia. No explica las razones que tuvo para adoptar en parte la tradicional clasificación tripartita ni para apartarse de ella en otros puntos. Se limita a afirmar que los gobiernos son de tres clases: republicano (fusión de democracia y aristocracia), monárquico y despótico. El despotismo difiere de la monarquía en que es arbitrario y caprichoso, en tanto que la última es un gobierno con sujeción a leyes fijas y preestablecidas y requiere la continuación de "poderes intermediarios", tales como la nobleza o los municipios, entre el monarca y el pueblo. Atribuye a cada una de esas formas de gobierno un "principio" o fuerza motivadora del carácter de los súbditos, del cual deriva su poder y que es necesario para su continuación y funcionamiento, Así, el gobierno popular se basa en la *virtud* cívica o espíritu público del pueblo, la monarquía en el sentido del *honor* de una clase militar y el despotismo en el *temor* o esclavitud de sus súbditos.

Es imposible ver si la clasificación de Montesquieu sigue algún principio. Por lo que hace al número de gobernantes, la monarquía y el despotismo entran en el mismo apartado; por lo que respecta a la sujeción a las leyes, una república puede ser tan ilegal como un despotismo. Además, la idea de que en los gobiernos despóticos no hay ley era una ficción, como lo era también la de que las tres clases de gobierno correspondieran respectivamente a los estados pequeños, medianos y grandes. No puede suponerse que esa clasificación de las formas de gobierno fuera en ningún sentido producto de la observación o comparación. Como empresa de realismo político, no es comparable con la teoría de Harrington de que los gobiernos pueden clasificarse con arreglo a ciertas formas de propiedad de tierra. Montesquieu parece haber tenido como única guía un interés subjetivo motivado por su reacción ética ante los problemas políticos de Francia. Su república, impulsada por la firme virtud cívica de sus ciudadanos, era la república romana (o la idealización que de ella hacía Montesquieu) y no tenía relación alguna con las repúblicas modernas. Su despotismo era lo que temía que Francia hubiera llegado a ser con la política de Richelieu y Luis XIV, una vez privados de sus privilegios los gobiernos locales, los *parlements* y la nobleza. Su monarquía era lo que deseaba que fuese Francia o lo que más tarde llegó a creer que era Inglaterra. Así, pues, el esquema general de la teoría de Montesquieu no estaba determinado por consideraciones empíricas, sino por sus prejuicios acerca de lo que era deseable en Francia.

En la medida en que el *Espíritu de las Leyes* tiene algún plan, éste consiste en seguir las modificaciones jurídicas e institucionales apropiadas a cada forma de gobierno y las variaciones requeridas en cada una de ellas por las circunstancias, tanto físicas como institucionales. Pero en verdad no hay mucha concatenación en la materia y la cantidad de cosas irrelevantes es extraordinaria. Los libros IV a X tratan de las instituciones educativas, el derecho penal, las leyes suntuarias y la posición de las mujeres, las corrupciones características de cada forma de gobierno y el tipo de organización militar apropiada a cada una de ellas. Los libros

XI y XII contienen el célebre estudio de la libertad política y civil y el libro XIII se refiere a las políticas tributarias. Los libros XIV a XVII se ocupan de los efectos del clima sobre el gobierno y la industria, su relación con la esclavitud y con la libertad política. El libro XVIII estudia más brevemente los efectos del suelo. Con el libro XIX, que vuelve en forma incongruente a la influencia de la costumbre, comienza a quebrar hasta este tenue esquema. Los libros XX a XXII son prácticamente observaciones sobre el comercio y la moneda; el libro XXIII, sobre la población; y los libros XXIV y XXV, sobre las religiones. La obra descarría en los libros XXVI a XXXI, dedicándose a observaciones sobre la historia de los derechos romano y feudal.

Es casi imposible resumir las conclusiones de Montesquieu; son principalmente episódicas y por regla general tienen bastante poca relación con los datos que alega el autor como prueba de ellas. Con respecto a su propósito principal, puede decirse que oscila entre dos tendencias inherentes a los confusos principios de que partía. Por una parte se inclinaba a suponer que el derecho humano es racional y que, en consecuencia, hay alguna buena razón, en las circunstancias de cada caso, en favor de cualquier uso amplia y permanentemente establecido. Tal actitud concuerda con su inclinación generalmente conservadora y con la teoría de que las causas físicas, tales como el clima, actúan directamente sobre la capacidad mental y moral. Sin embargo, llevada a su conclusión lógica, habría significado un total relativismo moral, y la posición de Montesquieu no fue nunca ésta. Por otra parte, acaso pensase por lo general que el clima y ciertas instituciones (como la esclavitud y la poligamia) eran condiciones adversas que tenían que ser compensadas por la legislación para poder producir un buen resultado moral. Este modo de interpretar la evolución política implica que las ideas morales, al menos las de los legisladores, son independientes de la causación social y que la influencia causal del clima y demás factores análogos es principalmente efectiva en la medida en que entra en sus cálculos. Tal opinión desvaloriza una teoría sociológica de la política y repite las exageradas ideas acerca de la influencia de los gobernantes que había hecho corrientes Maquiavelo. Sin embargo, Montesquieu es menos exagerado que sus contemporáneos a este respecto.

Es, pues, imposible dar un significado muy preciso a la célebre afirmación de Montesquieu de que las leyes deben adaptarse a las circunstancias en que vive una nación. Esta frase sugería, sin duda, un correctivo de todo estudio puramente abstracto o a *priori* de la justicia política. Sugería, también, sin duda, un estudio comparado del derecho en amplia escala, pero dejó en una gran vaguedad el plan de tal estudio. La sugestión más positiva de Montesquieu —que las fuerzas naturales como el clima actúan directamente sobre el cuerpo y, por ende, sobre el espíritu— ha compartido el destino seguido por la misma hipótesis en biología, que parecía tan fecunda a Lamarck. La afirmación de que Montesquieu pensaba realmente en un método inductivo y comparativo en el estudio de las instituciones sociales y de que lo empleó efectivamente tiene que tomarse con toda clase de reservas. Es probable que pocos teóricos de la política de alguna importancia hayan sido más adictos a formular generalizaciones apresuradas o menos inclinados a distinguir entre las inferencias exactas y los impulsos de convicciones previas. Montesquieu era, en verdad, hombre de amplias lecturas, pero su conocimiento era inexacto, no sólo con arreglo a los criterios académicos de una época posterior, sino en relación con las fuentes de que dispuso. Su curiosa erudición fue utilizada en gran parte para dar ejemplos de creencias que habrían sido las mismas si no hubiera oído hablar de Persia en su vida. Aun en los asuntos

políticos de Europa, que estaban ante sus ojos, Montesquieu no fue un observador tan profundo como Maquiavelo, Bodino o incluso Harrington, que no tenían las pretensiones de conocimiento universal de Montesquieu. Lo que le salva de la acusación de *dilettante* no son los resultados científicos que consiguió, sino su encendido entusiasmo por la libertad. Era un moralista para quien las verdades eternas habían empezado a perder importancia, pero que carecía del poder constructivo necesario para seguir adelante sin ellas.

LA SEPARACIÓN DE PODERES

En conjunto, la valoración de Montesquieu hecha por sus contemporáneos —que su importancia consistía en haber extendido y robustecido la creencia en las instituciones británicas como medio de libertad política— no era equivocada. El haber residido en Inglaterra le libró del prejuicio de que la libertad política depende de una virtud superior que sólo habían conocido los romanos y que sólo se había dado en una ciudad-estado. Dio fundamento a su arraigada repugnancia hacia el despotismo y le sugirió un procedimiento que acaso permitiera remediar los malos efectos del absolutismo en Francia. Probablemente no es cierto que Montesquieu creyera posible imitar en Francia el gobierno inglés, pero ciertamente el famoso libro XI del *Espíritu de las leyes*, en el que atribuía la libertad de que gozaba Inglaterra a la separación de los poderes legislativo, ejecutivo y judicial y a la existencia de frenos y contrapesos entre esos poderes, estableció esas doctrinas como dogmas del constitucionalismo liberal. La amplitud de la influencia ejercida por Montesquieu en este aspecto es indiscutible y puede verse en las declaraciones de derechos de las constituciones norteamericanas y francesas.[13]

Esta idea era, desde luego, una de las más antiguas de la teoría política. La idea de la forma mixta de gobierno era tan vieja como *Las leyes* de Platón y había sido utilizada por Polibio para explicar la supuesta estabilidad del gobierno romano. La monarquía templada o mixta fue una concepción familiar en toda la Edad Media y, a diferencia de la monarquía moderna que había pretendido un poder soberano, el constitucionalismo medieval se había basado en realidad en una división de poderes. En Inglaterra las controversias entre la corona y los tribunales del *common law* y entre la corona y el parlamento habían dado importancia concreta a la separación de poderes. Harrington había considerado ésta como esencial en un gobierno libre y Locke le había dado un lugar secundario en su teoría de la primacía parlamentaria. Pero en verdad, la idea de la forma mixta de gobierno no había tenido nunca un significado muy definido. Había connotado en parte una participación en el poder y un equilibrio de intereses y clases sociales y económicos, en parte una intervención en el poder de corporaciones tales como los municipios o concejos y sólo en grado muy pequeño una organización constitucional de poderes jurídicos. Acaso su mayor uso había sido como contrapeso de la centralización extremada y como recuerdo de que ninguna organización política puede funcionar a menos que pueda dar por supuesta la colaboración y el juego limpio de sus diversas partes.

En la medida en que Montesquieu modificó la antigua doctrina, lo que hizo fue convertir la separación de poderes en un sistema de frenos y contrapesos jurí-

[13] Por ejemplo, la Declaración de Derechos de Virginia (1776), sec. 5; la Constitución de Massachusetts de 1780, preámbulo, sec. 30; la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano francesa de 1791, sec. 16. Desde luego, los norteamericanos no basaron la separación de poderes únicamente en la doctrina de Montesquieu.

dicos entre las diversas partes de una constitución. No fue muy preciso. Gran parte de lo que contiene el libro XI del *Espíritu de las Leyes*, como por ejemplo las ventajas generales de las instituciones representativas o las ventajas específicas del sistema de jurados o de una nobleza hereditaria, no tenían nada que ver con la separación de poderes. La forma específica de su teoría se basaba en la proposición de que todas las funciones políticas tienen que ser por necesidad clasificables como legislativas, ejecutivas o judiciales y, sin embargo, no dedica el menor estudio a este punto crucial. La posibilidad práctica de hacer una separación radical entre la legislación y la función jurisdiccional, o entre la formación de una política y el control de su ejecución es algo que en ninguna época habría podido encomiar un realista político. Montesquieu, como todos los que han utilizado su teoría, no contemplaba en realidad una separación absoluta entre los tres poderes: el legislativo debía reunirse cuando lo convocase el ejecutivo; éste conserva un veto sobre la legislación; y el poder legislativo debía ejercer poderes judiciales extraordinarios. La separación de poderes, tal como la describió Montesquieu y como ha perdurado desde entonces, se entrecruzaba con un principio contradictorio —el mayor poder del legislativo— que en realidad hacía de ella un dogma que tenía el suplemento de un privilegio, no definido, de crear excepciones.

Es un rasgo notable de la versión que da Montesquieu de la separación de poderes, la afirmación de que la había descubierto mediante el estudio de la constitución inglesa. En realidad, las guerras civiles habían destruido los vestigios de medievalismo que hacían apropiado calificar de mixta a la forma de gobierno de Inglaterra, y la Revolución de 1688 había establecido la supremacía del parlamento. Es cierto que, cuando Montesquieu visitó Inglaterra, no se había fijado con mucha claridad la posición del gabinete, pero nadie que se basase en la observación habría escogido la separación de poderes como característica distintiva de la constitución inglesa. Pero Montesquieu no se apoyaba en la observación. Locke y Harrington le habían enseñado lo que debía esperar y por lo demás adoptó el mito corriente entre los mismos ingleses. Así, por ejemplo, habría podido aprender de su amigo Bolingbroke:

> Por esta mezcla de poder monárquico, aristocrático y democrático, fundidos en un sistema y por el hecho de que esos tres estamentos se equilibran recíprocamente, se ha mantenido inviolada durante tanto tiempo la libre constitución de nuestro gobierno.[14]

Blackstone conservó, en parte bajo la influencia de Montesquieu, esta teoría de la constitución. Aun Burke, pese a que era el hombre menos inclinado a tomar en serio una rígida separación de poderes jurídicos, creía que la Revolución había dado por resultado el equilibrio de intereses y órdenes. Hasta la crítica que hizo Bentham de Blackstone en el *Fragment on Government* (1776), no se atacó efectivamente la separación de poderes.

VOLTAIRE Y LA LIBERTAD CIVIL

Aparte de su análisis de la constitución inglesa, las consecuencias implícitas en el *Espíritu de las Leyes* no eran características del pensamiento político del siglo XVIII. Esta obra sugería por lo menos que las instituciones políticas tienen una cierta dependencia respecto de las causas físicas y sociales y un consiguiente relativismo de los valores políticos, lo que era contrario a la opinión que prevalecía

14 A *Dissertation upon Parties*. Carta 13; *Craftsman*, escrito en 1733-34.

comúnmente. En general, los escritores franceses del siglo XVIII creían con la misma firmeza que los del XVII que la razón ofrece un canon absoluto mediante el cual pueden justificarse o desacreditarse de una vez para todas la conducta humana y las instituciones sociales. Es evidente el valor táctico de este supuesto para la crítica de los gobiernos corrompidos u opresores. Además, los dos grandes triunfos del pensamiento moderno —la física de Newton y la psicología de Locke— parecían prestarse por el momento a tal interpretación. El éxito conseguido por Newton al exponer las leyes mecánicas de la naturaleza, válidas sin limitación de espacio o tiempo, daba probabilidad a la presunción de que se podía tratar los acontecimientos políticos y económicos del mismo modo altamente generalizado, y la propuesta de Locke de una historia natural universal del espíritu, concebida con arreglo a líneas sustancialmente semejantes a las seguidas por la física de Newton, implicaba la explicación psicológica de los procesos sociales sin referencia a limitaciones puestas en la historia o la evolución de las instituciones. Newton y Locke fueron los dos escritores cuya autoridad se mantuvo más alta en todo el siglo XVIII. Los dos proyectos que llevaba a Francia Voltaire a su regreso de Inglaterra en 1729 eran popularizar la física de Newton y la filosofía de Locke.[15] La admiración de Voltaire por Inglaterra estaba motivada en menor grado por su gobierno representativo que por la libertad de discusión y publicación que permitía. De ahí que sólo de modo indirecto fuese político el primer influjo de la filosofía de Locke en Francia. Procedía tanto de las *Letters on Toleration* como de los *Treatises on Government*, y coincidían a la vez con la tradición del constitucionalismo francés, violada por Luis XIV al revocar el Edicto de Nantes, y con los efectos del escepticismo cordial de Pierre Bayle, que había sostenido, aun antes de que Locke hubiera publicado una argumentación semejante, que ninguna doctrina religiosa es indudable ni indispensable para la moral. La opresora censura ejercida tanto sobre la opinión religiosa como sobre la política, hacían que la libertad de publicación fuese un problema vital en Francia y ningún escritor trabajó de modo más incansable que Voltaire en pro de esta causa. Su ataque contra el cristianismo perseguidor es probablemente la mayor contribución que se haya hecho jamás a la libertad de palabra. Pero en gran parte divorció esta cruzada de la causa de gobierno popular, política de no muy amplia visión, ya que la libertad civil era inalcanzable a menos que fuera unida a la libertad política. Voltaire sentía poco interés por la política *per se* y ninguno por las masas humanas, a las que consideraba crueles y estúpidas. Pero tenía un gran interés por la libertad de los investigadores y era lo bastante humano para levantarse contra las estupideces y brutalidades del derecho penal francés. Y lo que era mejor, era incansablemente combativo y estaba dotado de un ingenio siempre capaz de poner en ridículo a sus enemigos. Como era imposible discutir con instituciones que no tenían seso, su arma más eficaz fue el ridículo. Como existía la censura, este tipo de ataque a la iglesia y al estado tuvo que hacerse principalmente por inferencia y de modo indirecto. Diderot expuso en la *Enciclopedia* el plan conforme al cual se editó aquel gran órgano del liberalismo:

> En todos los casos en que un prejuicio nacional parezca merecedor de respeto, el artículo que a él se refiera deberá exponerlo respetuosamente, con todo el séquito de atracciones y probabilidades. Pero el edificio de barro debe ser derribado, y esparcido a los vientos como montón inservible de polvo, por referencias a artículos en los que principios sólidos sirvan de base para verdades opuestas. Este modo de desengañar a los hombres opera con pron-

[15] Sus *Lettres sur les Anglais* se publicaron en inglés en 1733 y en francés en 1734.

titud en espíritus rectos, y opera infaliblemente y sin ninguna consecuencia perturbadora, secretamente y sin disturbios, sobre los espíritus de toda clase.[16]

La novedad de las ideas de Voltaire respecto a la religión y la tolerancia no consistía en que poseyeran ninguna cualidad intrínseca. Sólo diferían de las sostenidas por Locke, en un grado ligero, en que negaban de modo más completo la revelación y no diferían en absoluto de las sostenidas por muchos ingleses. Pero en Francia tomaron un tono radical del que habían carecido por entero en Inglaterra, y lo mismo puede afirmarse de la filosofía política de Locke. Esto se debió menos a las ideas que al medio en que se encontraron. Siendo lo que eran el gobierno francés y la iglesia francesa, hasta las ideas moderadamente liberales resultaban subversivas. La misma filosofía que, abstractamente considerada, tenía tono conservador en Inglaterra, lo tenía radical en Francia. Como ha señalado John Morley, los ingleses que establecieron las modas del pensamiento inglés en el siglo XVIII estaban todos del lado del *statu quo*, en tanto que cualquier grupo semejante de escritores franceses tendría que incluir muchos pensadores que fueron objeto de persecución activa y efectiva.

HELVECIO: EL UTILITARISMO FRANCÉS

La ampliación teórica de la filosofía social de Locke se desarrolló de modo semejante en Francia y en Inglaterra. Los *Treatises of Government* se basaban sustancialmente en el carácter de evidentes por sí mismos que tenían los derechos individuales, y la teoría del conocimiento expuesta en el libro IV del *Essay* no tenía relación con lo que se reconoció inmediatamente como parte más sugestiva de su obra —una historia natural del entendimiento, fundada en la premisa de que las ideas derivaban en último término de los sentidos—, que intentó en el segundo libro. El desarrollo especulativo de la filosofía de Locke se ocupó, pues, de ampliar lo que aquél había denominado "la nueva dirección de las ideas" y de eliminar el cartesianismo que caracterizaba de modo fundamental su teoría del conocimiento científico. Es probable que la obra que invirtió los platillos de la balanza fuera el pequeño ensayo, de brillante éxito, escrito por Berkeley sobre una *Nueva teoría de la visión*, publicado en 1709 y basado parcialmente en Malebranche, que demostraba de qué modo tan efectivo podía emplearse la ley psicológica de asociación para analizar y explicar una operación mental (la percepción visual de la profundidad) que parecía ser unitaria e innata. Además, este modo de desarrollar el pensamiento de Locke parecía de acuerdo con la expresa admiración de éste por la física de Newton. Hume comparó en su *Tratado* (1739) la asociación de ideas como principio de explicación en psicología con la atracción de la gravedad en el mundo físico. De ahí en adelante las explicaciones de los procesos mentales vinieron a ser reducciones a elementos sensoriales y a mostrar su evolución por la ley de asociación. A mediados de siglo, Condillac había hecho familiar en Francia este tipo de psicología.

Las ideas éticas y políticas de Locke necesitaban ahora revisión, porque dependían del poder intuitivo de la razón para captar verdades manifiestas Aunque aquél rechazase las ideas innatas, los derechos evidentes por sí mismos de los individuos no eran, en realidad, otra cosa. Sin embargo, no había gran dificultad en construir una teoría de la conducta humana que las hiciese, también, explicables por la asociación de ideas. La hipótesis más simple era suponer dos fuerzas originales de

16 *Sub verbo* "Encyclopédie"; trad. ingl. de John Morley.

motivación, el deseo de placer y el aborrecimiento del dolor, y explicar todos los motivos más complicados como derivados por la asociación del placer o del dolor con causas más o menos remotas de ellos; sustancialmente, reflejos condicionados. El fin de la conducta humana es simplemente gozar de tanto placer y sufrir tan poco dolor como sea posible. Tal teoría fue desarrollada en Inglaterra [17] en la cuarta y quinta décadas del siglo XVIII y se presentó, ya elaborada, en Francia en el libro de Helvecio, *De l'esprit*, en 1758. También aquí encontramos una sorprendente diferencia entre el tono que tenía esta ética utilitarista en Inglaterra y el que adquirió en Francia. En Inglaterra fue en su origen una teoría teológica, incluso eclesiástica, preferida por los ortodoxos por la importancia que atribuían a los dolores o penas de una vida futura. En Francia, Helvecio hizo de ella un programa para el legislador reformista, que podía utilizar el mecanismo de los motivos humanos para llevar la felicidad privada y el bienestar público al acuerdo más completo. En resumen, hizo del principio de la mayor felicidad un instrumento de reforma, que pasó a sus continuadores Beccaria y Bentham. Fue así como este último aprendió en Francia, y en primer lugar de Helvecio, una filosofía inglesa que pudo volver a llevar a Inglaterra, donde la utilizó como agente de la reforma radical, aunque sus principios filosóficos habían sido baluarte de la ortodoxia inglesa durante medio siglo.

Helvecio dice en el prefacio de *De l'esprit* que ha intentado considerar a la ética como cualquier otra ciencia y hacerla tan empírica como la física. Los moralistas han tendido a ser exhortadores o denunciadores, cosas igualmente fútiles, ya que la moral tiene que partir de una comprensión de las fuerzas que producen la acción humana. El primer principio de conducta es el hecho de que los hombres tienen, por necesidad, que perseguir la satisfacción de sus propios intereses; el interés egoísta tiene en las ciencias morales el mismo papel que el movimiento en física. Lo que cualquier hombre considera bueno es lo que supone conducente a sus intereses, y de modo semejante, lo que cualquier grupo de hombres o cualquier nación establece como moral es lo que cree conducente al interés general.

> Los moralistas declaman continuamente contra la maldad de los hombres, pero esto muestra lo poco que entienden de la materia. Los hombres no son malos; simplemente están sometidos a sus propios intereses. Las lamentaciones de los moralistas no cambiarán ciertamente este motivo impulsor de la naturaleza humana. De lo que hay que quejarse no es de la maldad de los hombres, sino de la ignorancia de los legisladores, que siempre han colocado el interés de los individuos en oposición con el interés general.[18]

Así, pues, en general, el único patrón racional de conducta tiene que ser el mayor bien del mayor número; lo que se opone a él es el bien especial de un grupo o clase particular. Un grupo puede tener una noción errónea de las causas de su felicidad y establecer por ello una norma defectuosa, o un grupo pequeño puede explotar en beneficio propio a otro mayor. El remedio en cualquier caso es una comprensión más ilustrada del verdadero interés o una ilustración más amplia. La moralidad se convierte así en problema del "legislador", que tiene que hacer que los intereses especiales sean consonantes con el general y, sobre todo, tiene que difundir el conocimiento, con lo cual los hombres podrán ver de qué manera el

[17] La primera exposición clara de la teoría en sus líneas generales fue el libro de John Gay, *Concerning the Fundamental Principle of Virtue or Morality*, 1731; reimpresa en la obra de L. A. Selby-Bigge, *British Moralists*, vol. II, p. 267. Véase E. Albee, *English Utilitarianism* (1902), cap. I-IX.

[18] *De l'esprit*, II, 5; *Oeuvres* (París, 1795), vol. I, p. 208 n.

bienestar público incluye el propio. Como la enseñanza moral ha estado confiada en su mayor parte a fanáticos religiosos, porque los gobernantes tiránicos no han deseado realmente el bien público y porque los hombres han sido perezosos, supersticiosos e ignorantes, la ética ha permanecido atrasada en relación con las demás ciencias. Es inútil decir a los hombres que honren la virtud y tenerlos sometidos a instituciones que favorecen el vicio. Una comprensión adecuada de los motivos humanos coloca en manos de gobernantes inteligentes un poder ilimitado y abre una posibilidad ilimitada de progreso en la felicidad humana. Una ética así concebida se convierte en clave de la política.

> Las buenas leyes son el único medio de hacer virtuosos a los hombres. Todo el arte de la legislación consiste en obligar a los hombres, por el sentimiento de amor a sí mismos, a ser siempre justos con los demás. Para hacer tales leyes es necesario conocer el corazón humano y, ante todo, saber que aunque los hombres se preocupan de sí mismos y son indiferentes a los demás, no nacen buenos ni malos, sino que son capaces de ser lo uno o lo otro según que un interés común les una o les divida; que la preferencia que cada hombre tiene por sí mismo —sentimiento del que depende la continuación de la especie— está indeleblemente grabada en él por la naturaleza; que la sensación física produce en nosotros el amor al placer y el aborrecimiento del dolor; que el placer y el dolor han colocado el germen del amor de sí mismo en los corazones de todos los hombres, que a su vez se desarrolla convirtiéndose en las pasiones de las que surgen todas nuestras virtudes y nuestros vicios.[19]

Helvecio apoya su conclusión desarrollando el argumento psicológico que sugiere la cita precedente. Sólo el deseo de placer y la aversión al dolor son impulsos innatos. En el lenguaje que después adoptó Bentham califica a tales impulsos de "salvaguardias" de que la naturaleza ha dotado a los hombres; todos los demás motivos son "facticios" y se producen por la asociación del placer y el dolor con actos que son sus causas más o menos remotas. Sobre esta base erigió lo que podría denominarse una teoría psicológica de la cultura, opuesta a la teoría de Montesquieu de que la cultura está influida directamente por el clima y otros factores semejantes, y que implica la negación de la influencia de la raza. Como todas las operaciones mentales se reducen a asociaciones, Helvecio concluía que no hay diferencias innatas de capacidad intelectual. La formación de asociaciones depende de la atención y ésta, a su vez, del motivo impulsor proporcionado por el placer o el dolor. Sobre todo, no hay facultades morales innatas. Las ideas de bien y de mal que se forman los hombres dependen por entero de lo que las circunstancias —o, en un sentido muy amplio, la educación— hacen placentero o doloroso; la inferioridad o superioridad de la moral de una nación resulta principalmente de la legislación. El despotismo hace a los hombres brutales en tanto que las buenas leyes crean una armonía natural de los intereses individuales y los públicos; en conjunto, aparecen hombres grandes y buenos dondequiera que la habilidad de los legisladores ha creado las recompensas apropiadas al talento y la virtud. Aunque difícil, esta tarea no es imposible, y el desarrollo moral de cualquier pueblo hasta cualquier elevación es, por lo menos en principio, cosa sencilla: el secreto consiste en crear los incentivos necesarios para las virtudes que se deseen, colocando incrementos de placer o de dolor en los puntos estratégicos.

La psicología asociacionista y la ética utilitarista parecían ser una gran simplificación de la teoría política de Locke, ya que sustituyen un número no especificado de derechos evidentes por sí mismos, por un solo canon de valor, la mayor

[19] *Ibid.*, II, 24; vol. I, pp. 394 ss.

felicidad del mayor número. En realidad era mucho más que una simplificación, ya que, aplicada consecuentemente, destruía el derecho natural, la teoría pactista del gobierno y todo el sistema de derecho natural que se suponía garantizaba la armonía de los intereses individuales en la sociedad. Con excepción de Hume, ningún escritor del siglo XVIII es enteramente claro en este punto, y aun Bentham, que siguió su doctrina al colocar la utilidad en contraposición con los derechos naturales, estaba lejos de ver todas las consecuencias implícitas en esa postura. En efecto, si la moralidad y las instituciones sociales se justifican meramente por su utilidad, los derechos tienen que justificarse por el mismo procedimiento y, en consecuencia, toda pretensión de un derecho natural carece de sentido o es simplemente un modo confuso de decir que el derecho en cuestión conduce realmente a la mayor felicidad. Helvecio no parece haberse dado cuenta de esta discrepancia.

La ética utilitarista, tal como fue elaborada, contenía supuestos no justificados en modo alguno por el principio de la utilidad, sino aceptados como evidentes por sí mismos. Así, la presunción de que la felicidad de cada uno puede ser llevada al máximo inmediatamente, no era sino la vieja creencia en la armonía de la naturaleza, que se suponía demostraba que la realización de todos los derechos individuales habría de producir la sociedad más armónica posible. Asimismo, la presunción de que había que considerar la felicidad de un hombre como dotada del mismo valor que la de otro, era idéntica a la creencia en la igualdad natural. Era perfectamente posible que los dos principios, la utilidad y el derecho natural, llevasen a conclusiones prácticas opuestas, y en cierto grado así ocurrió. La conclusión sacada por Helvecio del principio de utilidad era la de que un legislador sabio utilizaría las penas y castigos para hacer que armonizasen los intereses de los hombres, cosa que no implicaba un grado muy grande de libertad. Por el contrario, el derecho natural implicaba que los intereses de los hombres eran naturalmente armónicos si se dejaba a los hombres en libertad, y los economistas utilizaron este argumento para demostrar que el legislador no debería poner sus manos en el comercio. Lo que unió a los dos argumentos no era la lógica, sino el hecho de que quienes los usaban estaban de acuerdo en las conclusiones a que deseaban llegar. Defendían las mismas reformas políticas indiferentemente en nombre de la utilidad o del derecho natural.

LOS FISIÓCRATAS

El utilitarismo desarrollado por Helvecio como teoría de la moral y la legislación se extendió simultáneamente a la economía, ya que el *Tableau économique* de Quesnay se publicó el mismo año que *De l'esprit*. Como Helvecio, los fisiócratas consideraban el placer y el dolor como las dos fuentes de la acción humana y el egoísmo ilustrado como la norma de una sociedad bien regulada. Pero no atribuían el mismo papel al legislador; la tarea de éste era fácil, a saber, evitar las interferencias con el modo natural de operar de las leyes económicas. Como todo hombre es el mejor juez de sus propios intereses, el medio más seguro de hacer felices a los hombres es reducir las restricciones al esfuerzo y la iniciativa individuales. En consecuencia, los gobiernos deben reducir la legislación al mínimo indispensable que impida las invasiones de la libertad individual. Este argumento supone que hay leyes económicas naturales —lo que Adam Smith denominó más tarde "el obvio y sencillo sistema de la libertad natural"— que producen la mayor prosperidad y armonía de no haber interferencias en su funcionamiento. Era una curiosa confusión de dos sentidos enteramente diferentes del derecho natural, su sentido

antiguo que le colocaba como canon de justicia y recta razón y el nuevo sentido que le hacía una mera generalización empírica. Desde el punto de vista de la mera utilidad no había razón para presumir que la política de apartar al gobierno de los negocios hubiese de llevar necesariamente al mayor bien del mayor número. La libertad económica no implicaba derechos políticos; los fisiócratas estaban conformes con la monarquía absoluta si ésta seguía una política económica ilustrada. En general, todos los filósofos franceses, con excepción de Rousseau, se preocupaban más de las libertades civiles, tales como la igualdad ante la ley y la libertad de acción, que del gobierno popular.

HOLBACH

En Francia no se sintió toda la fuerza polémica de la versión utilitarista de los derechos naturales hasta la octava década del siglo XVIII en que Holbach publicó "la Biblia de los ateos", su famoso *Sistema de la naturaleza* y sus obras políticas.[20] Holbach sustituyó el vago deísmo de Voltaire por un ateísmo o materialismo completo, que suponía basado en la ciencia física y que utilizó como base de un ataque a fondo contra la religión. El *Sistema de la naturaleza* fue el primero de una serie de libros que puntúan la filosofía con intervalos de aproximadamente una generación, que han alcanzado una enorme popularidad entre quienes creen que la religión es "el opio del pueblo". Como los demás, el libro de Holbach comprende una especie de religión panteísta propia que no tiene ninguna dependencia lógica de la ciencia. Ciertamente el famoso apóstrofe a la naturaleza con que acaba aquella obra no puede derivar, por medio de ninguna operación intelectual, de la contemplación de un sistema mecánico.

Holbach dejó atrás a Voltaire en otro aspecto; junto con su ataque a la religión hizo un ataque igualmente franco al gobierno. Los gobiernos en general, y el gobierno de Francia en particular, han sido ignorantes, incompetentes, injustos, rapaces, dedicados a la explotación y no al bienestar de sus súbditos, indiferentes al comercio y a la agricultura así como a la educación y las artes, han estado interesados principalmente en la guerra y la conquista y han creado la despoblación y el hambre en vez de ser agentes del bien general. En toda esta acusación resuena intensamente una nota de conciencia de clase, la de la clase media excluida del gobierno, con aguda conciencia de sus propias virtudes, con una hostilidad enconada a un gobierno que la explotaba en interés de una clase de parásitos sociales, y con una confianza serena en que sus propios intereses eran idénticos al bien general. Para Holbach y los utilitaristas ingleses la creencia en que la clase media es en un sentido especial la representación del bienestar social, hacía aparecer ese conflicto de clases como un mal que se eliminaría sin más que extender los derechos políticos. Esta conciencia del conflicto de clases y de que el gobierno es un instrumento de explotación fue llevada a Inglaterra por el utilitarismo, quedando así en disposición de que la emplease Karl Marx.

En sus principios generales había poca diferencia entre la filosofía política de Holbach y la de Helvecio, pero Holbach tenía menos interés en la psicología y más en el gobierno. Los hombres no nacen malos, sino que les hace malos el mal gobierno; la esencia del mal gobierno consiste en que no hace de la felicidad general su objeto principal; la causa del mal gobierno es que ha estado en manos de tiranos y sacerdotes cuyo interés no es gobernar, sino explotar; y el remedio es dar

20 *Système social*, 1773; *La politique naturelle*, 1773.

bre juego a la "voluntad general" [21] que implica una armonía entre el egoísmo el bien natural. El soberano es un órgano que ejerce la autoridad de la sociedad ara reprimir la conducta antijurídica. Pero la sociedad es buena exclusivamente orque da al hombre libertad de buscar su propio bien; y la libertad es un "derecho nalienable" porque sin ella es imposible la prosperidad. Todas las naciones constituyen una sociedad internacional en la que la guerra es la contrapartida del asesinato y el robo dentro de una nación. El despotismo es una perversión de la soberanía en la cual los intereses de una clase gobernante usurpan el lugar que debe orresponder al interés general; la división de intereses entre las clases es una uente principal de debilidad. En una palabra, el remedio es la educación, de la ue Holbach esperaba que "operase el milagro" de una reforma, ya que los hombres son racionales y sólo necesitan ver cuál es su verdadero interés para seguirlo. lústreseles, elimínense los obstáculos levantados por la superstición y la tiranía, éjese a los hombres en libertad de seguir la luz de la razón, convénzase a los obernantes de que sus intereses son realmente idénticos a los de sus súbditos y e producirá casi de modo automático una condición feliz de la sociedad. Si los ombres ven sus intereses reales los seguirán; si siguen su verdadero egoísmo se roducirá el bien de todos. No hay nada más asombroso que el modo como Holach lanza un ataque contra la estupidez de toda la historia y sin transición proone simultáneamente cambiarla, sin más que señalar que la estupidez no da uenos resultados.

En contraste con la violencia de los ataques de Holbach contra el gobierno stá la moderación bastante grande de los remedios liberales que propone. Holbach o era en ningún sentido revolucionario, por lo menos en su intención. Dice una otra vez que la razón no derrama sangre, que los hombres ilustrados son pacífios, que la inteligencia es lenta, pero segura. Aún menos puede calificársele de emócrata. Los representantes del pueblo deben ser hombres acaudalados, "ligados l estado por sus posesiones e interesados en conservarlas tanto como en mantener a libertad"

> No entiendo por pueblo el estúpido populacho que, privado de ilustración y buen sentido, puede convertirse en cualquier momento en instrumento y cómplice de demagogos urbulentos que deseen perturbar la sociedad. Todo hombre que pueda vivir respetablemente on los ingresos de su propiedad y todo cabeza de familia propietario de tierra deben ser onsiderados como ciudadanos. El artesano, el comerciante y el asalariado deben ser proegidos por un estado al que sirven útilmente cada uno a su manera, pero no son verdaeros miembros de él hasta que por su trabajo y su industria han adquirido tierra.[22]

De ahí que para Holbach el verdadero reformador fuese el soberano. Todo lo que se necesitaba era convencerle de que "el absurdo derecho a obrar mal" era nala política. La creencia en la omnipotencia de la ilustración no era una docrina democrática porque la educación universal parecía un imposible. El gran lemócrata del siglo XVIII fue Rousseau y sus ideas acerca de la educación atribuían a mínima importancia a la ilustración intelectual.

21 La expresión *volonté générale* fue empleada por Diderot en su artículo sobre derecho natural de la *Enciclopedia* (1755) y por Rousseau en el suyo sobre economía política de la misma obra. A cuál de los dos hombres deba su origen es cosa insegura, pero Rousseau le dio un significado especial propio; véase el capítulo siguiente.

22 *Système social* (1773), vol. II, p. 52.

EL PROGRESO: TURGOT Y CONDORCET

A través de toda esta literatura que va de Helvecio a Holbach circula la idea del progreso humano. Estaba implícita en la idea de un orden social natural y en la visión de una ciencia general de la naturaleza humana, en la creencia de que el bienestar social es producto del conocimiento y sobre todo en la concepción de Locke de que el conocimiento es resultado de la acumulación de experiencia. La idea de progreso no había estado enteramente ausente del empirismo filosófico, desde la época en que Bacon había afirmado, comparando la ciencia antigua con la moderna, que la época moderna "es una edad más avanzada del mundo y dotada y provista de infinitos experimentos y observaciones", o cuando Pascal había apuntado que la historia de la especie, como la de un individuo, puede ser concebida como un continuo proceso de aprendizaje. Voltaire contribuyó al mismo punto de vista al subrayar, en sus historias, la idea de que la evolución de las artes y las ciencias es la clave del desarrollo social. Turgot y Condorcet convirtieron la idea de progreso en una filosofía de la historia al enumerar las etapas de desarrollo por las que ha pasado la sociedad.[23] De las obras de los dos autores es filosóficamente más importante el breve ensayo de Turgot, aunque Condorcet muestra con mayor claridad las aspiraciones y esperanzas que inspiraron la creencia en el progreso. Turgot expuso con profunda penetración la diferencia esencial entre aquellas ciencias que, como la física, buscan leyes de los fenómenos recurrentes, y la historia, que sigue la siempre creciente acumulación de experiencia que constituye una civilización. Al buscar una pauta de esta variedad infinitamente creciente, sugirió algo no muy distinto de la ley de los tres estados de Comte: un estado animista, uno especulativo y otro científico. Condorcet se limitó, después de mencionar tres épocas prehistóricas hipotéticas, a dividir la historia europea en seis épocas, dos para la Antigüedad, dos para la Edad Media y dos para la Moderna. A su juicio, la Revolución francesa señalaba el comienzo de una era nueva y más gloriosa. Las calamidades que para él personalmente provocó la Revolución y que acabaron con él antes de que pudiera hacer la revisión final de su libro, no pudieron destruir su confianza en el destino humano.

La exposición que hace Condorcet de la era venidera es mejor índice que su división de la historia del significado que tenía para él la idea de progreso. Esa utopía había de surgir de la difusión del conocimiento y del poder sobre los obstáculos físicos y psíquicos que se oponen a la felicidad que da a los hombres el conocimiento. Su base es el empirismo de Locke, interpretado a la manera de Helvecio. El progreso, creía Condorcet, había de seguir probablemente tres direcciones: una creciente igualdad entre las naciones, la eliminación de las diferencias de clase y una mejora mental y moral general resultante de las otras dos. Es posible que todas las naciones y todas las razas lleguen a ser tan ilustradas como las respectivas revoluciones han demostrado que lo son los norteamericanos y los franceses. La democracia acabará con la explotación de las razas atrasadas y hará de los europeos los hermanos mayores y no los amos de los negros. Dentro de cada nación es posible eliminar las desventajas de educación, oportunidad y riqueza que las desigualdades de clase social han impuesto a los menos afortunados. La libertad de comercio, el seguro de enfermedad y vejez, la abolición de la guerra, la eliminación de la miseria y el lujo, la igualdad de derechos para las mujeres

23 Turgot, *Discours sur les progrès successifs de l'esprit humain*, 1750; Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, 1794. En Inglaterra la *Political Justice* de Godwin (1793) presenta una filosofía semejante a la de Condorcet.

y, sobre todo, la educación universal pueden dar a todos una oportunidad prácticamente igual. Por último, Condorcet esperaba que el progreso se iría produciendo por acumulación, ya que el perfeccionamiento de los sistemas sociales mejoraría las facultades mentales, morales y físicas de la especie.

> Llegará una época en que el sol alumbre sólo a un mundo de hombres libres que no reconocerán otro señor que su razón y en que los tiranos y los esclavos, y los sacerdotes y sus instrumentos estúpidos o hipócritas no existirán sino en la historia o en la escena.[24]

Bliss was it in that dawn to be alive,
*But to be Young was very Heaven!**

Cuando se pasa revista a la filosofía brevemente descrita en este capítulo, no puede eludirse la conclusión de que fue más importante por la extensión del público en que influyó que por la novedad o profundidad de las ideas que diseminó. Pertenecía más bien al *métier* de vulgarizador que al de descubridor. Se ha llamado con razón al siglo XVIII la edad de las enciclopedias, una edad en la que Europa consolidó las ganancias conseguidas por el genio, más original, del siglo anterior. Esto es cierto aun de una figura tan sobresaliente como la de Montesquieu. Su filosofía política siguió siendo esencialmente la de los derechos naturales inherentes a la personalidad de los individuos, derechos que fijaban los cánones de lo que podían hacer legítimamente las leyes y los gobiernos, y establecían los límites que no podían traspasar justamente. Por la naturaleza del caso, tales derechos tenían que afirmarse como axiomas, productos de la intuición racional, no susceptibles de prueba y aún menos de defensa mediante una generalización empírica. En el peor de los casos era un dogmatismo mejor que el de la autoridad de la que liberó al siglo XVII, pero la apelación a la evidencia por sí misma no dejaba de ser dogmatismo. Ni en la ciencia ni en los estudios sociales pudo resistir ante una aplicación amplia y firme de los métodos empíricos.

Hubo un cambio firme aunque no completamente consciente a este respecto en el curso del siglo XVIII: la filosofía social fue empírica en una forma en que no lo habían sido la de Hobbes ni la de Locke. Prosiguió el estudio de la historia social como no lo había hecho nunca el siglo XVII; exploró las costumbres y los usos de los pueblos extraños a la civilización europea en una forma que ningún racionalista habría considerado que merecía la pena hacer; estudió los procesos de la manufactura y las artes mecánicas, del comercio, las finanzas y los impuestos de un modo desagradable para los sumos sacerdotes del saber superior. Sin embargo, este empirismo tenía, por así decirlo, todos los prejuicios tendenciosos del racionalismo. Tenía la debilidad de pretender la omnisciencia y buscaba una arbitraria simplicidad. Apelaba a los hechos, pero hacía que los hechos hablasen un idioma predeterminado. Aun la nueva ética de la utilidad y la nueva economía política, que constituyeron las principales adiciones hechas a la teoría social, eran lógicamente incoherentes por esta misma razón. Pretendían apoyarse en una teoría empírica de los motivos humanos, pero daban por supuesta una armonía de la naturaleza que no podía tener nunca apoyo en prueba científica alguna. Así, pues, el pensamiento popular del siglo XVIII reiteró una filosofía en la que, en realidad, sólo creía a medias y profesó un método que sólo a medias practicaba. La importancia práctica de esta filosofía popular fue muy grande. Extendió por toda Europa

24 *Esquisse* (ed. O. H. Prior), p. 210.

* Glorioso era vivir aquel amanecer, pero ser joven era el paraíso mismo. [Son versos de Wordsworth, *The Prelude*, lib. XI. (T.)]

la fe en la ciencia; fomentó la esperanza de que la inteligencia podría hacer a los hombres hasta cierto punto los amos de su destino social y político; defendió con apasionamiento ideales de libertad e igualdad de oportunidad y vida humana, aunque lo hizo principalmente en interés de una sola clase social. No hizo una apoteosis desmedida de sus prejuicios, pero era intelectualmente superficial, y en parte por esta razón fue presa de una apelación al sentimiento, comenzada por Rousseau, que en conjunto carecía de sus sólidas virtudes.

BIBLIOGRAFÍA ESCOGIDA

Carl L. Becker, *La ciudad de Dios del siglo xviii*, trad. española de José Carner. México, Fondo de Cultura Económica, 1943.
J. B. Bury, *The Idea of Progress: An Inquiry into Its Origin and Growth*, con una introducción de Charless A. Beard. Nueva York, 1932.
Ernst Cassirer, *Filosofía de la Ilustración*, trad. española de Eugenio Ímaz, segunda edición. México, Fondo de Cultura Económica, 1950.
F. T. H. Fletcher, *Montesquieu and English Politics (1750-1800)*. Londres, 1939.
Charles Frankel, *The Faith of Reason: The Idea of Progress in the French Enlightenment*. Nueva York, 1948.
Sir James George Frazer, *Condorcet on the Progress of the Human Mind*. Oxord, 1933.
Peter Gay, *Voltaire's Politics: The Poet as Realist*. Princeton, N. J., 1959.
C. J. Gignoux, *Turgot*. París, 1945.
F. J. C. Hearnshaw (ed.), *The Social and Political Ideas of Some Great French Thinkers of the Age of Reason*. Londres, 1930, caps. v-vi, viii.
Harold J. Laski, "The Age of Reason" y "Diderot" en *Studies in Law and Politics*. Londres, 1932.
Harold J. Laski, *El liberalismo europeo*, trad. de V. Miguélez, tercera edición. México, Fondo de Cultura Económica, 1961, cap. iii.
Lawrence M. Levin, *The Political Doctrine of Montesquieu's "Esprit des lois"*. Nueva York, 1936.
Kingsley Martin, *French Liberal Thought in the Eighteenth Century: A Study of Political Ideas from Bayle to Condorcet*, segunda edición revisada. Londres, 1954.
Adolph Meyer, *Voltaire: Man of Justice*. Londres, 1952.
David G. Ritchie, *Natural Rights: A Criticism of Some Political and Ethical Conceptions*. Londres, 1895.
Marius Roustan, *The Pioneers of the French Revolution*, trad. inglesa de Frederic Whyte. Boston, 1926.
Constance Rowe, *Voltaire and the State*. Nueva York, 1955.
R. V. Sampson, *Progress in the Age of Reason*. Cambridge, Mass., 1956.
J. Salwyn Schapiro, *Condorcet and the Rise of Liberalism*. Nueva York, 1934.
Paul M. Spurlin, *Montesquieu in America, 1760-1801*. University, Louisiana, 1940.
W. H. Wickwar, *Baron d'Holbach: A Prelude to the French Revolution*. Londres, 1935.

XXVIII. EL REDESCUBRIMIENTO DE LA COMUNIDAD: ROUSSEAU

HAY UN gran abismo entre los escritores más característicos de la Ilustración francesa y Jean-Jacques Rousseau. Su existencia era evidente para todos los interesados; su naturaleza exacta no ha sido decidida nunca. Diderot lo describió como "el vasto abismo entre el cielo y el infierno" y dijo que el solo hecho de pensar en Rousseau perturbaba su obra "como si tuviese a mi lado un alma condenada". Rousseau a su vez dijo que quienquiera que dudase de su honestidad "merecía la horca". La querella resonó por toda Europa y la acritud de los ataques recíprocos de que se hicieron objeto ambas partes es algo increíble. Aun el problema elemental de la honestidad personal sigue discutiéndose, aunque probablemente hoy son pocos quienes creen que Diderot era un hombre enteramente bueno y que Rousseau era en realidad un hipócrita. Thomas Carlyle dijo en una ocasión que sólo difería de Sterling en sus "opiniones". Rousseau difería de sus contemporáneos en todo menos en sus opiniones; incluso cuando empleaba las mismas palabras les daba un sentido diferente. Su carácter, su concepción de la vida, su escala de valores, sus reacciones instintivas diferían esencialmente de todo lo que la Ilustración consideraba como admirable. Los doce años transcurridos entre 1744 y 1756, que pasó en París, le asociaron íntimamente con el círculo que escribió la *Enciclopedia*, pero sólo produjeron en ambas partes la convicción de que allí Rousseau estaba fuera de lugar.

Esta oposición, y en realidad todo lo que sobre filosofía y política escribió Rousseau, deriva indirectamente de su personalidad compleja y desgraciada. Sus *Confesiones* dan un cuadro muy claro de una personalidad profundamente dividida en la que jugaron un papel importante morbosidades sexuales y religiosas. "Mis gustos y pensamientos —dice— parecían fluctuar siempre entre lo noble y lo vil." Sus relaciones con mujeres, tanto las reales como las imaginarias, presentan una sensualidad violenta que no consigue la satisfacción animal ni una efectiva sublimación, sino que desemboca en un torrente de fantasía sentimental y actitudes introspectivas. La disciplina, intelectual o moral, característica del calvinismo en sus formas más vitales, no existió nunca para él. Pero le atormentaban una conciencia puritana, un profundo sentido del pecado y el miedo a la condenación eterna. Ello tuvo acaso pocos efectos en lo que hizo, pero produjo, a modo de compensación, una buena cosecha de sentimientos morales. "Olvido fácilmente mis desgracias, pero no puedo olvidar mis faltas y aún menos mis sentimientos virtuosos." La apasionada creencia rousseauniana en que los hombres son naturalmente buenos, de la que dijo en una ocasión que era el principio fundamental de sus escritos éticos, era menos una convicción intelectual que una inversión de signo de su temor innato de ser malo. Cargando la culpa a la sociedad pudo satisfacer su necesidad de condenación y protegerse a la vez con un mito confortable.

Este conflicto de la personalidad de Rousseau entre lo noble y lo vil, lo ideal y lo real, le robó toda satisfacción en su obra y toda confianza en el valor de ella. La iniciación de una idea era como una luz celestial que resolvía "todas las contradicciones de nuestro sistema social". La expresión no nos da ni la cuarta parte de la vaga, pero deslumbrante visión. En sus relaciones sociales se movía con un penoso sentido de incapacidad, estupidez y falta de confianza en sí mismo. No parece haberse sentido nunca a su gusto más que con mujeres y en relaciones prácticamente desprovistas de todo contenido intelectual. Era parásito por inclinación y durante periodos considerables vivió en un estado de semidependencia, pero nunca pudo aceptar la dependencia con agradecimiento. En cambio, construyó en

torno a sí mismo un mito de seudoestoicismo y ficticia autosuficiencia, que se expresaba sobre todo en forma de suspicacia hacia quienes trataban de ser amigos suyos y en el descubrimiento de complicadas conspiraciones, probablemente imaginarias, para arruinarle y traicionarle. Antes del fin de su vida esas sospechas se convirtieron claramente en delirios de persecución. A pesar de sus años de vagabundaje —que no iba mal con su temperamento—, sus gustos y su moral representaban el sentimentalismo de la clase media baja. En esencia le interesaban las cosas hogareñas, tenía terror por la ciencia y el arte, desconfiaba de los modales corteses, exaltaba sentimentalmente las virtudes vulgares y entronizaba el sentimiento por encima de la inteligencia.

LA REBELIÓN CONTRA LA RAZÓN

Más que la mayor parte de los hombres, Rousseau proyectaba las contradicciones y desajustes de su propia naturaleza sobre la sociedad que encontraba a su alrededor y buscaba un anodino para su sensibilidad dolorosa. A este fin adoptó el contraste familiar entre lo natural y lo real, corriente en todas las apelaciones a la razón. Pero Rousseau no apeló a la razón. Por el contrario, utilizó el contraste para atacar la razón. Contrapuso a la inteligencia, el desarrollo del conocimiento y el progreso de la ciencia que la Ilustración creía constitutivos de la única esperanza de la civilización, los sentimientos amistosos y benévolos, la buena voluntad y la reverencia. Lo que da valor a la vida son las emociones comunes, casi podríamos decir los instintos, con respecto a los cuales apenas difieren los hombres entre sí, y que Rousseau imaginaba existían en forma más pura y menos pervertida en el hombre sencillo e ineducado que en el ilustrado y refinado. "Un hombre que piensa es un animal depravado." Todas sus valoraciones morales giraban alrededor del valor de esos sentimientos comunes: las afecciones de la vida familiar, el goce y la belleza de la maternidad, las satisfacciones de las artes familiares como la labranza, el sentimiento universal de reverencia religiosa y, sobre todo, el sentido de una suerte común y la participación en una vida común —todo lo que los hombres aprendieron de él a denominar las "realidades" de la vida cotidiana—. En contraste con el valor de estos sentimientos, la ciencia es el fruto de la curiosidad ociosa; la filosofía, mera farsa intelectual; la civilidad de la vida cortesana, oropel.

El héroe del primitivismo de Rousseau no era el noble salvaje; era el irritado y asombrado burgués, opuesto a una sociedad que le despreciaba mirándole de arriba abajo, consciente de su propia pureza de corazón y de la grandeza de sus méritos, y que tenía una profunda repugnancia por la maldad de los filósofos, para quienes no había nada sagrado. En consecuencia, por una extraña lógica de las emociones, unió en una igual condena al orden social que le oprimía y a la filosofía que había atacado los cimientos de ese mismo orden. Opuso a ambos la reverencia y las virtudes del corazón sencillo. La verdad es que Rousseau dio expresión por primera vez a un resucitado temor, el temor de que la crítica racional, después de haber demolido los aspectos más inconvenientes de la reverencia tradicional, como los dogmas y las disciplinas de la iglesia, no pudiera detenerse ya ante aquellos otros aspectos de esa reverencia que parecía aún evidentemente juicioso conservar.

Esos declamadores vanos y fútiles [los filósofos] van por todas partes, armados de sus fatales paradojas, minando los cimientos de nuestra fe y anulando la virtud. Sonríen des-

leñosamente ante nombres antiguos como patriotismo y religión y consagran sus talentos y u filosofía a destruir y difamar todo lo que los hombres consideran sagrado.[1]

En resumen, la inteligencia es peligrosa porque mina la veneración; la ciencia es lestructora porque elimina la fe; la razón, mala porque opone la prudencia a la inuición moral. Sin veneración, fe e intuición moral no hay carácter ni sociedad. Esto era una nota que la Ilustración no podía comprender fácilmente —a no ser que la nterpretase como una defensa encubierta de la revelación y la iglesia, cosa que no era—, ya que la Ilustración estaba acostumbrada a centrar su fe y su esperanza en la azón y en la ciencia. La enorme importancia de Rousseau reside en que, hablando en términos generales, puso de su lado la filosofía contra la propia tradición de ésta. Kant reconocía haber aprendido de Rousseau el extraordinario valor de la voluntad noral en comparación con la investigación científica; y la filosofía de Kant, si no a iniciación de una nueva época de fe, es al menos el comienzo de una nueva livisión entre la ciencia de una parte y la religión y la moral de otra. En esta nueva alineación la filosofía era menos la aliada de la ciencia que la protectora le la religión. La ciencia tiene que limitarse cuidadosamente al mundo de los enómenos donde no puede dañar a las verdades del corazón, a la religión y a la ey moral. Decir que la ciencia sólo conoce las apariencias sugiere, por lo menos, que hay algún otro medio de conocer las realidades. La filosofía, una vez librada de la ciencia, no siempre acompañó tranquilamente a la ley moral. A veces buscó la verdad superior por procedimientos no-racionales e irracionales —por la fe, la luz del genio o la intuición metafísica, o en la voluntad—. La desconfianza hacia la nteligencia opera sobre toda la filosofía del siglo XIX.

Una filosofía política que, como la de Rousseau, comenzó engrandeciendo los sentimientos morales frente a la razón, podía desarrollarse de muy diversas maneras, pero tenía por necesidad que ser contraria al liberalismo tradicional, tanto al de los derechos naturales como al de la utilidad. Tanto Rousseau como Kant negaron que el egoísmo racional fuese un motivo moral bueno y excluyeron la prudencia de la lista de virtudes morales. El resultado podía ser una doctrina de la igualdad, más radical que la que fuera posible defender por motivos de razón y de derechos individuales, ya que Rousseau suponía que las virtudes morales se dan en su mayor pureza entre las gentes vulgares. Como dijo en el *Emilio:*

> Son las gentes comunes las que componen la especie humana; lo que no es el pueblo apenas merece ser tomado en cuenta. El hombre es el mismo en todos los rangos de la escala social y siendo ello así los rangos más numerosos merecen mayor respeto.[2]

Sin embargo, una democracia de este tipo no tiene que implicar necesariamente sino muy poca libertad personal, ya que da una importancia muy ligera a la preeminencia individual. Una ética que identifica la moralidad con el egoísmo racional presume al menos la libertad del juicio privado, pero una ética de sentimiento, en especial si subraya los sentimientos que son igualmente innatos en todos los hombres, no tiene por qué hacerlo así. En último término, lo más seguro es inculcar la reverencia hacia la autoridad de la tradición y la costumbre. La moralidad del hombre corriente, por muy buena voluntad que pueda representar, es inevitablemente la moralidad de su tiempo y lugar. Sus pautas son más bien las del grupo que las del individuo y tal moralidad enseña siempre la sumisión al grupo y la conformidad

[1] *Discurso sobre las artes y las ciencias*, trad. ingl. G. D. H. Cole, *The Social Contract and Discourses* (Everyman's Library), p. 142.
[2] Citado por Morley, *Rousseau* (1886), vol. II, pp. 226 s.

con los deberes consuetudinarios. Siendo ello así, no hay seguridad de que acabe por resultar democrática. Fue más o menos accidental que Rousseau valorase en mucho una sociedad sencilla en la que no existiesen diferencias notables de rango. Las virtudes de lealtad y patriotismo que admiraba principalmente y la gloria de encontrar la felicidad en el bienestar del grupo no tienen por necesidad que hacer referencia especial a la democracia. Es difícil decir si Rousseau pertenece más exactamente al republicanismo jacobino o a una reacción conservadora.

EL HOMBRE COMO CIUDADANO

Conviene establecer una distinción entre dos periodos de la obra política de Rousseau, un periodo formativo, que aproximadamente corresponde a 1754-55, en el que dio forma a sus propias ideas en oposición a Diderot,[3] y el periodo en el que preparó para su publicación la versión final del *Contrato social*, aparecido en 1762. Muchos críticos han percibido una discrepancia lógica fundamental entre las obras de esos dos periodos, descritos por Vaughan como "el individualismo retador del *Discours sur l'inégalité*" y "el igualmente retador colectivismo del *Contrat social*". Es cierto que el propio Rousseau no sentía tal oposición; dice en las *Confesiones* que "todas las ideas vigorosas del *Contrato social* se habían publicado antes en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad*". En general, la opinión de Rousseau era correcta, aunque también es cierto que en todos sus escritos abundan las ideas lógicamente incompatibles. Gran parte de lo que parece "individualismo retador" persistió en el *Contrato social* y ninguna de sus obras puede ser reducida a un sistema lógicamente consistente. La diferencia entre las obras primeras y el *Contrato social* consiste en que en las primeras se estaba liberando de una filosofía social con la que no simpatizaba y en la última estaba tratando de expresar, con toda la claridad de que era capaz, una contra-filosofía propia.

La filosofía social de la que tuvo que desligarse Rousseau era el individualismo sistemático que, en la época en que escribía, se atribuía a Locke. Sostenía esa doctrina que el valor de todo grupo social consiste en la felicidad o satisfacción que produce a sus miembros y en especial en la protección del derecho que les es inherente a poseer propiedad y gozar de ella. Los seres humanos se ven llevados a la cooperación por el egoísmo ilustrado y un minucioso cálculo de las ventajas individuales. Una comunidad es esencialmente utilitarista; no tiene en sí ningún valor, aunque protege los valores; el motivo en que descansa es el egoísmo universal; y contribuye sobre todo a la comodidad y seguridad de sus miembros. Rousseau atribuía con razón esta filosofía tanto a Hobbes como a Locke. Contra Hobbes adujo la pertinente objeción de que la guerra de todos contra todos atribuida a los seres humanos en estado de naturaleza corresponde en realidad a las "personas públicas" o "seres morales denominados soberanos".[4] Los hombres no luchan en cuanto individuos aislados, sino en cuanto ciudadanos o súbditos.

El autor que más contribuyó a liberar a Rousseau de este individualismo fue Platón. Con Rousseau comienza, en realidad, una nueva era de la influencia clásica

[3] Las obras principales de este periodo fueron el *Discours sur l'inégalité* (1754), el artículo de la *Encyclopédie* sobre "Économie politique" (1755), un capítulo suprimido, "De la société générale du genre humain" (i, ii), de la primera redacción del *Contrat social*, y varios fragmentos inéditos. La mejor edición inglesa es la de C. E. Vaughan, *Political Writings of Jean Jacques Rousseau*, 2 vols., Cambridge, 1915. Las obras publicadas están traducidas por G. D. H. Cole en *The Social Contract and Discourses* (Everyman's Library). [Del *Contrato* y los *Discursos* hay varias ediciones españolas.]

[4] El fragmento sobre *L'état de guerre*, Vaughan, vol. I, p. 293.

en la filosofía política que se extendió por intermedio del hegelianismo y que era más auténticamente griega que el seudoclasicismo del siglo XVIII. Lo que Rousseau sacó de Platón fue un esquema general. Comprendía en primer lugar la convicción de que la sujeción política es esencialmente ética y sólo de modo secundario problema de derecho y poder. En segundo lugar —y esto es más importante— tomó de Platón la presunción, implícita en toda la filosofía de la ciudad-estado, de que la comunidad es el principal instrumento de moralización y representa, en consecuencia, el valor moral más alto. La filosofía a la que se opuso Rousseau partía de individuos plenamente formados; les imputaba un complemento adecuado de intereses y la facultad de calcular —un deseo de felicidad, la idea de propiedad, el poder de comunicarse con otros hombres, de comerciar con ellos, de pactar con ellos y, por último, de crear un gobierno capaz de dar fuerza al pacto—. Platón estimuló a Rousseau a que se preguntase de dónde sacaban los individuos todas esas capacidades si no era de la sociedad. Dentro de una sociedad puede haber individualidad, libertad, egoísmo, respeto a los pactos; fuera de ella no hay nada moral. De ella obtienen los individuos sus facultades mentales y morales y por ella llegan a ser humanos; la categoría moral fundamental no es el hombre sino el ciudadano.

También contribuyó a llevar a Rousseau a esta conclusión el hecho de ser ciudadano de Ginebra. Es difícil ver en su juventud que ello ejerciese ninguna influencia tangible sobre él mientras siguió siendo ciudadano ginebrino, pero más tarde racionalizó e idealizó ese hecho. Ello puede verse en la dedicatoria que encabeza el *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, escrita en una época en que estaba pensando en establecerse en Ginebra. Esta idealización de la ciudad-estado fue una de las razones de que su filosofía política no llegase nunca a tener una articulación íntima con la política contemporánea. Al formular una teoría no contemplaba nunca al estado en escala nacional y al escribir sobre problemas concretos, sus opiniones tenían poco que ver con sus teorías. El propio Rousseau no era en ningún sentido nacionalista, aunque su filosofía contribuyó al nacionalismo. Al resucitar la intimidad de sentimiento y la reverencia que comportaba la ciudadanía en la ciudad-estado, permitió que se aplicasen, al menos como colorido emotivo, a la ciudadanía del estado nacional. Consideraba el cosmopolitismo implícito en el derecho natural como mero pretexto para eludir los deberes de ciudadano.

Durante los dos años en que se estaban formando sus ideas políticas propias, Rousseau se preocupó especialmente del significado de expresiones convencionales tales como el "estado de naturaleza" y el "hombre natural", que eran a todas luces incompatibles con su idea de que fuera de una comunidad los hombres no tienen cualidades morales. Una diferencia de opinión en este punto con Diderot inició entre los dos hombres la querella que duró toda la vida. El volumen de la *Enciclopedia* publicada en 1755 tenía un artículo sobre el derecho natural, debido a Diderot y otro sobre economía política escrito por Rousseau: aproximadamente por la misma época, éste escribió una crítica del artículo de Diderot destinada al *Contrato social*, que no incluyó más tarde en la redacción definitiva de esta obra.

El artículo de Diderot era un floreo retórico de ideas convencionales: El hombre es racional; su racionalidad le somete a la ley de igualdad natural; el patrón para juzgar la moral y el gobierno es la voluntad general de la especie, encarnada en el derecho y las prácticas de los pueblos civilizados. Su mismo convencionalismo hacía de él un objetivo adecuado para el ataque de Rousseau; éste disentía de todos y cada uno de los artículos del credo aceptado. En primer lugar, la sociedad

de toda la especie humana es una "verdadera quimera"; una especie no es una sociedad porque la mera semejanza no crea una unión real, en tanto que una sociedad es una "persona moral" que surge de un vínculo (*liaison*) real que une a sus miembros. Una sociedad tiene que tener cosas comunes, tales como un idioma, un interés y un bienestar, que no constituyen una suma de bienes privados, sino la fuente de ellos. La especie humana en conjunto no tiene nada de estas cosas en común. En segundo lugar, es absolutamente falso que la razón por sí sola haya podido unir nunca a los hombres si éstos se ocupaban sólo de su felicidad individual, como supone la teoría convencional. Toda la argumentación es ficticia porque todas nuestras ideas, aun las egoístas, están sacadas de las comunidades en que vivimos. El egoísmo no es más natural ni más innato que las necesidades sociales que unen a los hombres en comunidades. Por último, si existe alguna idea de una familia humana general, surge de las pequeñas comunidades en que viven instintivamente los hombres; una comunidad internacional es el fin y no el comienzo.

Concebimos una sociedad general con arreglo a nuestras sociedades particulares; el establecimiento de estados pequeños nos hace pensar en estados grandes; y sólo comenzamos a ser verdaderamente hombres después de haber llegado a ser ciudadanos. Esto muestra lo que debemos pensar de esos pretendidos cosmopolitas que al justificar el amor a su país por su amor a la especie humana, se jactan de amar a todo el mundo para poder disfrutar el privilegio de no amar a nadie.[5]

LA NATURALEZA Y LA VIDA SENCILLA

La argumentación básica del *Discurso sobre el origen de la desigualdad* publicado aproximadamente al mismo tiempo, está muy oscurecida por el atractivo ataque contra la propiedad privada que ha venido a ser el motivo principal de que se conozca esa obra. Es evidente que, si no hay derechos del hombre, la propiedad no es uno de ellos; en su *Proyecto de constitución para Córcega*. Rousseau llegó a decir que el estado debía ser el único propietario. Pero ciertamente no era comunista. En el artículo sobre "Economía política" de la *Enciclopedia* se refiere a la propiedad como "el más sagrado de todos los derechos de ciudadanía" y aun en el propio *Discurso* la considera como un derecho social enteramente indispensable. Es cierto que el medio siglo anterior a la Revolución produjo en Francia planes de comunismo utópico que tienen aproximadamente la misma relación con el radicalismo de clase media que el comunismo de Winstanley con la doctrina política de los niveladores ingleses. Meslier antes de Rousseau, y Mably y Morelly después de él, bosquejaron esquemas "naturales" de sociedad en los que los bienes, y en especial la tierra, habían de ser poseídos en común y su producto compartido, y en la era revolucionaria el *Manifiesto de los iguales* de Maréchal y el alzamiento comunista de Babeuf de 1796 sostuvieron la idea de que la libertad política es un remedio superficial sin la igualdad económica. Puede decirse que el ataque de Rousseau contra la propiedad privada contenido en el *Discurso* pertenece vagamente a ese cuerpo de ideas comunistas. Pero el ginebrino no contemplaba seriamente la idea de abolir la propiedad ni tenía un concepto muy claro de cuál fuese la posición que debiera corresponder a aquélla en la comunidad. Lo que Rousseau aportó al socialismo, utópico o no, fue la idea, mucho más general, de que todos

[5] Vaughan, vol. I, p. 453.

los derechos, incluso los de propiedad, son derechos dentro de la comunidad y no contra ella.

El *Discurso* en conjunto trataba de resolver el mismo problema que el capítulo en que criticaba el artículo de Diderot sobre el derecho natural. Lo que Rousseau plantea en el prefacio como problema del libro es esto: ¿Qué hay de realmente natural y qué de artificial en la naturaleza humana? En términos generales, su respuesta consiste en que por encima del egoísmo y más allá de él, los hombres sienten una reacción innata ante el sufrimiento de los demás. La base común de sociabilidad es el sentimiento y no la razón; salvo para el hombre perverso, el sufrimiento, dondequiera que se produzca, es directamente doloroso. En este sentido los hombres son "naturalmente" buenos. El egoísta calculador de las teorías no existe en la naturaleza, sino sólo en una sociedad pervertida. Los filósofos "saben muy bien lo que es un ciudadano de Londres o de París, pero no lo que es un hombre".[6] ¿Qué es, pues, el hombre verdaderamente natural? La respuesta no puede sacarse de la historia, porque si han existido alguna vez hombres naturales, no los hay, sin duda, en el momento presente. Si se trata de pintar un cuadro hipotético, la respuesta es segura: El hombre natural era un animal que observaba una conducta puramente instintiva; todo pensamiento, cualquiera que sea, es "depravado". El hombre natural carecía enteramente de lenguaje, como no fuese en forma de gritos instintivos, y sin lenguaje es imposible toda idea general. En consecuencia, el hombre natural no era moral ni vicioso. No era desgraciado, pero tampoco feliz. Sin duda no tenía propiedad, ya que ésta fue resultado de ideas, necesidades previstas, conocimiento e industria que no eran intrínsecamente naturales, sino que implicaban el lenguaje, el pensamiento y la sociedad. El egoísmo, el gusto, la consideración por la opinión de los demás, las artes, la guerra, la esclavitud, el vicio, el afecto conyugal y paternal, no existen en los hombres sino en cuanto éstos son seres sociables que conviven en grupos mayores o menores.

Este argumento era muy general: demostraba únicamente que el egoísmo natural es una ficción, que es inevitable alguna forma de comunidad y que ninguna sociedad es puramente instintiva. Pero Rousseau entretejió con él otro argumento que era irrelevante desde el punto de vista lógico. Sus primeros escritos, en grado mucho mayor que el *Contrato social*, están llenos de una especie de pesimismo, resultado probablemente de la irritación provocada por su residencia en París, que le hacía creer que la sociedad francesa de su tiempo era poco más que un instrumento de explotación. La miseria absoluta de una clase no hace sino contribuir al lujo parasitario de otra; las artes ponen "guirnaldas de flores sobre las cadenas de los hombres" porque están más allá del alcance de las masas con cuyo trabajo se sostienen; y la explotación económica produce como resultado natural el despotismo político. En contraste con esta sociedad pervertida quiso pintar Rousseau una sociedad sencilla idealizada que se encuentra en un justo medio entre la indolencia primitiva y el egoísmo civilizado. Evidentemente la conclusión de que las sociedades existentes están pervertidas y deben simplificarse no tiene nada que ver con la conclusión anterior de que la única fuerza moralizadora que hay en la vida humana es alguna forma de sociedad. Si la sociedad como tal fuese una perversión, la conclusión sería que debía abolirse: se ha acusado a Rousseau de timidez por no haberla deducido. Pero en realidad no era esa su conclusión. La sociedad sencilla que prefirió admirar está, como el propio Rousseau trató con ahinco de demostrar, muy lejos del instinto natural. Por esta razón no es muy claro qué consecuencias prácticas derivan —si es que se deduce alguna— de su crítica del estado

[6] *L'état de guerre*, Vaughan, vol. I, p. 307.

de naturaleza. Todo depende de cuál sea la naturaleza de la sociedad en la que haya de encajarse al individuo. Un estado nacional, una clase trabajadora militante o el catolicismo ultramontano podrían pretender, con el mismo título que la ciudad-estado en que pensaba Rousseau, representar el valor final al que todos los hombres deben prestar su lealtad. De esa doctrina pueden deducirse consecuencias conservadoras con la misma facilidad que radicales.

De las primeras obras de Rousseau la que expone con mayor claridad su teoría política es el artículo sobre "Economía política" del tomo v de la *Enciclopedia*. Es evidente que en cierto sentido trata de servir de compañero al artículo de Diderot sobre derecho natural contenido en el mismo volumen. La idea política más característica de Rousseau, la "voluntad general", aparece en ambos trabajos, y es inseguro si fue él o Diderot quien inventó la expresión. Lo indudable es que Rousseau se la apropió. Su artículo apunta brevemente la mayor parte de las ideas desarrolladas más tarde en el *Contrato social* —la teoría de que una comunidad tiene una personalidad colectiva o *moi commun*, la analogía organicista de un grupo social, la doctrina de que la voluntad general del cuerpo social fija las pautas morales válidas para sus miembros y la reducción implícita del gobierno a la categoría de mero agente de la voluntad general—. El principio general que hay tras el argumento es el ya mencionado de que la mera semejanza de especie no convierte a los hombres en sociedad sino que tal cosa sólo es posible por un vínculo psicológico o espiritual —"la sensibilidad recíproca y la correspondencia interna de todas las partes"— análoga al principio vital de un organismo vivo.

> Así, pues, el cuerpo político es también un ser moral que posee una voluntad; y esta voluntad general, que tiende siempre a la conservación y bienestar del todo y de cada una de las partes y es la fuente de las leyes, constituye para todos los miembros del estado, en las relaciones que mantienen entre sí y con el estado, la norma de lo que es justo o injusto.[7]

La tendencia a constituir sociedades es un rasgo universal; dondequiera que los individuos tienen un interés común, constituyen una sociedad, permanente o transitoria, y toda sociedad tiene una voluntad general que regula la conducta de sus miembros. Las sociedades mayores no están compuestas directamente de individuos, sino de sociedades más pequeñas, y cada sociedad mayor establece los deberes de las sociedades menores que la componen. De este modo deja en pie Rousseau la "gran sociedad", la especie humana, cuya voluntad general es el derecho natural, pero como sociedad y no como especie. Sin embargo, los vínculos de esa sociedad son a todas luces débiles. En efecto, Rousseau coloca el patriotismo como virtud suprema y como fuente de todas las demás virtudes.

> Es cierto que los mayores milagros de virtud han sido producidos por el patriotismo: este sentimiento bueno y vivo, que da a la fuerza del amor de sí mismo toda la belleza de la virtud, le presta una energía que, sin desfigurarlo, lo convierte en la más heroica de todas las pasiones.[8]

Hay que hacer ciudadanos a los seres humanos antes de que se les pueda hacer hombres, pero para poder hacerlos ciudadanos, los gobiernos tienen que dar libertad bajo la ley, que proveer al bienestar material y eliminar las grandes desigualdades en la distribución de riqueza, y que crear un sistema de educación

7 Vaughan, vol. I, pp. 241 s.; trad. ingl. de G. D. H. Cole, p. 253.
8 Vaughan, vol. I, p. 251; trad. ingl. de G. D. H. Cole, p. 263.

pública mediante el cual los niños "se acostumbren a considerar su individualidad únicamente en su relación con el cuerpo del estado". El problema general de una filosofía política lo expuso Rousseau casi en la forma de la paradoja con que abre el *Contrato social*.

> ¿Por qué arte inconcebible se ha encontrado un medio de hacer a los hombres libres haciéndolos esclavos?[9]

LA VOLUNTAD GENERAL

El *Contrato social* se publicó en 1762. Según explica el propio Rousseau, lo concibió como parte de una obra mucho más amplia que tenía en proyecto, pero no pudo acabar. El plan de esta obra más amplia es desconocido, pero dada la ordenación del tema del *Contrato*, probablemente comenzó por exponer en forma abstracta su teoría de la voluntad general y pasó después a hacer observaciones generales sobre historia y política. La última parte del libro, tal como vio la luz, conserva rastros de la lectura de Montesquieu, al igual que el plan de constitución de Córcega publicado por Rousseau y que sus *Considérations sur le gouvernement de Pologne*. El *Contrato social*, en su parte teórica, es excesivamente abstracto; cuando Rousseau escribe acerca de problemas corrientes, es por lo general difícil ver la relación que tiene la teoría con sus propuestas o las propuestas con su teoría. Puede afirmarse, pues, con seguridad, que no se perdió nada cuando abandonó el proyecto de la obra más amplia. La voluntad general y la crítica del derecho natural comprendía todo lo importante que tenía que decir. Los usos prácticos a que podía aplicarse la teoría eran diversos y Rousseau no tenía el conocimiento ni la paciencia necesarios para explorarlos. Su creencia en que una comunidad pequeña como la ciudad-estado es el mejor ejemplo de la voluntad general le impidió estudiar la política contemporánea con mucha penetración.

El desarrollo de la teoría de la voluntad general hecho en el *Contrato social* aparece envuelto en paradojas, en parte a causa de la nebulosidad de las ideas de Rousseau, pero en parte también, a lo que parece, debido a un gusto retórico por la paradoja. Dada su crítica del hombre natural, es evidente que debería haber eludido la noción de contrato por carente de sentido y equívoca. Al parecer conservó la expresión porque le gustaba su atractivo popular y, para no hacer demasiado evidente la incongruencia, suprimió la crítica del estado de naturaleza que había escrito contra Diderot. No contento con esta complicación, después de introducir la idea de contrato la desvanece con sus explicaciones, al menos en cuanto pudiera suponer un sentido contractual definido. En primer lugar, su contrato no tiene nada que ver con los derechos y poderes del gobierno, ya que éste no es sino un órgano del pueblo, y está, por ende, desprovisto de poder independiente y no puede ser objeto de un contrato. En segundo lugar, el acto imaginario que da origen a una sociedad no es ni siquiera remotamente semejante a un contrato, ya que los derechos y libertades de los individuos carecen en absoluto de existencia excepto en la medida en que los hombres son ya miembros de un grupo. Toda la argumentación de Rousseau se basa en el hecho de que una comunidad de ciudadanos es única, y coetánea de sus miembros; éstos no la crean ni tienen derechos contra ella. Es una "asociación", no un "agregado", una personalidad moral y colectiva. La palabra contrato es todo lo equívoca que podía haber deseado Rousseau.

[9] Vaughan, vol. I, p. 245; trad. ingl. de G. D. H. Cole, p. 256.

El orden social es un derecho sagrado que sirve de base a todos los demás.[10]

Esta dificultad, en lo que se refiere a mi problema, puede enunciarse en estos términos:

Hallar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual, uniéndose cada uno a todos, no obedezca más que a sí mismo y quede tan libre como antes...

Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general; y recibimos en cuerpo a cada miembro como parte indivisible del todo.[11]

Otra paradoja consiste en el hecho de que Rousseau no pudo llegar a abandonar el intento de demostrar que al convertirse en miembros de la sociedad, los hombres ganan individualmente más de lo que ganarían permaneciendo aislados. Ello está implícito en la famosa frase del comienzo del capítulo I del libro I del *Contrato social* en la que afirma que se propone resolver el problema de qué es lo que puede "hacer legítima" la esclavitud del hombre en la sociedad. Este modo de plantear el problema implicaba que Rousseau iba a demostrar, como podían hacerlo Holbach o Helvecio, que ser miembro de la sociedad resulta, en fin de cuentas, un buen negocio. Cierto que no podía hacer tal cosa si el estado de naturaleza era una quimera y si todos los valores con arreglo a los cuales podía juzgarse el negocio, no existían sino dentro de una sociedad. De modo semejante, la afirmación de que el hombre está "por doquiera encadenado" implicaba que la sociedad es una carga de la que hay que compensar a los individuos; pero Rousseau iba a sostener que éstos no son humanos sino en cuanto miembros de una comunidad. Una mala comunidad podía imponer cadenas a sus miembros, pero Rousseau estaba lógicamente obligado a sostener que lo hacía por ser mala y no por ser comunidad. El problema de qué es lo que justifica la existencia de las comunidades le habría tenido que parecer sin sentido. La pregunta de qué es lo que hace que una comunidad sea mejor que otra es, desde luego, legítima; implicaría una comparación de comunidades en términos de los intereses sociales e individuales que cada una de ellas protege, pero no una comparación entre una comunidad y la ausencia de comunidad. De modo análogo, un individuo puede ser más acomodado que otro de la misma comunidad, pero el problema de si sería más o menos rico en el caso de que no perteneciera a una comunidad tenía que ser desechado como carente de sentido. En efecto, la sociedad "sustituye al instinto por la justicia y da a las acciones de los hombres la moralidad de que antes carecían". "De un animal estúpido y limitado hizo un ser inteligente y un hombre." Fuera de la sociedad no hay escala de valores que permita juzgar el bienestar.

En consecuencia, la voluntad general representaba un hecho único respecto a una comunidad, a saber: que ésta tiene un bien colectivo que no es lo mismo que los intereses privados de sus miembros. En cierto sentido, vive su propia vida, realiza su propio destino y sufre su propia suerte. De acuerdo con la analogía del organismo que Rousseau había desarrollado con alguna extensión en el artículo sobre "Economía política" de la *Enciclopedia*, puede decirse que tiene una voluntad propia, la "voluntad general":

Si el estado o la ciudad no es sino una persona moral cuya vida consiste en la unión de sus miembros; y si el más importante de sus cuidados es el de su propia conservación, necesita una fuerza universal y coactiva para mover y disponer cada una de las partes del modo conveniente al todo.[12]

10 *Contrat social*, I, i.
11 *Ibid.*, I, vi.
12 *Ibid.*, II, iv.

Los derechos de los individuos tales como la libertad, la igualdad y la propiedad, que el derecho natural atribuía a los hombres en cuanto tales, son en realidad derechos de los ciudadanos. Los hombres llegan a ser iguales, como dice Rousseau, "por convención y por derecho" y no, como había dicho Hobbes, porque su fuerza física sea sustancialmente igual.

> El derecho que cada particular tiene sobre su propiedad está siempre subordinado al derecho que la comunidad tiene sobre todos.[13]

Es en la comunidad donde los hombres obtienen la libertad civil, que es un derecho moral y no meramente la "libertad natural" que, por una figura de lenguaje, puede atribuirse a un animal solitario.

LA PARADOJA DE LA LIBERTAD

Lo dicho hasta aquí es perfectamente cierto y constituye una réplica adecuada a las extravagancias de las especulaciones coetáneas respecto al estado de naturaleza. Sin embargo, está lejos de ser claro qué es lo que ello supone en relación con los derechos de los hombres en sociedad, y la explicación que da Rousseau a este respecto se contradice a veces dentro de los límites de una sola página. Por ejemplo:

> Así como la naturaleza da a cada hombre un poder absoluto sobre todos sus miembros, el pacto social da al cuerpo político un poder absoluto sobre todos los suyos...
>
> Convengo en que todo lo que cada individuo enajena de su poder, sus bienes y su libertad por el pacto social es sólo la parte de todo ello, el uso de la cual importa a la comunidad: pero hay que convenir también que sólo el soberano es juez de esa importancia...
>
> Pero el soberano, por su parte, no puede imponer a los súbditos ninguna cadena inútil para la comunidad...
>
> Se ve por esto que el poder soberano, con ser absoluto, sagrado e inviolable, no sobrepasa ni puede sobrepasar los límites de las convenciones generales y que todo hombre puede disponer plenamente de lo que esas convenciones le han dejado de sus bienes y de su libertad.[14]

En realidad, Rousseau se movía a capricho entre su propia teoría de la voluntad general y la doctrina de los derechos individuales inviolables que ostensiblemente había abandonado. El mero hecho de que los derechos de cualquier clase requieran el reconocimiento social y sólo puedan ser defendidos en términos de un bien común no quiere decir nada respecto a qué derechos individuales deba conceder a sus miembros una comunidad bien regulada. Como Rousseau creía y daba por hecho que el propio bienestar social exige alguna libertad de elección y acción individuales, siempre que se enfrenta con un problema de este tipo lo presenta como limitación a la voluntad general. Lógicamente no puede ser nada semejante, si la misma libertad es una de las cosas requeridas por el bien general. Por otra parte, Rousseau era capaz de sostener que como no hay derechos inviolables frente al bienestar general, no existen en absoluto derechos individuales. Esto era también una confusión lógica, a menos que se sostenga, cosa que no tenía ciertamente la intención de hacer Rousseau, que toda libertad es contraria al bien social. Ciertamente la voluntad general es algo tan abstracto —no hace

13 *Ibid.*, I, ix.
14 *Ibid.*, II, iv.

sino afirmar que los derechos son sociales— que no justificaba ninguna inferencia respecto a la extensión en que, dentro de la sociedad, podía dejarse prudentemente a los individuos a merced de sus propios medios. A la vez, la posición general era, desde luego, válida contra una teoría de los derechos naturales que no tomaba en absoluto el bienestar social.

Esta confusión que aparece en los argumentos de Rousseau dio origen a otra paradoja especialmente importante e irritante, la paradoja de la libertad. Rousseau comienza por asumir una carga que pesa sobre las teorías egoístas, pero no tenía que pesar sobre él, siempre que intentase en realidad rechazar el egoísmo, a saber, la de demostrar que en la sociedad el hombre puede estar en una situación tal que "no obedezca más que a sí mismo". En consecuencia, emprendió nada menos que la tarea de mostrar que en la sociedad no se produce nunca una verdadera coacción y que lo que se considera como tal sólo es coacción en apariencia, cosa que constituye una paradoja de la peor especie. Incluso un criminal desea su propio castigo.

> Así, pues, para que el pacto social no sea una fórmula vana, contiene tácitamente este compromiso... que quienquiera que se niegue a obedecer a la voluntad general será obligado a hacerlo por todo el cuerpo; lo que no significa otra cosa sino que se le obligará a ser libre... condición que constituye el artificio y el juego de la máquina política, y única cosa que hace legítimos los compromisos civiles, los cuales serían sin ello absurdos, tiránicos y sujetos a los más enormes abusos.[15]

En otros términos, la coacción no es realmente coacción porque cuando un hombre quiere individualmente algo distinto de lo que el orden social le da, no quiere sino su capricho y no sabe en realidad cuál es su propio bien ni cuáles son sus propios deseos.

Este tipo de argumento, utilizado por Rousseau y después de él por Hegel, constituía un peligroso experimento de prestidigitación de ambigüedades. La libertad se había convertido en lo que Thorstein Veblen denominó una palabra "honorífica", nombre de un sentimiento con el que quieren bautizarse hasta los ataques a la libertad. Era perfectamente legítimo señalar que algunas libertades no son buenas, que la libertad en una dirección puede comportar la pérdida de la libertad en otra, o que hay otros valores políticos que en algunas circunstancias se tienen en mayor estima que la libertad. Estirar las palabras y retorcerlas para demostrar que la restricción de la libertad es en realidad un medio de aumentarla y que la coacción no es en realidad coacción, no sirve sino para hacer más vago aún el ya vago lenguaje de la política. Pero no era esto lo peor. Casi inevitablemente iba implícita en esa afirmación la de que un hombre cuyas convicciones morales son contrarias a las generalmente aceptadas en su comunidad, es caprichoso y debe ser eliminado. Esto no era acaso una inferencia legítima de la teoría abstracta de la voluntad general, ya que la libertad de conciencia es en realidad un bien social y no meramente individual. Pero en todas las situaciones concretas la voluntad general tiene que identificarse con algún cuerpo de opinión real y el intuicionismo moral significa por lo común la identificación de la moralidad con los cánones que gozan de general aceptación. Obligar a un hombre a ser libre es un eufemismo que oculta el hecho de hacerle prestar obediencia ciega a la masa o al partido más fuerte. Robespierre hizo esta aplicación inevitable al decir de los jacobinos que "nuestra voluntad es la voluntad general".

[15] *Ibid.*, I, VII.

Dicen que el terrorismo es el recurso del gobierno despótico. ¿Es, entonces, nuestro gobierno como el despotismo? Sí, del mismo modo que la espada blandida por la mano del héroe de la libertad, es como la espada de que están armados los satélites de la tiranía... El gobierno de la Revolución es el despotismo de la libertad contra la tiranía.[16]

La voluntad general, como dijo repetidas veces Rousseau, tiene siempre razón. Esto es una mera repetición de palabras, ya que la voluntad general representa el bien social, que es la pauta de justicia. Lo que no es justo no es la voluntad general. Pero ¿en qué relación se encuentra ese derecho absoluto con los múltiples y contradictorios juicios acerca de él? ¿Quién tiene derecho a decidir qué es justo? Los intentos hechos por Rousseau para contestar a estas preguntas dieron por resultado múltiples contradicciones y evasiones. Unas veces dijo que la voluntad general se refiere sólo a problemas generales y no a personas o acciones particulares, dejando así su aplicación al juicio privado, pero tal solución es contradictoria con el aserto de que la voluntad general determina la esfera del juicio privado. Otras intentó hacer la voluntad general equivalente a la decisión de la mayoría, pero esto implicaría que la mayoría tiene siempre razón, cosa que ciertamente no creía. En otras ocasiones habla como si la voluntad general se registrase automáticamente haciendo que las diferencias de opinión se cancelasen entre sí. No es posible refutar esta opinión, pero tampoco es posible demostrarla. Equivalía a decir que las comunidades —estados o naciones— tienen una facultad inescrutable que les permite discernir cuál es su bienestar y su destino. Rousseau dio origen al culto romántico del grupo, y esto constituye la diferencia fundamental entre su filosofía social y el individualismo contra el que se rebeló. El racionalismo centraba su sistema de valores en la cultura del individuo, en la ilustración intelectual y la independencia de juicio y de iniciativa. La filosofía de Rousseau subrayaba el engrandecimiento del grupo, las satisfacciones derivadas de la participación y el cultivo de lo no-racional

En la intención de Rousseau la teoría de la voluntad general disminuía mucho la importancia del gobierno. La soberanía pertenece sólo al pueblo como cuerpo, en tanto que el gobierno es un mero órgano que tiene poderes delegados que se le pueden retirar o modificar según lo quiera la voluntad del pueblo. El gobierno no tiene ningún derecho adquirido como los que le había dejado la teoría pactista de Locke, sino que ocupa simplemente la posición de un comité. Rousseau concebía esto en el sentido de excluir toda forma de gobierno representativo, ya que la soberanía del pueblo no puede ser representada. El único gobierno es, por lo tanto, la democracia directa, en la que los ciudadanos pueden estar presentes en la asamblea comunal. Aparte de la admiración de Rousseau por la ciudad-estado, no resulta muy claro por qué haya de estar restringida la voluntad general a esta única forma de expresión. Creía, sin duda, que la teoría de la soberanía popular reducía el poder del ejecutivo, pero esto era una ilusión. En efecto, aunque "el pueblo" tenga todo el poder y toda la rectitud moral y toda la sabiduría, un cuerpo de este tipo no puede, en cuanto tal, expresar su voluntad ni ejecutarla. Cuanto más se exalta a la comunidad, tanta más autoridad tienen sus portavoces, lo mismo si se les llama representantes que si se les denomina de otra manera. Incluso los partidos y facciones, que Rousseau detestaba con tanta firmeza, tienen más probabilidades de fortalecerse que de delibitarse con la soberanía corporativa. Una minoría bien regimentada, cuyos líderes están convencidos de su propia inspiración

16 Discurso a la Convención Nacional, 5 de febrero de 1794; *Moniteur universel*, 19 Pluvioso del año 2, p. 562.

y cuyos miembros "piensan con su sangre" ha resultado ser un órgano casi perfecto de la voluntad general.

ROUSSEAU Y EL NACIONALISMO

La filosofía política de Rousseau era tan vaga que apenas puede decirse que apuntase en una dirección específica. Es probable que en la época de la Revolución, Robespierre y los jacobinos le debiesen la mayor parte de sus doctrinas, ya que su teoría de la soberanía popular y su negación de todo derecho adquirido al gobierno la convertía, como dijo Gierke, en una especie de doctrina de la "revolución permanente" muy adecuada a los propósitos de un partido democrático radical. Por otra parte, en la concepción de la voluntad general no había en realidad nada que tuviese que ser compartido conscientemente por todo el pueblo o expresado sólo en una asamblea popular. El entusiasmo de Rousseau por la ciudad-estado democrática era un anacronismo. La pequeña comunidad de economía predominantemente rural, federada mediante unos vínculos laxos con otras comunidades semejantes, que acaso fuese la representación más literal de sus ideas, no tenía ninguna importancia en Europa y sólo podía tener una importancia pasajera en América. Aunque Rousseau creía que la libre ciudadanía era imposible en ninguna forma de estado que fuese de mayor tamaño, era inevitable, dadas las circunstancias, que el sentimiento suscitado por su doctrina diese por resultado la idealización del patriotismo nacional. Así, por ejemplo, aunque en su ensayo sobre el gobierno de Polonia aconsejase una política de descentralización, la única eficacia de la obra tenía que estribar en su apelación al nacionalismo polaco. Por otra parte, calumnió reiteradas veces a los ideales humanitarios y cosmopolitas de la Ilustración calificándolos de mera falta de principios morales.

> Dígase lo que se diga, hoy no quedan ya franceses, alemanes, españoles, ni siquiera ingleses; no hay sino europeos... Siempre que encuentran dinero que robar y mujeres que corromper, se encuentran en todas partes en su casa.[17]

El resultado neto fue una adaptación muy poco crítica del ideal de ciudadanía que había existido en la ciudad-estado al estado nacional moderno que constituye una forma casi por completo distinta de unidad social y política. Así se idealizó el estado como encarnación de todos los valores de la civilización nacional, al modo como la *polis* griega se había sobrepuesto a casi todos los aspectos de la vida griega, aunque en realidad ningún estado moderno hizo nada semejante. De este modo, sin ser nacionalista, Rousseau contribuyó a refundir el antiguo ideal de la ciudadanía en una forma tal que pudo apropiárselo el sentimiento nacional.

Sin embargo, el nacionalismo no era una forma simple que actuase en una sola dirección o impulsado por un solo motivo. Podía significar la democracia y los derechos del hombre, como generalmente ocurrió durante la época de la Revolución, pero podía significar también una alianza entre los aristócratas terratenientes y la nueva aristocracia de la riqueza de la clase media. Podía barrer los restos de las instituciones feudales para no conseguir sino edificar en su lugar nuevas instituciones que se apoyarían con no menos vigor en las lealtades tradicionales y la subordinación de las clases. Era inevitable que el nacionalismo de Francia e Inglaterra, en donde no había dudas respecto a la unión política, fuese

17 *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, cap. III; Vaughan, vol. II, p. 432.

enteramente distinto del nacionalismo de Alemania, donde la aspiración a un gobierno nacional cuyos límites coincidiesen con la unidad de la cultura alemana había de sobreponerse pronto a todos los demás problemas. La idealización hecha por Rousseau de los sentimientos morales del hombre corriente había de encontrar un eco inmediato en la ética de Kant. Su significación plena, en especial su idealización de la voluntad colectiva y de la participación en la vida común, apareció en la filosofía alemana con el idealismo de Hegel. Sin embargo, el colectivismo de Rousseau exigía una revalidación radical de la costumbre, la tradición y la herencia acumulada de la cultura nacional, cosas sin las cuales la voluntad general no era sino una fórmula vacía. Esto equivalía, a su vez, a una revolución completa de los valores filosóficos. Desde la época de Descartes había sido general contrastar la costumbre con la razón. La tarea propia de la razón había sido liberar a los hombres de la servidumbre de la autoridad y la tradición, para que pudieran ser libres de seguir la luz de la naturaleza. Este era el significado de todo el imponente sistema del derecho natural. El sentimentalismo de Rousseau echó tácitamente a un lado todo esto. El idealismo de Hegel trató de entretejer la razón y la tradición formando una sola unidad —la cultura expansiva de un espíritu o conciencia nacional. En efecto, la razón había de doblegarse al servicio de la costumbre, la tradición y la autoridad, subrayando de modo paralelo los valores de estabilidad, unidad nacional y continuidad de desarrollo.

La filosofía de Hegel concibió la voluntad general como el espíritu de la nación que se expande y encarna en una cultura nacional y crea sus órganos en una constitución histórica. Aparte de la incoherencia con que la presenta Rousseau, el defecto patente de la voluntad general, tal como la expuso, era el carácter extremadamente abstracto de su concepción. Era la mera idea o forma de una comunidad, del mismo modo que el imperativo categórico de Kant era la mera forma de una voluntad moral. Nada sino el accidente histórico, por así decirlo, la unía al sentido de pertenencia a una nación y a la idealización de la ciudadanía nacional. La situación de Rousseau como extraño en la vida nacional francesa, su incapacidad moral para aliarse con una causa social cualquiera y el estado de la política francesa en la época en que escribió conspiraron para impedirle dar a la voluntad general ninguna encarnación concreta. Sin embargo, Edmund Burke proveyó imediatamente a esta necesidad. Para Burke las convenciones de la constitución, los derechos y deberes tradicionales de los ingleses, la presencia viva de una rica cultura nacional trasmitida de generación en generación no eran abstracciones sino existencias reales, desarrolladas con el calor del patriotismo ardiente y el ardor del sentimiento moral. En los últimos años de su vida la violencia y el horror de la Revolución francesa le impulsaron a romper con sus hábitos de siempre y a exponer en términos generales la filosofía basándose en la cual había actuado siempre. El resultado fue a la vez un contraste con Rousseau y un suplemento a su doctrina. En Burke la vida colectiva de Inglaterra llega a ser una realidad consciente. La voluntad general se libera de su temporal servidumbre respecto del jacobinismo y se convierte en un factor del tradicionalismo conservador.

A lo largo de todo el siglo XVIII la tradición del racionalismo filosófico y el sistema del derecho natural, que era su creación más típica, se encontraban en un estado de gradual decadencia. La negación que de ambos hizo Rousseau era en gran parte cuestión de sentimiento; le faltaban la penetración intelectual y la firmeza de aplicación intelectual necesarias para criticar el sistema en lugar del cual colocó la autonomía del sentimiento. Pero esta crítica existía ya, por obra

de David Hume. Desde la época de Locke, el desarrollo de la filosofía empírica y la práctica cada vez más empírica de los estudios sociales habían provocado en el sistema del derecho natural una firme infiltración de ideas congruentes con él. Acaso fuese más cierto decir que el propio sistema iusnaturalista había incluido desde el principio, bajo el nombre de razón, una serie de factores diversos que tenían que ser discriminados en gracia a la claridad y que se fueron haciendo cada vez más incongruentes a medida que avanzaban los estados sociales. La ruptura del viejo sistema se debió principalmente al genio analítico de Hume. Su limitación negativa de la razón era en realidad una condición lógica previa, tanto del valor atribuido por Rousseau al sentimiento moral como del atribuido por Burke a una creciente tradición nacional.

BIBLIOGRAFÍA ESCOGIDA

Irving Babbitt, *Rousseau and Romanticism*. Boston, 1919.
Ernest Cassirer, *The Question of Jean-Jacques Rousseau*, trad. inglesa de Peter Gay. Nueva York, 1954.
John W. Chapman, *Rousseau. Totalitarian or Liberal?* Nueva York, 1956.
Alfred Cobban, *Rousseau and the Modern State*. Londres, 1934.
Frederick C. Green, *Rousseau and the Idea of Progress*. Oxford, 1950.
Frederick C. Green, *Jean-Jacques Rousseau: A Critical Study of His Life and Writings*. Cambridge, 1955, cap. VII.
George R. Heavens (ed.), *Jean Jacques Rousseau: Discours sur les sciences et les arts*. Nueva York, 1946, Introducción.
F. J. C. Hearnshaw (ed), *The Social and Political Ideas of Some Great French Thinkers of the Age of Reason*. Londres, 1930, cap. VII.
Charles W. Hendel, *Jean-Jacques Rousseau, Moralist*, 2 vols. Londres, 1934.
Hans Kohn, *Historia del nacionalismo*, trad. española de Samuel Cosío Villegas. México, Fondo de Cultura Económica, 1949, cap. V.
Annie M. Osborn, *Rousseau and Burke: A Study of the Idea of Liberty in Eighteenth-century Political Thought*. Nueva York, 1940.
Albert Schinz, *La pensée de Jean-Jacques Rousseau: Essai d'interprétation nouvelle*. París, 1929.
J. L. Talmon, *The Rise of Totalitarian Democracy*. Boston, 1952.
C. E. Vaughan (ed.), *The Political Writings of Jean Jacques Rousseau*, 2 vols. Cambridge, 1915, Introducción.
Frederick M. Watkins, *The Political Tradition of the West: A Study in the Development of Modern Liberalism*. Cambridge, Mas., 1948, cap. IV.
Ernest H. Wright, *The Meaning of Rousseau*. Londres, 1929, cap. III.

XXIX. LA CONVENCIÓN Y LA TRADICIÓN: HUME Y BURKE

La filosofía de Rousseau atacó únicamente un limitado segmento del sistema de derecho natural, la artificialidad de no ver en la sociedad más que un instrumento para la consecución de bienes individuales y en la naturaleza humana nada más que una capacidad de calcular ventajas. Opuso a esto una sola contraposición, la de que el meollo de la personalidad sana consiste en sólo algunos sentimientos de gran consistencia que tienen poco que ver con la capacidad intelectual, pero que son de un tipo capaz de unir a los hombres en comunidades de tal modo que el bienestar de la comunidad constituya la parte más importante aun del bien privado. Apenas puede decirse que defendiera esta proposición; la enunció más bien como una intuición moral, resultado de la penetración directa de una naturaleza no corrompida, y atribuyó como defecto a los filósofos, y a su desmesurado empleo de la crítica intelectual, el egoísmo y la falta de espíritu público que veía en la sociedad europea. Si Rousseau hubiese estado solo habría sido muy difícil que se derrumbara el imponente sistema del derecho natural, elaborado en siglo y medio de desarrollo filosófico, ante un ataque tan mal dirigido y que conducía a un resultado tan incierto en sus aplicaciones como era la voluntad general. Pero Rousseau no estaba sólo. La aclamación que consiguió con un conjunto de ideas no muy numerosas ni bien ordenadas y que expuso con un sentimentalismo que era cursi con tanta frecuencia como conmovedor, demostró que su público estaba ya preparado, al menos emocionalmente, para responder a su nuevo tipo de apelación moral. También desde el punto de vista intelectual era ya inadecuado el sistema de derecho natural en el sentido de que no aportaba ningún aparato racional adecuado a los estudios sociales que se estaban proyectando y que su pretensión dogmática de evidencia por sí mismo era poco más que jactancia. Perduraba aún en Francia sobre todo por su utilidad como disolvente revolucionario de un sistema político y social anticuado.

En Inglaterra no existía esta razón para su supervivencia. La defensa de la Revolución acabó con Locke y, hasta que la Revolución francesa no produjo una reverberación de derechos naturales, el tono de los escritores ingleses durante todo el siglo xviii fue marcadamente conservador tanto en materia de política como de religión. En un país en que tanto la iglesia como el gobierno, aunque sujetos sin duda a serios abusos, servían bien a los intereses de las clases que se expresaban políticamente, el sistema de derecho natural había perdido su utilidad práctica inmediata. Además, la filosofía inglesa en el medio siglo siguiente a la publicación del *Ensayo* de Locke se desarrolló casi exclusivamente siguiendo líneas empíricas, subrayando la historia natural de las ideas y su derivación de los sentidos como había sugerido el propio Locke. El pensamiento ético inglés siguió el mismo camino. La idea de una ética deductiva que partía de leyes morales evidentes por sí mismas y que Locke había conservado, quedó anticuada en seguida. Hasta Bentham, el utilitarismo inglés no tuvo los fines radicales y reformistas que Helvecio dio a la teoría en Francia, pero era más claro desde el punto de vista sistemático, ya que intentaba eliminar conscientemente ideas incongruentes como la justicia natural y el derecho natural. Aun en la economía, que continuó siendo el baluarte de la ley natural hasta bien entrado el siglo xix, Adam Smith fue en conjunto menos devoto de un método deductivo que los economistas clásicos posteriores a él, probablemente porque éstos se hallaban más influidos que Smith por los fisiócratas franceses. Acaso hubiera podido ser su economía más sistemáticamente empírica de haber seguido más de cerca los ensayos económicos de su amigo Hume.

HUME: RAZÓN, HECHO Y VALOR

Esta crítica y eliminación gradual del sistema de derecho natural culminó en el *Tratado de la naturaleza humana* de Hume, publicado en 1739-1740. Esta obra ocupa una posición crucial en la historia de la filosofía moderna y su importancia no se encuentra de modo principal en el campo de la filosofía política. A la vez, la posición filosófica general desarrollada por Hume tuvo una profunda influencia en todas las ramas de la teoría social. Lo que aportó Hume fue un penetrante análisis lógico que, caso de ser aceptado, destruía todas las pretensiones de validez científica del derecho natural. Además, extendió este resultado típico a las aplicaciones específicas del derecho natural en los campos de la religión, la ética y la política. Hay que exponer al menos los principios más importantes del análisis de Hume porque afectaron a todo el curso futuro de la teoría social. Pueden dejarse de lado los detalles de la formulación de sus argumentos, que hoy están anticuados.

Hume emprendió la tarea de analizar el concepto de razón tal como se entendía por lo general en los sistemas de derecho natural, para mostrar que bajo este término se habían combinado y confundido sin crítica alguna tres factores o procesos de significado enteramente distinto. El efecto de esta confusión fue presentar como verdades necesarias, o leyes inmutables de naturaleza y moralidad, proposiciones que no pueden pretender tal certidumbre absoluta. Hume emprendió en primer término la tarea de definir a qué se puede denominar justificadamente razón en este sentido necesario e inevitable. Hay, admitía, ciertas "comparaciones de ideas" que producen verdades de este tipo. Tales verdades se encontraban, a lo que creía, sólo en partes limitadas de las matemáticas y tenían peculiaridades definidas. Eran lo que hoy se denominaría consecuencias implícitas formales, que afirmaban que caso de darse por sentada una premisa, se sigue una determinada conclusión. No es necesario saber nada acerca de la verdad de la premisa, ya que todo lo que se infiere es que si una proposición es cierta, otra proposición tiene que ser también verdadera. Como dijo Hume con no mucha exactitud, la relación se produce sólo entre ideas; los hechos reales no importan. Debido a la dirección en que sus intereses impulsaron a Hume, éste dio menos importancia de la que merecía a ese tipo de verdad matemática o formal. Lo que le importaba principalmente era distinguirlo de otras operaciones lógicas con las que se confundía y también mostrar que ése era el sentido preciso y adecuado de la verdad racional o necesaria.

Se sigue claramente de lo anterior que ninguna "comparación de ideas" puede demostrar una cuestión de hecho y también que las relaciones entre cuestiones de hecho no son nunca necesarias en el sentido lógico o racional riguroso que se acaba de mencionar. Esto era lo sustancial del famoso análisis de Hume de la relación entre causa y efecto. Siempre es posible suponer lo contrario de cualquier cuestión de hecho, y cuando dos hechos o acontecimientos se encuentran relacionados como causa y efecto, todo lo que puede saberse acerca de ellos es que en la realidad se dan juntos con un cierto grado de regularidad. Aparte de la experiencia de encontrarlos juntos en la realidad, sería imposible inferir el uno del otro. De ahí que si se utiliza el término necesario en el sentido lógico propio que tiene en matemáticas, la denominada conexión necesaria entre causas y efectos sea una idea ficticia: entre causa y efecto no hay sino una correlación empírica. Debe seguirse de este análisis de las relaciones causales y las cuestiones de hecho que las ciencias empíricas, que tratan de acontecimientos que ocurren en la rea-

lidad y de las correlaciones que se producen entre ellos, son fundamentalmente distintas de las matemáticas o del razonamiento deductivo, que no muestra sino que una proposición deriva de otra.

En tercer lugar se aplica la palabra razón o razonable a la conducta humana. En particular el iusnaturalismo trató siempre de probar que hay principios racionales de derecho, justicia y libertad que puede demostrarse son necesarios e ineludibles. Esto, concluía Hume, era otra confusión. En efecto, en tales casos, cuando se dice que un modo de obrar es justo o bueno, no se hace referencia a la razón, sino a alguna inclinación, deseo o "propensión" humanos. La razón no dicta por sí misma ningún modo de obrar. Puede mostrar, aduciendo conocimiento de causas y efecto, que el resultado de obrar en una determinada forma será uno u otro; pero perdurará el problema de si, una vez acabado el razonamiento, el resultado es o no aceptable para la inclinación humana. La razón sólo es guía de la conducta en el sentido de que muestra qué medios sirven para alcanzar un fin deseado o el modo de evitar un resultado desagradable; pero el carácter agradable del resultado no es razonable ni irrazonable. Como dijo Hume, "la razón es y debe ser únicamente la esclava de las pasiones y no puede pretender otro oficio que el de servirlas y obedecerlas". Se deduce de este análisis que la ética, la política o cualquier forma de estudio social en la que haya que tomar en cuenta juicios de valor son distintas de las ciencias deductivas y de las puramente causales o empíricas.

Hay, pues, tres operaciones fundamentalmente distintas, que han sido confundidas bajo el nombre de razón, pero que Hume se propuso distinguir: hay, en primer lugar, la deducción o razón en sentido estricto; en segundo término, el descubrimiento de relaciones empíricas o causales; y en tercer lugar, la descripción de un valor, como cuando se habla de bondad, justicia o utilidad. Si se distinguen cuidadosamente esas tres operaciones, cae por su base toda la pretendida racionalidad del derecho natural. Como los dos últimos usos de la palabra razón no son estrictamente racionales, contienen factores que no pueden demostrarse. Hume denominó "convenciones" a esos factores, y dedicó una gran parte de su filosofía a mostrar la presencia de tales factores en las ciencias empíricas y sociales. Esas convenciones son ineludibles en el sentido de que tanto la inferencia empírica como el sentido común práctico requieren algo semejante. Parecen válidas porque los hombres las emplean habitualmente y son útiles por cuanto que por medio de ellas se crean reglas más o menos estables de acción. Pero no puede demostrarse que sean necesarias; siempre se puede suponer lo contrario. Proceden menos de la razón que de la imaginación o de una "propensión a fingir", esto es, a suponer en la naturaleza o en la sociedad mayor regularidad de la que existe. En las ciencias empíricas es ejemplo de ello la ley de causalidad. Todas las supuestas pruebas generales de tal ley se mueven en un círculo vicioso y, en el mejor de los casos, sus aplicaciones especiales no conducen sino a confusiones más o menos probables. Psicológicamente, cree Hume, es un mero hábito; por ello, no puede encontrar ningún motivo de que la naturaleza deba conformarse a los hábitos humanos, a pesar de lo cual, sin ello no hay principio que permita conectar los hechos. De modo semejante, como se proponía demostrar Hume, los valores sociales como la justicia o la libertad implican también convenciones cuya autoridad tiene que referirse a la utilidad o, en último término, a su relación con los motivos humanos y las propensiones a la acción.

LA DESTRUCCIÓN DEL DERECHO NATURAL

Partiendo de esta posición filosófica general, Hume aplicó su crítica a demoler ramas del sistema iusnaturalista. No cubrió todo el campo y se tardó mucho tiempo en descubrir todas las consecuencias implícitas en su argumentación, pero atacó por lo menos tres grandes ramas del sistema: la religión natural o racional, la ética racional y la teoría contractual y consensual de la política. La noción misma de una religión racional —sostenía— tiene que ser ficticia ya que, siendo imposible toda prueba deductiva de una cuestión de hecho, la existencia de Dios tiene que ser indemostrable. En realidad, la conclusión es más general: es imposible una metafísica racional que pretenda mostrar la necesidad de la existencia de algo. Sin embargo, las denominadas verdades de la religión carecen aun del carácter fidedigno que para propósitos prácticos tienen las generalizaciones científicas; pertenecen sólo al dominio del sentimiento. De ahí que la religión pueda tener una "historia natural", esto es, una explicación psicológica o antropológica de sus creencias y prácticas, pero que no pueda plantearse el problema de su verdad. De modo semejante es imposible que la razón pueda crear por sí ninguna obligación en moral ni en política, ya que los valores se basan en propensiones humanas a la acción. En consecuencia, la virtud es meramente una cualidad o acción mental que tienen aprobación general. Como la religión, puede tener una historia natural, pero la fuerza de la obligación moral depende de que se acepten las propensiones, las necesidades y los motivos que impulsan a la acción que le dan origen. No puede tener ninguna otra especie de validez.

Sin embargo, gran parte de la crítica ética de Hume estaba dirigida contra la forma del utilitarismo predominante de su tiempo, que trataba de derivar todos los motivos de la búsqueda del placer y la evitación del dolor. Su objeción a ese utilitarismo era empírica; creía, justificadamente desde luego, que la doctrina en cuestión simplificaba en exceso los motivos, hasta el punto de falsearlos. La naturaleza humana no es tan sencilla como para no tener más que una sola propensión, y muchos impulsos aparentemente primitivos no tienen, a juicio de Hume, relación evidente con el placer. Pueden ser principalmente benévolos —como lo es dentro de ciertos límites el afecto paterno— o pueden no ser a primera vista egoístas ni benévolos. Hay que tomar la naturaleza humana tal como es, y el prejuicio predominante de que los motivos egoístas son en cierto modo razonables es parte de la misma falacia que hizo creer a los racionalistas que la justicia es razonable. La concepción que tenía Hume de la naturaleza humana excluía la cantidad excesiva de cálculo y previsión que acostumbraban a imputarle los moralistas contemporáneos de todas las escuelas. Los hombres no son —creía— muy calculadores cuando persiguen la satisfacción de su egoísmo ni cuando buscan cualquier otra cosa. Sólo son previsores cuando sus sentimientos e impulsos no están directamente afectados, pero el impulso choca con el egoísmo con la misma frecuencia que con la benevolencia. La forma del utilitarismo de Hume no atribuía ningún valor especial al egoísmo ni daba por supuestas pretensiones indebidas de la inteligencia humana. En este sentido tenía más en común con el utilitarismo de John Stuart Mill que con el de Bentham, que prefería el cuadro de la naturaleza humana, más sencillo, pero menos sostenible, adoptado por los utilitaristas franceses.

La crítica hecha por Hume de la teoría del consentimiento —doctrina basada en que la obligación política sólo es obligatoria por haber sido aceptada voluntariamente— se complicó ligeramente por el hecho de que no le opuso objeciones

fundadas en motivos históricos. Por el contrario, debilitó la teoría al considerarla como nada más que historia hipotética. Como más adelante Burke, Hume estaba dispuesto a admitir la posibilidad de que, en el pasado remoto, la primera sociedad primitiva se hubiese formado por un acuerdo. Pero aunque ello fuera cierto, tal acuerdo no tenía nada que ver con las sociedades del presente. En efecto, si la obligación de obediencia cívica deriva de la obligación de cumplir un pacto, sigue siendo pertinente la pregunta de por qué es obligatorio este último. Empíricamente son dos cosas distintas: ningún gobierno pide en realidad a sus súbditos su consentimiento ni deja de distinguir entre la sujeción política y la obligación derivada del contrato. Entre los motivos humanos, el sentimiento de lealtad o de fidelidad al gobierno es tan común como el sentimiento de que deben cumplirse los pactos. En todo el mundo político son más comunes los gobiernos absolutos —que ni siquiera de labios afuera aceptan la ficción del consentimiento— que los gobiernos libres, y sus súbditos rara vez discuten el derecho de aquéllos salvo cuando la tiranía llega a ser demasiado opresora. Por último, la finalidad de las dos cosas parece ser diferente: la fidelidad política mantiene el orden y conserva la paz y la seguridad, en tanto que la santidad de los contratos produce sobre todo la confianza entre los particulares. Así, pues, es indudable —sostenía Hume— que el deber de obediencia política y el deber de cumplir un pacto son diferentes; el uno no puede derivar del otro, y aunque pudiera ninguno es más evidentemente obligatorio que el otro. ¿Por qué deben ser obligatorios el uno o el otro? Sin duda porque sin ellos no es posible una sociedad estable en la que se mantenga el orden, esté protegida la propiedad y haya cambio de bienes. Ambas formas de obligación derivan de esa única raíz. Si se pregunta después por qué se sienten obligados los hombres a mantener el orden y proteger la propiedad, la respuesta es, en parte, que tales cosas satisfacen motivos de egoísmo tangible, pero también en parte que la fidelidad es un hábito impuesto por la educación y, en consecuencia, constituye una porción de la naturaleza humana del mismo modo que cualquier otro motivo. Los miembros de la sociedad tienen un sentido del interés común y admiten las obligaciones que ven impuestas por tal interés.

Por lo que se refiere a su naturaleza, Hume sostenía que ese interés común se parece más al lenguaje que a una promesa o una verdad racional. Es un conjunto de convenciones o reglas muy generales que la experiencia ha demostrado que sirven de modo general a las necesidades humanas, aunque en casos particulares de su aplicación resulten contradictorios con esa finalidad. En gracia a la estabilidad, los hombres tienen que saber con qué pueden contar y, por ende, es necesario que haya normas de alguna clase. Si éstas llegan a ser demasiado inconvenientes, los hombres las cambian, incluso por la violencia si no hay otro procedimiento, pero hablando en términos generales, cualesquiera reglas son preferibles a la ausencia de normas y lo más que puede esperarse es que operen relativamente bien. Es evidente que no son verdades eternas que tengan sus raíces en la naturaleza, sino meras pautas de conducta justificadas por la experiencia de sus consecuencias y fijadas por el hábito. En general, mantienen una vida social estable conforme a las propensiones e intereses de los hombres. Hume distinguía dos grupos principales de tales convenciones, las que regulan la propiedad —a las que denominaba normas de justicia— y las relativas a la legitimidad de la autoridad política. En términos generales, la justicia significa que la posesión de propiedad debe ser estable, que se puede transferir por consentimiento y que los pactos deben ser obligatorios, reglas todas ellas que están justificadas simplemente por el hecho de que hacen de la propiedad una institución estable y satisfacen

las necesidades que crean los intereses de la propiedad. Un gobierno legítimo, a diferencia de la usurpación, se apoya en un grupo semejante de normas convencionales que sirven para establecer la distinción entre la autoridad jurídica y la mera fuerza. La prescripción y la promulgación formal son las más importantes de esas normas. Hume pone de manifiesto el carácter no-racional de tales reglas señalando que sus efectos alcanzan con frecuencia a épocas muy remotas. La subida al trono de Guillermo de Orange en 1688 puede haber sido de dudosa legitimidad con arreglo a las pautas entonces aplicables, pero deviene legítima para el juicio contemporáneo por el mero hecho de que sus sucesores han sido aceptados como tales.

LA LÓGICA DEL SENTIMIENTO

De aceptarse las premisas del argumento de Hume, es difícil negar que barrió toda la filosofía racionalista del derecho natural, de las verdades evidentes por sí mismas y de las leyes de moralidad eterna e inmutable que se suponía garantizaban la armonía de la naturaleza y el orden de la sociedad humana. En lugar de los derechos inviolables o de la justicia y libertad naturales, no queda sino la utilidad, concebida en términos de egoísmo o de estabilidad social, que da por resultado ciertos cánones convencionales de conducta que, en conjunto, sirven a las finalidades humanas. Tales convenciones pueden, desde luego, estar muy extendidas y ser relativamente permanentes, ya que los motivos humanos son bastante uniformes y en sus líneas generales cambian con lentitud, pero no se les puede denominar universales en ningún otro sentido. Dependen siempre de algún estado de cosas, de las relaciones causales de los hechos con las inclinaciones humanas y de la formulación de normas de posible aplicación que fijen el ámbito de esas inclinaciones. Las convenciones de la sociedad pueden explicarse por la historia, la psicología o la antropología, pero no pueden pretender validez salvo en el sentido relativo de ser generalmente convenientes y de concordar con el cálculo de utilidad que hacen los hombres. Todos los intentos de encontrar en ellas una adecuación o rectitud eternas son meras formas confusas de decir que son útiles; dado el principio de utilidad, puede prescindirse de todo el sistema de derecho natural.

El resultado inmediato de este poderoso análisis destructor no fue en absoluto el que tuvo que haber supuesto Hume. Si esa crítica es válida, la única deducción posible que pueda sacarse de ella es alguna forma de positivismo empirista, sin metafísica ni religión y sin una ética que pretenda validez más allá de las circunstancias de la sociedad y de la satisfacción de las necesidades humanas. Lo que ocurrió fue que la metafísica, la religión y la ética más o menos ajustadas a las líneas tradicionales resultaron ser más fuertes que la crítica de Hume. Los filósofos calificados no estaban en modo alguno dispuestos a negar que sus conclusiones eran ineludibles si se admitían las premisas y no hubo ningún esfuerzo especial encaminado a reanimar el sistema del derecho natural con sus verdades de razón evidentes por sí mismas. Por el contrario, después de la Revolución francesa y de la reacción conservadora contra ella, era más probable que los filósofos creyesen que la doctrina de los derechos individuales no había hecho sino sufrir su justo destino, ya que era inadecuada desde el punto de vista intelectual y socialmente peligrosa. Pero tampoco tenían ningún deseo de detenerse en los resultados de Hume, a los que se puso de moda estigmatizar como "meramente negativos". En consecuencia, no había nada que hacer sino volver sobre la premisa

principal de Hume y negar que éste hubiera acertado al establecer una distinción rígida entre razón, hecho y valor. Si se hubiese podido fundir estas tres cosas en una sola operación o si se pudiese interpretar la razón como comprensiva de las tres a la vez, se habría podido hacer una nueva lógica, una nueva metafísica y una nueva defensa de los valores absolutos. Este fue el camino escogido por la filosofía bajo la guía de Kant y, de modo más completo, por el idealismo de Hegel. Todavía se discute si por esa vía se llegó a una nueva síntesis o sólo a una nueva confusión. En cualquier caso, el positivismo de Hume tuvo el paradójico efecto de producir una metafísica complicada, un renacimiento religioso y una creencia más firme en los valores éticos absolutos.

Aunque Hegel dio la exposición más sistemática de esta nueva filosofía, combinó ideas predominantes en todas partes a fines del siglo XVIII —en una nueva valoración literaria del "sentimiento", en el pseudomedievalismo romántico, en la resurrección de la poesía popular y un nuevo interés por las raíces históricas de la cultura nacional, y en la idea de que el derecho y las instituciones expresan el íntimo "espíritu del pueblo". Por lo que hace a la filosofía social, cabe mencionar tres factores que, a lo que se esperaba, podían fundirse en una nueva síntesis. En primer lugar había una tendencia a despreciar la lógica (o la razón abstracta) en relación con el sentimiento, o a esperar que ambos podrían combinarse en una lógica más alta o más profunda. Es típica la desdeñosa expresión de Carlyle respecto de la filosofía de Hume, a la que califica de "lisa era continua de lógica en la que se trillan y criban con la misma imparcialidad mecánica todas las cuestiones, desde la doctrina de la renta hasta la historia natural de la religión". En especial, se suponía que los sentimientos morales y los sólidos sentimientos de reverencia religiosa y lealtad a la comunidad que había glorificado Rousseau, encarnaban una sabiduría más profunda que la resultante de la mera claridad lógica. En segundo lugar, ese respeto por el sentimiento y la comunidad comportaba una nueva valoración de la costumbre y la tradición. En vez de considerarlas como la antitesis de la razón, la nueva filosofía prefería ver en ellas el desarrollo gradual de la razón implícito en la conciencia de la especie o la nación. De ahí que no sean una carga de la que el individuo ilustrado deba desembarazarse, sino una preciosa herencia que debe conservarse y que la entrada en posesión de ella sea un alto privilegio del individuo. Nadie expresó esta nueva valoración de la cultura nacional tradicional con mayor claridad que Burke. Por último, este cambio implicaba un nuevo sentido del significado de la historia. Llegó a convertirse en costumbre ver en la historia de la civilización el despliegue gradual del espíritu divino y el propósito divino. De ahí que los valores de la vida social —su moral, su arte y su religión, y los resultados conseguidos en el dominio de la cultura— fuesen a la vez absolutos y relativos: absolutos en su significado último, pero relativos en cualquier situación histórica particular en que encarnasen. La razón del hombre es la manifestación de un espíritu cósmico subyacente que se va realizando gradualmente en la historia de las naciones.

BURKE: LA CONSTITUCIÓN "PRESCRIPTIVA"

Burke hizo una importante aportación a este imponente, aunque romántico, edificio filosófico, que se completó con el idealismo de Hegel, y con el cual se propuso el siglo XIX reemplazar el sistema del derecho natural. Más que ningún otro pensador del siglo XVIII, Burke consideró la tradición política con un sentido de reverencia religiosa. Veía en ella un oráculo que el estadista tiene que consultar

y un depósito cada vez mayor de los resultados conseguidos por la especie, que sólo debe modificarse con la debida reverencia hacia su sentido íntimo. Hay, en verdad, una cierta incongruencia en colocar a Hume y Burke dentro del mismo capítulo. La claridad fría y un tanto sardónica del filósofo escocés era la antítesis de la ardiente imaginación y la innata reverencia del estadista irlandés. Sin embargo, en un cierto sentido, Burke aceptó las negaciones de la razón y el derecho natural hechas por Hume. Al admitir que la sociedad es artificial y no natural, que no es producto únicamente de la razón, que sus pautas son convenciones y que se basa en propensiones e instintos oscuros —incluso en prejuicios— hay en él algo que casi es un reto. Pero "el arte es la naturaleza del hombre". Esas propensiones y la sociedad que resulta de ellas son naturaleza humana; sin ellas y sin los códigos e instituciones morales que crean, una criatura puede ser, como dijo Aristóteles, una bestia o un dios, pero no un hombre. En consecuencia, las tradiciones de la vida de una nación tienen una utilidad que no se mide sólo por su contribución a la conveniencia privada o el goce de los derechos individuales. Son el depósito de toda civilización, la fuente de la religión y la moralidad y el árbitro incluso de la razón. Burke presenta, pues, la reacción que había de seguir a la destrucción hecha por Hume de las verdades eternas de la razón y del derecho natural. El sentimiento, la tradición y la historia idealizada se apresuraron a ocupar el vacío que dejaron los derechos evidentes por sí mismos al ser eliminados, y el culto de la comunidad reemplazó al culto del individuo.

Se ha discutido mucho respecto a la coherencia de la filosofía política de Burke, y en especial a la congruencia entre sus principios *whigs* y su violenta reacción contra la Revolución francesa. Esa reacción destruyó asociaciones y amistades políticas de toda la vida y sus contemporáneos la juzgaron incompatible con su anterior defensa de las libertades norteamericanas, sus ataques contra el control ejercido por el rey sobre el parlamento y su empeño en acabar con los intereses creados de la Compañía de las Indias Orientales. En realidad esto era una equivocación. La coherencia de las opiniones políticas de Burke no fue nunca la de un sistema lógicamente construido, pero los mismos principios conservadores que motivaron su ataque contra la Revolución se encuentran en todos sus escritos anteriores. Es cierto que los acontecimientos de Francia le aterraron, desequilibraron su juicio, pusieron de manifiesto odios que habían estado decorosamente encubiertos y produjeron un torrente de retórica irresponsable en el que se perdieron en gran parte su imparcialidad, su juicio de la historia y su acostumbrado dominio de los hechos. Pero la Revolución no produjo en él esas ideas, ni siquiera introdujo en ellas un cambio profundo. Lo único que hizo fue obligarle a aislarlas de los casos concretos y a exponerlas como proposiciones generales. Sus creencias políticas fundamentales fueron en todo momento las mismas: que las instituciones políticas constituyen un vasto y complicado sistema de derechos prescriptivos y observancias consuetudinarias, que esas prácticas son hijas del pasado y se adaptan al presente sin solución de continuidad, y que la tradición constitucional y social en general debe ser objeto de una reverencia afín a la religiosa, porque constituye el depósito de una inteligencia y una civilización colectivas. La Revolución hizo que su repudiación de los derechos naturales fuese más violenta, pero no más completa. Por convenir así a la exposición, puede hacerse un distingo entre las opiniones de Burke sobre ciertos problemas específicamente ingleses —la naturaleza de la constitución, la representación parlamentaria y el valor de los partidos— y las generalizaciones teóricas provocadas en gran parte por la Revolución francesa.

Burke, aceptó, como exigía su lealtad a los principios *whigs*, la teoría trasmitida por Locke de que la constitución era un equilibrio entre la corona, los lores y los comunes. Podía utilizar para fines retóricos el peso de la autoridad de Montesquieu, pero en realidad su idea del equilibrio constitucional tenía poco que ver con la separación de poderes que los liberales consideraban como baluarte de las libertades individuales. Para Burke, existe ese equilibrio entre los grandes intereses creados del reino, y su base es simplemente la prescripción, no la inviolabilidad de los derechos individuales. En sustancia está enteramente de acuerdo con Hume en que las instituciones de una sociedad política son convenciones santificadas por el uso y la costumbre.

Nuestra constitución es una constitución "prescriptiva"; es una constitución cuya única autoridad consiste en que ha existido desde tiempo inmemorial... Vuestro rey, vuestros lores, vuestros jueces, vuestros jurados, grandes y pequeños, son todos ellos prescriptivos... La prescripción es el más sólido de todos los títulos, no sólo en materia de propiedad, sino también en lo que ha de asegurar esa propiedad, el gobierno... El hecho de que una nación haya existido y florecido durante mucho tiempo bajo cualquier gobierno establecido es una presunción en favor de éste frente a todo proyecto no ensayado. Es una mejor presunción incluso de la *elección* de una nación, mucho mejor que todo arreglo repentino y temporal hecho por una auténtica elección. Porque una nación no es sólo una idea de extensión local y de agrupación momentánea de individuos, sino una idea de continuidad que se extiende tanto en el tiempo como en los números y el espacio. Y esto no es la elección de un día ni de un grupo de gentes, ni una decisión tumultuaria y precipitada; es una elección deliberada de las épocas y las generaciones; es una constitución hecha por lo que es mil veces mejor que la elección —por las peculiares circunstancias, ocasiones, temperamentos, disposiciones y hábitos morales, civiles y sociales del pueblo, que sólo se despliegan en un largo espacio de tiempo... El individuo es estúpido; la multitud es, por el momento, estúpida, cuando actúa sin deliberación; pero la especie es prudente y, si se le da tiempo, en cuanto especie obra siempre bien.[1]

Esta concepción de la constitución podía, es cierto, apoyarse en la autoridad de Locke, pero no de aquellas partes de la obra de Locke que enseñaban que los derechos de los individuos son inviolables y que fueron las que más popularidad dieron a Locke entre los revolucionarios. Entroncaba más bien con la tradición que Locke tomó de Hooker y que se remontaba hasta una idea pre-revolucionaria de la constitución como colaboración entre los diversos poderes; todos ellos tienen autoridad originaria, porque todos son órganos del reino, pero ninguno es legalmente soberano. Sin embargo, la teoría de la constitución de Burke y su concepción del gobierno parlamentario se basaban en la solución dada en 1688 (a diferencia de la teoría filosófica que de ella hizo Locke) por virtud de la cual el control político efectivo pasó a manos de la nobleza *whig*. Su empeño de revivificar el partido *whig* era ya reaccionario en 1770, porque las grandes casas *whig* habían dejado de gozar de la posición de autoridad indiscutida que habían disfrutado después de la Revolución. Fue su lealtad a esta concepción del gobierno inglés lo que hizo que Burke se opusiera a la reforma del parlamento y al desarrollo de la influencia ejercida sobre él por Jorge III. En efecto, temía, y lo confesó francamente, el patronato de la corona y el dinero de los nababs de la Compañía de las Indias Orientales, que, unidos, tenían una influencia más fuerte de la que podían reunir los *whigs*. La concepción de Burke del régimen parlamentario incluía, por lo tanto, la independencia del ministerio respecto de la

[1] *Reform of Representation in the House of Commons* (1782), *Works*, vol. VI, páginas 146 s. Las citas del original inglés hacen referencia a la edición de Bohn. Londres, 1861.

corte y su liderazgo en el parlamento, pero excluía toda popularización de la Cámara de los Comunes.

REPRESENTACIÓN PARLAMENTARIA Y PARTIDOS POLÍTICOS

En consecuencia su teoría de la representación miraba también hacia el siglo XVII. Repudió la idea del distrito como unidad numérica o territorial y la de representación como algo que implicase la posesión del sufragio por una parte considerable de la población representada. Negó que los ciudadanos en cuanto tales estuviesen representados y que las mayorías numéricas tuvieran alguna importancia real en la formación de la opinión madura del país. La representación virtual, esto es, la representación "en la que hay una comunión de intereses y una simpatía de sentimientos y deseos", tenía, a su juicio, la mayor parte de las ventajas de la representación mediante una elección real y estaba libre de muchos de sus inconvenientes. En resumen, Burke concebía el gobierno parlamentario como dirigido por una minoría compacta, pero que buscaba el bien público, a la que en general el país estaba dispuesto a seguir, y en el cual el parlamento era ante todo un lugar donde se podía criticar a los líderes de esa minoría y donde su partido podía exigirles responsabilidad, pero en interés de todo el país. A la vez, sus opiniones permitían alguna crítica sana del gobierno representativo que existía entonces. Señaló con acierto dificultades que surgían del intento de legislar con demasiado detalle en el parlamento. En sus discursos a los electores de Bristol escribió la defensa de la independencia de juicio y acción de un parlamentario, que ha llegado a ser clásica. Una vez elegido, el parlamentario es responsable del interés total de la nación y el imperio y debe a sus electores su mejor juicio libremente aplicado, tanto si está de acuerdo con el de ellos como en el caso contrario. Como dijo Burke, un diputado no aprende de sus electores los principios del derecho y el gobierno.

El esfuerzo hecho por Burke para dar nueva vida a los *whigs* le hizo ver, antes que ningún otro estadista inglés, el lugar necesario que ocupa en el régimen parlamentario el partido político.[2] Ello estaba implícito en la concepción *whig* del ministerio como comité director de la Cámara de los Comunes. La argumentación de Burke se dirige contra el prejuicio, especialmente favorable a las pretensiones de un "rey patriota" como Jorge III, de que toda combinación que persigue el logro de una finalidad política dentro de la nación, es una facción que no busca sino ventajas partidistas antipatrióticas. Formuló la clásica definición de un partido político:

> Un partido es un grupo de hombres unidos para fomentar, mediante sus esfuerzos conjuntos, el interés nacional, basándose en algún principio determinado en el que todos sus miembros están de acuerdo.

Sostuvo, y no hay manera de discutir la razón de su aserto, que todo estadista serio tiene que tener ideas acerca de lo que exige una política sana y que, si es responsable, tiene que confesar la intención de poner en práctica su política y que buscar los medios de hacerlo así. Tiene que actuar con otras personas de opiniones análogas e impedir que consideraciones privadas quebranten su lealtad hacia ellas.

2 *Thoughts on the Cause of the Present Discontents* (1770), *Works*, vol. I, especialmente pp. 372 ss. [Hay traducción castellana de los fragmentos más importantes con el título *Textos políticos*, por Vicente Herrero, México, Fondo de Cultura Económica, 1942, pp. 259-293.]

Esas personan tienen que formar una unidad y negarse a alianzas o jefaturas incompatibles con los principios que constituyen la base de su partido. Ésta era indiscutiblemente una idea de gran importancia para la comprensión y funcionamiento del régimen constitucional.

LOS DERECHOS ABSTRACTOS Y LA PERSONALIDAD POLÍTICA

Pese a la importancia que tenían estas ideas acerca del gobierno inglés, es difícil que hubieran asegurado a Burke un lugar eminente entre los filósofos políticos. Fue la Revolución francesa lo que le obligó, muy contra su voluntad, a exponer en términos generales los principios con arreglo a los cuales había acostumbrado a actuar. En sus primeros escritos había eludido, casi con ostentación, toda filosofía política. En los dos casos más célebres en los que desempeñó un papel importante —la controversia con Norteamérica y el ataque contra los privilegios de la Compañía de las Indias Orientales— se abstuvo de discutir los poderes jurídicos abstractos del parlamento y los derechos abstractos de las colonias y de la Compañía. En lo referente a Norteamérica había propuesto consultar el espíritu de la constitución, pero había negado que mereciera la pena discutir sobre su letra. Aun más, había solido hablar despectivamente de las teorías abstractas acerca de los derechos de los ciudadanos, el recurso a las cuales había calificado de "síntoma seguro de un estado mal dirigido". Había contrastado el juicio en las ciencias abstractas, en las cuales es un mérito considerar cada vez una sola circunstancia, con el juicio político que requiere la consideración del mayor número posible de circunstancias. Había negado que los problemas morales fueran nunca abstractos y había afirmado que "moralmente hablando, las cosas sólo son justas o injustas por su relación y conexión con otras". Había descrito la sabiduría del estadista como prudencia, sentido de lo conveniente en cada caso, conocimiento de la naturaleza humana y subordinación a la opinión pública. En resumen, había concebido la política como un arte y un don de penetración que se ocupaba de una materia tan "evidentemente mezclada y modificada" que los derechos humanos "se encuentran en una especie de situación intermedia no susceptible de definición, pero no imposible de discernir". Fue el carácter militante de la filosofía revolucionaria lo que obligó a Burke, no a exponer una teoría de los derechos, sino a proclamar en forma general sus ideas acerca de la armazón en la que se producen los derechos.

Es cierto que no negó nunca la realidad de los derechos naturales. Como Hume, admitió que el contrato social puede ser cierto como mera hipótesis histórica, y estaba mucho más convencido que Hume de que algunas de las convenciones de la sociedad son inviolables. Nunca intentó decir qué fueran esos principios inconmovibles —probablemente habrían figurado entre ellos la propiedad, la religión y las líneas principales de la constitución política—, pero no hay duda de que creía en su realidad. Sin embargo, también al igual que Hume, creía que eran puramente convencionales. Es decir, que no surgen de nada que pertenezca a la naturaleza humana o a la especie humana en general, sino únicamente de las instituciones habituales y prescriptivas que hacen de un grupo determinado de hombres una sociedad civil. Burke marcó precisamente el mismo contraste entre la especie y una sociedad que había señalado Rousseau en su crítica de Diderot.

En un estado de naturaleza *ruda* no hay cosa semejante a un pueblo. Un cierto número de hombres no tiene en sí capacidad colectiva. La idea de un pueblo es la idea de una persona jurídica. Es enteramente artificial; y hecha, como todas las demás ficciones jurí-

dicas, por acuerdo común. Cuál fuera la naturaleza particular de ese acuerdo, se deduce de la forma que ha adoptado esa determinada sociedad.[3]

Esta es la razón de que el ideal revolucionario de igualdad sea imposible de realizar y tenga efectos destructores. El gobierno de las mayorías no es sino una convención social, un artificio práctico implantado por acuerdo general y robustecido por el hábito; es totalmente desconocido para la "naturaleza". Además, la igualdad natural es socialmente ficticia. Constituir un cuerpo político implica diferencias de rango entre sus miembros, una "habitual disciplina social en la que los más sabios, los más expertos y los más opulentos dirigen y, al dirigir, ilustran y protegen a los más débiles, los menos sabios y los menos provistos de bienes de fortuna". En resumen, un pueblo es un grupo organizado; tiene una historia y unas instituciones, unos modos consuetudinarios de obrar y unas reverencias, unas lealtades y unas autoridades habituales. Es una "verdadera personalidad política".

Tal estructura corporativa sólo en pequeño grado depende del cálculo o del egoísmo y aun de la voluntad consciente. En su irónico ataque contra la glorificación de la razón hecha por los revolucionarios, Burke estaba incluso dispuesto a decir que la sociedad se basa en el "prejuicio", es decir, en sentimientos profundamente arraigados de amor y lealtad, que comienzan por la familia y la vecindad y llegan hasta el país y la nación. En el fondo, esos sentimientos son instintivos. Constituyen la infraestructura sólida de la personalidad humana, en comparación con la cual la razón y el egoísmo son superficiales. En la base de la sociedad y la moral se encuentra la necesidad, sentida por todos los hombres, de ser parte de algo mayor y más duradero que su propia existencia efímera. Las comunidades no se mantienen unidas por el egoísmo astutamente calculado sino por el sentido de la común pertenencia y el deber, por el sentimiento de que se tiene un lugar en la comunidad, aunque sea un lugar muy bajo, y de que se está moralmente obligado a llevar la carga que la propia posición personal impone tradicionalmente. Sin tal sentido es imposible una unión estable de hombres ya que la inteligencia individual, no apoyada por instituciones consuetudinarias y sus deberes, es un instrumento frágil.

> Tenemos miedo de hacer que los hombres vivan y se relacionen basándose en su depósito personal de razón; porque sospechamos que el depósito de cada hombre es pequeño y que harían mejor los individuos aprovechando el banco general y el capital común de las naciones y de los tiempos.[4]

Fue este sentido de la solidez de la vida comunal y de la relativa impotencia de la razón y la voluntad individuales lo que hizo a Burke enemigo de las ideas abstractas en política. Tales ideas son siempre demasiado sencillas para encajar en los hechos. Dan por supuesto un grado de inventiva que ni siquiera el estadista más sabio posee y un grado de adaptabilidad de que carecen las instituciones. Éstas no son inventadas o creadas; viven y se desarrollan. De ahí que haya que aproximarse a ellas con reverencia y que tocarlas con precaución, ya que el político planeador e imaginativo que inventa planes especulativos y aventurados de nuevas instituciones, puede con facilidad destruir aquello que no tiene la inteligencia necesaria para reconstruir. Las viejas instituciones operan bien porque tienen tras sí mucho tiempo de habituación, familiaridad y respeto; ninguna nueva invención,

3 *Appeal from the New to the Old Whigs* (1791), *Works*, vol. III, p. 82.
4 *Reflections on the Revolution in France* (1790), *Works*, vol. II, p. 359. [*Textos políticos*, cit., p. 116.]

por lógica que sea, operará hasta que haya reunido a su alrededor un cuerpo semejante de hábito y sentimiento. Por ello, las pretensiones de los revolucionarios de hacer una nueva constitución y un nuevo gobierno eran, a los ojos de Burke, locas y trágicas a la vez. Puede cambiarse y mejorarse un gobierno, pero sólo poco a poco y siempre de acuerdo con los hábitos de su pueblo y dentro del espíritu de su propia historia. Esto era lo que quería decir Burke cuando hablaba de consultar el espíritu de la constitución. Tenía una reverencia casi mística por la sabiduría de un pueblo encarnada en sus instituciones. Suponía que una gran tradición política contiene siempre la clave de su propio desarrollo, no siguiendo de modo servil los precedentes, sino mediante la adaptación de una práctica consuetudinaria a una situación nueva. Esto era para él el arte del estadista, conservar por medio del cambio. Se trataba de una facultad de penetración tanto como de razón y en cuanto tal no era susceptible de ser definida.

LA TÁCTICA DIVINA DE LA HISTORIA

Así, pues, Burke no sólo prescindió, como había hecho Hume, del supuesto de que las instituciones sociales se basan en la razón o la naturaleza, sino que invirtió en un grado mucho mayor que Hume el sistema de valores implicado por el iusnaturalismo. Son la costumbre, la tradición y la pertenencia a una sociedad los elementos que, en mucho mayor medida que la razón, dan a la naturaleza humana calidad moral. Como había dicho Rousseau, se llega a ser hombre por ser ciudadano. En efecto, es ese cuerpo "artificial" lo que aporta todo lo que hay de moralmente estimable o incluso de auténticamente racional en la vida humana; "el arte es la naturaleza del hombre". El contraste no se produce entre una autoridad estúpida y represora, por una parte, y el individuo libre y racional, por otra, sino entre "este bello orden, este conjunto de verdad y naturaleza, así como de hábito y prejuicio" y "una raza desbandada de desertores y vagabundos". La civilización pertenece a las comunidades, no a los individuos; todas las posesiones espirituales de un hombre derivan del hecho de que es miembro de una sociedad organizada. En efecto, la sociedad y la tradición social son los custodios de todo lo que ha creado la especie, sus ideales morales, su arte, su ciencia y su saber. La pertenencia a aquélla implica el acceso a todos los depósitos culturales, a todo lo que constituye la diferencia entre el salvajismo y la civilización. No es una carga sino una puerta abierta a la liberación humana.

> La sociedad es ciertamente un contrato. Los contratos accesorios concluidos pensando en objetos de mero interés ocasional pueden ser rescindidos a voluntad —pero el estado no puede considerarse de la misma medida que un pacto de constitución de sociedad que trafica en pimienta y café, en algodón o tabaco o en alguna otra preocupación baja, que pueda ser creada en consideración a un interés temporal de poca importancia y disuelta al arbitrio de las partes—. Hay que considerarlo con otra reverencia, porque no es una asociación (*partnership*) que se proponga lograr cosas que hacen referencia únicamente a la existencia animal de naturaleza temporal y perecedera. Es una sociedad de toda ciencia y de todo arte; una sociedad de toda virtud y toda perfección. Por lo que hace a los fines de tal asociación no pueden conseguirse en muchas generaciones y por ello es una asociación no sólo entre los vivos, sino entre los vivos, los muertos y los que han de nacer. Todo contrato de todo estado particular no es sino una cláusula del gran contrato primario de la sociedad eterna que liga las naturalezas inferiores con las superiores, conectando el mundo visible con el invisible, según un pacto fijo, sancionado con el juramento inviolable que mantiene en sus puestos apropiados a todas las naturalezas físicas y morales.[5]

[5] *Ibid.*; *Works*, vol. II, p. 368. [*Textos políticos*, cit., p. 125.]

En este elocuente pasaje, que es probablemente el más famoso de los escritos por Burke, debe notarse el peculiar empleo, casi hegeliano, de la palabra estado. No se traza una línea divisoria clara entre la sociedad en general y el estado, y se considera a éste como custodio, en cierto sentido especial, de todos los intereses superiores de la civilización. Sin embargo, no se excluye el hecho de que el estado es también, en una de sus actividades inferiores, el gobierno que fomenta "el tráfico de pimienta y café". Esto era, por no decir más, una seria confusión de palabras, ya que la sociedad, el estado y el gobierno tienen ciertamente significados muy distintos. Además, el intercambio de sentidos servía a una necesidad retórica en la argumentación de Burke. Con él daba por sentado que el gobierno revolucionario de Francia, al derribar la monarquía, se había convertido en enemigo de la sociedad francesa y estaba destruyendo la civilización francesa. Burke creía, sin duda, que esto era cierto, pero no tenía derecho a plantear el problema en una forma que implicaba su solución en un sentido determinado. Derribar un gobierno y destruir una sociedad son cosas totalmente distintas y una civilización tiene muchos aspectos que presentan muy poca dependencia respecto del estado. Esta tendencia a idealizar al estado convirtiéndole en portador de todo lo que tiene el más alto valor para la civilización pasó a ser característica de Hegel y de los idealistas ingleses.

La actitud reverencial de Burke hacia el estado le distingue de modo absoluto de Hume y los utilitaristas; la palabra conveniencia (*expedience*) sale con frecuencia de sus labios, pero no tiene el significado de utilidad. En efecto, Burke unía prácticamente la política con la religión. Esto era cierto no sólo en los sentidos convencionales de que Burke era religioso, que creía que ser buen ciudadano era inseparable de la piedad religiosa y que defendía el carácter oficial de la iglesia anglicana establecida por ley como consagración de la nación. Lo era también en cuanto que consideraba la estructura social, su historia, sus instituciones, sus múltiples deberes y lealtades, con una reverencia muy próxima a la religiosa. Experimentaba este sentimiento no sólo con respecto a Inglaterra sino también hacia cualquier civilización antigua y de profundas raíces. La vehemencia de su ataque contra la Compañía de las Indias Orientales y de su embestida contra Warren Hastings se debió en parte a tal sentimiento con respecto a la antigua civilización de la India y a la convicción de que se debía gobernar a los indios "con arreglo a sus principios y no a los nuestros", y también en parte a que creía que la Compañía no había hecho sino explotar a la India y destruirla. Sentía una reverencia semejante hacia la cultura de Francia, incluso hacia sus instituciones monásticas que, en cuanto protestante, no debieran preocuparle desde el punto de vista estrictamente religioso. Burke no pudo creer nunca que un gobierno o una sociedad fuesen cosas de interés exclusivamente humano; eran parte del orden moral divino por el que Dios gobierna al mundo. Tampoco podía sentir que una nación fuese meramente ley a sí misma. Porque así como todo hombre tiene que tener su lugar en el orden estable y continuo de su nación, toda nación tiene su lugar en una civilización universal que se va desarrollando de acuerdo con "una táctica divina". En un pasaje patético, escrito cuando Burke estaba casi agotado por la violencia de su ataque a Francia, este sentido de un plan divino en la historia se elevó por encima de su odio invencible a la Revolución. Dijo con espíritu de resignación que si ha de producirse un gran cambio, "quienes persistan en oponerse a esta poderosa corriente en los asuntos humanos, aparecerán resistiendo más bien a los decretos de la providencia misma que a los meros designios de los hombres". Burke

se parece de modo sorprendente a Hegel en este sentimiento de la divina inmanencia en el orden social y en su desarrollo histórico.

Doy testimonio de las generaciones que se retiran y de las que avanzan, entre las cuales nos encontramos, como eslabón de la gran cadena del orden eterno.[6]

BURKE, ROUSSEAU Y HEGEL

Se considera con razón a Burke como fundador del conservadurismo político consciente. Casi todos los principios de éste se encuentran en los discursos y folletos de Burke: una comprensión de la complejidad del sistema social y de lo sólido de sus ordenaciones consuetudinarias, un respeto por la sabiduría de las instituciones establecidas, especialmente la religión y la propiedad, un fuerte sentido de continuidad en sus cambios históricos y una creencia en la relativa impotencia de la voluntad y la razón individuales para desviarlas de su curso, y una fina satisfacción moral en la lealtad que une a sus miembros a los diversos lugares que ocupan en la escala social. No se quiere decir con esto, naturalmente, que no hubiera conservadurismo antes de Burke, pero es casi cierto afirmar que no hubo filosofía conservadora. Burke trataba, desde luego, de conservar los privilegios políticos de un partido que estaba ya perdiendo el control del gobierno inglés, pero sus ideas tenían una aplicación de mucho mayor alcance que la defensa de la oligarquía *whig*. La reacción que él encabezara contra la Revolución francesa fue el comienzo de un desplazamiento que llevó a la filosofía social predominante en aquélla del ataque a la defensa, y por consiguiente a subrayar otra vez el valor de la estabilidad y el poder de la costumbre, en que se basaba la estabilidad. No era cierto que ese nuevo conservadurismo defendiese inconmoviblemente el *statu quo*. Hegel, cuya filosofía agrupó en forma sistemática todos los principios desperdigados de Burke, fue típicamente el abogado de un nuevo orden político en Alemania. Pero el que tal filosofía adquiriese importancia significaba que se iniciaba una época en la cual las fuerzas del cambio estaban dispuestas a unirse con las de la estabilidad. Tras ella estaba una estructura de clases sociales que por el momento era relativamente estable y en la que incluso los liberales podían esperar conseguir sus fines por evolución y no por revolución.

La gran difusión que este cambio tuvo en el clima de la opinión europea tiene su mejor índice en la asombrosa semejanza entre las ideas básicas de Burke y Rousseau. Vistas de una manera superficial, no parece que estos dos hombres tuvieran nada en común, y Burke no dejó de poner de manifiesto el desprecio que suscitó en él un conocimiento bastante superficial de la personalidad de Rousseau. Sin embargo, la nostalgia sentida por Rousseau por la ciudad-estado y la reverencia que sentía Burke por la tradición nacional responden a lo mismo. Son aspectos del nuevo culto de la sociedad que estaba reemplazando al viejo culto del individuo. No menos notables son las diferencias entre Burke y Hume, pese al temperamento sustancialmente conservador de ambos y a su coincidencia en considerar insostenible el sistema de derecho natural. Hume conservó la preferencia por los motivos y finalidades realistas que caracteriza siempre al temperamento utilitarista. Si hubo algo que provocase en su espíritu plácido desconfianza y disgusto, era el "entusiasmo".

Al destruir la reverencia hacia el derecho natural, no sintió la necesidad de reemplazarla por otra reverencia, y el culto de la sociedad no le habría parecido

[6] Warren Hastings, *Works*, vol. VIII p. 439.

mejor que los otros cultos. Para Burke la destrucción de la pseudociencia del derecho natural fue, como fue también para Kant, la ocasión de establecer una "fe racional", en la que el calor de la reverencia reemplazaba a la seguridad de la verdad.

Acaso sea extremar las cosas decir que Burke tenía una filosofía política. Sus ideas están diseminadas entre sus discursos y folletos, provocados todos ellos por los acontecimientos, aunque tienen la consistencia que es el sello distintivo de una inteligencia poderosa y unas convicciones morales firmes. Es cierto que no tenía otra filosofía que su reacción frente a los acontecimientos en los que tomó parte y que su conocimiento de la historia de la filosofía era escaso. Por ello no percibió la relación de sus propias ideas, o del sistema del derecho natural al que se oponía, con toda la historia intelectual de la Europa moderna. No hubiera podido dar forma sistemática ni siquiera a sus reflexiones sobre moralidad política y social; menos aún podía poner de manifiesto su relación con los problemas, más amplios, religiosos y científicos de los que formaban parte. En la generación siguiente a Burke, Hegel trató precisamente de poner de manifiesto esa relación. No se trata de una influencia directa; Hegel no parece haber mencionado nunca a Burke, aunque la influencia que sobre él ejerció Rousseau fue importante. Pero Hegel trató de demostrar lo que Burke había dado por sentado: que es posible colocar la tradición social aparentemente fragmentaria dentro de un sistema de evolución social. Y añadió algo en lo que Burke no había pensado: que la forma racional de esa evolución podía convertirse en un método generalmente aplicable a la filosofía y los estudios sociales.

BIBLIOGRAFÍA ESCOGIDA

Ernest Barker, "Burke and His Bristol Constituency" y "Burke and the French Revolution", en *Essays on Government*, segunda edición. Oxford, 1951.

Francis P. Canavan, *The Political Reason of Edmund Burke*. Durham, N. C., 1960.

Edgard F. Carritt, *Morals and Politics: Theories of Their Relation from Hobbes and Spinoza to Marx and Bosanquet*. Oxford, 1935.

Alfred Cobban, *Edmund Burke and the Revolt against the Eighteenth Century*. Nueva York, 1929.

Carl B. Cone, *Burke and the Nature of Politics: The Age of the American Revolution*. Lexington, Ky., 1957.

G. P. Gooch, "Europe and the French Revolution", en *Cambridge Modern History*, volumen VIII (1908), cap. xxv.

J. Y. T. Greig, *David Hume*. Londres, 1931.

B. M. Laing, *David Hume*. Londres, 1932.

John Laird, *Hume's Philosophy of Human Nature*. Nueva York, 1931.

Harold J. Laski, *Political Thought in England from Locke to Bentham*. Londres, 1920.

John MacCunn, *The Political Philosophy of Burke*. Londres, 1913.

D. G. C. Macnabb, *David Hume: His Theory of Knowledge and Morality*. Londres, 1951.

Ernest C. Mossner, *The Life of David Hume*. Austin, Tex., 1954.

Robert H. Murray, *Edmund Burke, a Biography*. Londres, 1931.

R. R. Palmer, *The Age of the Democratic Revolution*, vol. I: *The Challenge*. Princeton, N. J., 1959.

Charles Parkin, *The Moral Basis of Burke's Political Thought*. Cambridge, 1956.

J. A. Passmore, *Hume's Intentions*. Cambridge, 1952.

Norman Kemp Smith, *The Philosophy of David Hume: A Critical Study of Its Origins and Central Doctrines*. Londres, 1941.

Peter J. Stanlis, *Edmund Burke and the Natural Law*. Ann Arbor, Mich., 1958.
Leslie Stephen, *History of English Thought in the Eighteenth Century*, 2 vols., segunda edición. Londres, 1881, caps. VI, X-XI.
C. E. Vaughan, *Studies in the History of Political Philosophy*. 2 vols. Manchester, 1925; vol. I, cap. VI; vol. II, cap. I.

XXX. HEGEL: DIALÉCTICA Y NACIONALISMO

La filosofía de Hegel pretendía ser nada menos que una reconstrucción total del pensamiento moderno. Los problemas y las ideas políticas constituían en ella un factor importante, pero sólo secundario, en comparación con la religión y la metafísica. En un sentido amplio, el problema de Hegel había sido persistente en el pensamiento moderno desde sus inicios y se había ido agudizando cada vez más con el progreso de la ciencia moderna: la oposición entre el orden de la naturaleza tal como debe ser concebido para los fines científicos y su concepción implícita en la tradición ética y religiosa del cristianismo. En el medio siglo antes que Hegel iniciara su educación filosófica, tres pensadores importantes habían agudizado esta oposición. Hume había mostrado las ambigüedades encerradas en la palabra "razón" y había puesto en duda el principio mismo del sistema del derecho natural. Rousseau había enfrentado las razones del corazón contra las razones del cerebro y había considerado virtualmente a la religión y la moral como cuestiones de sentimiento. Y Kant había tratado de conservar la autonomía de la ciencia y la moral, asignando a cada una su esfera propia y precisando hasta sus últimas consecuencias el contraste entre la razón teórica y la razón práctica. Estas tres filosofías —las conclusiones típicas de la Ilustración— habían sido construidas sobre el principio analítico: divide y vencerás. Hegel se propuso, a la inversa, determinar un principio especulativo de síntesis más audaz. La moral y la religión, creía, recibirían una justificación lógica, pero sólo si se descubría una nueva y más firme lógica sintética, trascendiendo la lógica analítica de la ciencia. Lo que la filosofía de Hegel quería ofrecer, pues, era una más amplia concepción de la razón que cubriera e incluyera lo que había sido separado por el análisis de Hume y Kant y el centro de su sistema fue una nueva lógica tendiente a sistematizar un nuevo método intelectual. Eso es la dialéctica. Su virtud, sostenía, residía en su capacidad para demostrar una relación lógica necesaria entre el campo de los hechos y el campo de los valores. En consecuencia, aportaba un nuevo e indispensable instrumento para comprender los problemas de la sociedad, de la moral y la religión. Debía aportar una norma de valores estrictamente racional, aunque racional de acuerdo con una nueva definición y sustituir a la ley de la naturaleza, cuya debilidad filosófica había sido demostrada por Hume y cuya debilidad práctica había sido aún más evidentemente demostrada por la Revolución Francesa.

En realidad, sin embargo, la filosofía de Hegel no estaba exclusivamente determinada por consideraciones tan formales o por abstracciones en un nivel tan elevado como podría sugerirlo la afirmación anterior. La Revolución Francesa trazó una línea divisoria a través de la historia intelectual y política de Europa. Su violencia y terrorismo y el ataque imperialista a las pequeñas nacionalidades en que concluyó provocó una reacción en su contra aun en el espíritu de quienes, en un principio, habían sido ardientes creyentes en los derechos del hombre. Entre sus opositores, como Burke, indujeron la creencia de que sus excesos eran el fruto propio de su filosofía revolucionaria. El resultado fue atribuir un nuevo valor a las tradiciones nacionales y los respetos tradicionales que los revolucionarios escarnecían. Además, las guerras napoleónicas habían dejado en ruinas los sistemas revolucionarios de todos los países de la Europa continental. Su reconstrucción era un problema mayor y, como lo demostraban los acontecimientos, no podía resolverse apelando una vez más a abstracciones, tales como los derechos del hombre, que habían demostrado ser tan destructivas. La Revolución era considerada cada vez más como destructora y nihilista y su filosofía era representada como un es-

fuerzo doctrinario por rehacer la sociedad y la naturaleza humana de acuerdo con un capricho. Sustancialmente, así consideraba Hegel a la Revolución y el individualismo de su filosofía política. La reconstrucción nacional se le presentaba, a él y a otros muchos, como el restablecimiento de la continuidad de las instituciones nacionales, la busca de fuentes de solidaridad nacional en el pasado y la afirmación de la dependencia del individuo en relación con su herencia de cultura nacional. En el caso de Hegel, este impulso no era simplemente reaccionario, aunque sí lo fue con frecuencia en el medievalismo romántico que siguió a la Revolución. Era constructivo en sus fines, pero profundamente conservador o, si se prefiere, contrarrevolucionario. Su dialéctica era, en realidad, una especie de símbolo de revolución y recuperación. Reconocía la destrucción de instituciones obsoletas por las fuerzas sociales vivas, pero celebraba el restablecimiento de la estabilidad por las fuerzas creadoras de la nación. Ni en la destrucción ni en la construcción atribuía Hegel mucha importancia a la voluntad de los hombres individuales. Las fuerzas impersonales inherentes a la sociedad misma construyen su propio destino.

En consecuencia, una característica notable de la filosofía política de Hegel era la alta valoración que atribuía al estado nacional. En la interpretación de la historia de Hegel, era la nación más que el individuo o cualquier otro grupo de individuos lo que constituía la unidad significativa y el propósito de su filosofía de la historia era exhibir, mediante la dialéctica, las realizaciones de cada nación como un elemento de una civilización mundial en vías de progreso. El genio o el espíritu de la nación (*Volksgeist*), que actúa a través de los individuos pero independiente en gran medida de su voluntad e intención conscientes, era considerado por él como el verdadero creador del arte, el derecho, la moral y la religión. De ahí que la historia de la civilización sea una sucesión de culturas nacionales en la que cada nación aporta su contribución peculiar y oportuna a la totalidad del esfuerzo humano. Es en el estado nacional y sólo en la historia moderna de Europa occidental donde este impulso innato de la nación para crear alcanza su expresión autoconsciente y racional. El estado es, pues, el rector y el fin del desarrollo nacional. Abarca e incluye todo lo que la nación produce, moral y espiritualmente significativo para la civilización. Hegel separaba así el nacionalismo de las implicaciones del radicalismo, el igualitarismo y el individualismo que había tenido en la etapa revolucionaria. A este respecto, tipificaba correctamente el nacionalismo que se desarrollaba en Alemania y las fuerzas esencialmente conservadoras que realizaban la unificación nacional alemana. En realidad, a medida que avanzaba el siglo XIX el nacionalismo, no sólo en Alemania sino en todas partes, perdía generalmente la implicación de liberalismo que había conservado mientras representó la oposición a la sucesión dinástica.

Había, pues, en la filosofía política de Hegel dos elementos de primaria importancia: la dialéctica, que exponía como un método capaz de producir conclusiones nuevas y de otra manera indemostrables en los estudios sociales y una teoría del estado nacional como encarnación del poder político. Ambos demostraron ser de primerísima importancia en el periodo que siguió a Hegel. Ambos estaban inseparablemente unidos en la concepción de Hegel, garantizada la primacía del estado nacional mediante el razonamiento dialéctico sobre el que descansaban sus conclusiones. En realidad, no había relación lógica entre ambos. Aunque la dialéctica fuera el poderoso instrumento intelectual que él imaginaba, no existía una razón lógica para que la nación, de todos los grupos políticos y sociales posibles, fuera escogida como la culminación de la historia ni para que la fuerza impulsora de la historia política moderna tuviera que ser la tensión entre los estados

nacionales. La preocupación de Hegel por la nacionalidad no era producto de la dialéctica sino de los mismos intereses que convertían en nacionalistas a otros alemanes que no compartían su filosofía técnica. A la inversa, la dialéctica podía ser aceptada como método si se consideraba que la historia debía culminar en la sociedad sin clases y si su dinámica estaba constituida por el antagonismo entre las clases sociales, como afirmaba Karl Marx. Reformulada como la interpretación materialista o económica de la historia, la dialéctica se convirtió en el órgano intelectual del socialismo marxista que siempre, al menos así lo afirmaba, era antinacionalista y enemigo declarado del Estado. Así se combinaban en la filosofía de Hegel dos líneas de pensamiento que después se separaron y se opusieron entre sí. Por una parte, una teoría conservadora y en general antiliberal del Estado como poder nacional y, por otra, la dialéctica que sirvió de punto de partida para un nuevo radicalismo proletario.

EL MÉTODO HISTÓRICO

La filosofía política y social de Hegel se centró en el estudio de la historia y la relación de la historia con los demás estudios sociales. Hegel era, entre los filósofos modernos el más conocedor de la historia de la cultura occidental. La historia de las religiones, la historia de la filosofía y la historia del derecho fueron creadas como temas específicos de investigación, en gran medida, bajo la influencia ejercida por su filosofía. Esos estudios asumieron un papel tan importante en el siglo XIX que se hizo costumbre decir que los autores de la Ilustración habían sido típicamente "ahistóricos" en el tratamiento de estos temas. Semejante juicio era, en realidad, falso. El siglo XVIII produjo a Gibbon, a Voltaire y a Montesquieu, iguales en estatura intelectual a los historiadores posteriores y, en conjunto, la Ilustración produjo probablemente más historia que cualquier otro tipo de creación intelectual. Lo que aquello significaba era que el siglo XIX había encontrado una nueva concepción de la historia y una nueva manera de aplicarla: la idea de que la historia aporta un método específico que puede aplicarse al estudio de los temas sociales, tales como el derecho, la política, la economía, la religión y la filosofía. Aplicado así, se consideraba que el método histórico sustituía o al menos complementaba los métodos de análisis y generalización. Esta era, sin duda, una exageración, aunque es verdad que el siglo XIX extendió grandemente el campo de los estudios históricos y mejoró notablemente los métodos de investigación histórica. El método histórico, no obstante, tal como era concebido en la filosofía de Hegel y ampliamente aceptado en las ciencias sociales del siglo XIX, no era principalmente un mejor método de investigación empírica. Era, más bien, un modo de derivar del orden de la evolución histórica normas de valoración, científicas o éticas, mediante las cuales pudiera determinarse la importancia de determinadas etapas en la evolución. El método histórico significaba una filosofía de la historia o el descubrimiento de una ley o dirección general del desarrollo cultural, mediante la cual se esperaba poder trazar una línea científicamente defendible entre pueblos adelantados y atrasados, civilizaciones desarrolladas y primitivas, naciones progresistas y retrasadas. Este proyecto, fortalecido por la idea realmente inconsecuente de la evolución orgánica, se convirtió en una especulación favorita de la filosofía social del siglo XIX. Hasta que demostró ser casi totalmente ilusoria y hasta dañina.

La filosofía de Hegel afirmó por vez primera los principios de los que dependía la confianza en un método histórico, así concebido. El método suponía que existe en la naturaleza un solo patrón o una ley de desarrollo que puede ser revelada

mediante la exposición apropiada del tema. Esto es válido para toda la evolución de la sociedad o de cualquiera de las fases principales de la civilización, así como para cualquier subdivisión de la historia. Por eso sería posible presentar una evolución ordenada del derecho, de las instituciones económicas, del pensamiento filosófico o científico, o del gobierno. Este orden no es impuesto al tema por el investigador sino que es inmanente a los hechos mismos cuando son vistos en su perspectiva propia. El papel especial de la visión histórica consiste en revelar esta forma, que está por supuesto oculta en una multitud de hechos, y es por esta razón que los estudios históricos y teóricos se relacionan entre sí. Captando el plan o la lógica general del desarrollo histórico es posible distinguir lo importante de lo accidental. El fin, tal como lo concebía Hegel, no era tanto predecir el futuro curso de los acontecimientos como discriminar la corriente principal de los reflujos y contracorrientes, estableciendo así una escala de valores históricamente objetiva. Esa escala, progresivamente revelada en la evolución de la religión, la moral, el derecho o el gobierno debía llenar el lugar vacante por el desplome de la filosofía del derecho natural. En vez de axiomas morales autoevidentes el método histórico debía mostrar las etapas necesarias del desarrollo moral y social.

De esta manera entraron en las especulaciones de la filosofía social del siglo XIX tres generalizaciones vagamente semejantes que tendían a ligarse, pero que, en realidad, eran discrepantes. En primer lugar, la idea del progreso humano universal heredada de la Ilustración y especialmente del pensamiento de Turgot y Condorcet. Después, la idea hegeliana de un orden lógicamente necesario del desarrollo histórico aplicable a una sucesión progresiva de culturas nacionales. Finalmente, después de la publicación del *Origen de las especies* de Darwin, la teoría de la evolución orgánica. El resultado fue una increíble confusión. Ni la creencia en el progreso humano ilimitado ni la creencia de Hegel en una filosofía de la historia dependían en manera alguna de la variabilidad de las especies biológicas ni de las leyes de la herencia biológica, que la obra de Darwin mostró como factores importantes en la evolución orgánica. Tampoco estos factores biológicos implican nada acerca del desarrollo moral o el progreso social. Además, la concepción hegeliana de una ley inherente del desarrollo cultural difería radicalmente, en sus implicaciones prácticas y teóricas, de la idea de progreso, que había sido parte de la fe de la Revolución. En su aspecto práctico, el historicismo de la filosofía de Hegel y el historicismo en general, hegeliano o no, tenía en general una inclinación conservadora muy distinta de las implicaciones revolucionarias de la teoría del progreso de Condorcet. La principal excepción es la readaptación de la filosofía de Hegel por Marx para construir un nuevo tipo de teoría revolucionaria. En general, sin embargo, los hegelianos no marxistas acentuaron la inevadible continuidad de la historia y la imposibilidad de que la voluntad humana produzca cambios súbitos y drásticos. En su aspecto teórico, el rasgo distintivo de la dialéctica, tanto en la forma del idealismo de Hegel como del materialismo de Marx, era su pretensión de ser una teoría de la lógica más que de la causación empírica. En este aspecto, difería tanto de la evolución orgánica como de la teoría del progreso universal. Condorcet y después Comte suponían al menos que la evidencia del progreso era empírica y su razón causal. El progreso era el resultado del efecto continuo de un conocimiento cada vez mayor de la conducta humana. Este aspecto empírico o contingente de la teoría del progreso condujo a Hegel, y en menor grado a Marx, a considerarla como filosóficamente superficial. El propósito de Hegel era nada menos que el grandioso proyecto de demostrar las etapas necesarias mediante las cuales la razón humana se aproxima al Absoluto. Y, por

un proceso inverso, se proponía demostrar el orden de desarrollo en que la Razón Absoluta se despliega en las ideas y las instituciones de la civilización.

El fundamento de esta aventura especulativa era la creencia de Hegel de que en la dialéctica había descubierto una ley de síntesis inherente a la naturaleza del espíritu y a la naturaleza de las cosas. En este sentido era un idealista. Las leyes del pensamiento y las leyes del acontecer son en última instancia idénticas y ambas incluyen una forma de desarrollo discernible. Esta fue también la respuesta de Hegel a Hume. Porque la "necesidad" que atribuía a la historia era una síntesis de causación lógica, de relación causal, y de finalidad progresiva. Propiamente estudiada, la historia aporta los principios de una crítica objetiva, inmanente en el curso del desarrollo mismo, que distingue lo verdadero de lo falso, lo significativo de lo trivial, lo permanente de lo transitorio: en una palabra, lo que Hegel acostumbraba a llamar lo "real", de lo simplemente "aparente". Un estudio semejante de la historia exigía un aparato especial, y esto era lo que debía constituir la dialéctica. Porque el curso del desarrollo es sintético y para captarlo se requiere un instrumento de síntesis y una facultad mental superior a la capacidad de análisis. Las dos facultades de análisis y síntesis eran distinguidas por él respectivamente como precepción y razón, términos que adoptó de Kant pero a los que dio un nuevo significado. Kant los había contrastado asignando al conocimiento las leyes causales que consideraba como "constitutivas" del mundo empírico y a la razón los principios "reguladores" del mundo ético que, a pesar de su autoridad moral, carecen de eficacia causal. Hegel, por el contrario, concebía la dialéctica como el factor por el cual se unen. Consideraba su propia lógica como una lógica de la razón, mientras atribuía las deficiencias de los estudios sociales en el siglo XVIII al hecho de que sólo empleaba una lógica del conocimiento analítico. El conocimiento, mediante el análisis, divide los todos orgánicos vivientes, como la sociedad, en partes discretas, los átomos humanos que la componían y por eso es incapaz de considerarla como algo creador y en continuo crecimiento. Esta era, para Hegel, la base filosófica del individualismo en la Era Revolucionaria que termina, pensaba él con la superficialidad del conocimiento histórico, que fomenta la ilusión de que los hombres pueden reconstruir la sociedad de acuerdo con su capricho y que se convierte así en estímulo del fanatismo y del desorden. Sólo la razón, la facultad de síntesis, puede ver bajo la superficie del detalle histórico, percibir las fuerzas reales subyacentes que controlan el proceso y comprender la necesidad de que el proceso sea como es. Este acto de comprensión sintética constituye para Hegel el conocimiento intelectual y la justificación moral. Lo que es debe ser y tiene que ser. Este doble papel explica la frecuente identificación del poder con el derecho en la filosofía política de Hegel.

La concepción hegeliana del método histórico implicaba una revolución intelectual en su espíritu de la que su filosofía había de ser el exponente. El tono magistral en que exponía frecuentemente esa filosofía no se debía totalmente a arrogancia intelectual. Más bien reflejaba la convicción de que su pensamiento aplicaba un método que no estaba al alcance de los no iniciados y que no podía ser formulado de una manera aceptable para un lógico no entrenado para trascender las limitaciones del análisis lógico.

> Enumerando atributos, etc., no puede avanzarse en la determinación de la naturaleza del estado; éste tiene que ser concebido como un organismo. Asimismo podría intentarse conocer la naturaleza de Dios enumerando sus atributos.[1]

[1] *Philosophy of Right*, Sección 269, apéndice. Todas las citas son traducciones de la versión inglesa de T. M. Knox.

Se trata, por supuesto, de saber si esto no implicaba realmente la apelación al misticismo puro o a la autoridad pura, aunque Hegel no lo concibiera así. ¿Son verdaderamente las fuerzas cósmicas que él suponía podían ser discernidas detrás de los hechos históricos y a las que consideraba más reales que los hechos y acontecimientos particulares —fuerzas tales como el Estado— algo más que abstracciones? ¿Y puede la dialéctica, el aparato lógico para captar los todos orgánicos con los que se relacionan los estudios sociales, recibir una formulación metodológica precisa, de modo que sus afirmaciones puedan sujetarse a un examen crítico? Por último, si la respuesta a ambas interrogaciones fuera afirmativa ¿sería claro que un conocimiento sintético del proceso histórico podría realizar una combinación de explicación causal y crítica moral, que tanto Hume como Kant consideraban como fundamentalmente diferentes? De las respuestas a estas preguntas depende la valoración del sistema filosófico de Hegel. De ellas depende también el valor que debe darse a la pretensión de que la dialéctica, en Hegel o en Marx, es un nuevo instrumento lógico indispensable para la comprensión de los fenómenos sociales y la creación de una ciencia histórica válida.

EL ESPÍRITU DE LA NACIÓN

Cualquiera que sea la validez de las conclusiones de Hegel, no puede haber duda de que el origen de sus ideas tuvo muy poco que ver con el despliegue de precisión lógica y la formidable terminología en la que expuso finalmente su filosofía. Sus principales ideas le fueron sugeridas por sus estudios juveniles de la cultura europea, especialmente la historia del cristianismo y sólo más tarde fueron reducidas a las fórmulas en que las publicó.[2] El principal interés del joven Hegel no era tanto la política como la religión. Sus especulaciones partieron de Herder y Lessing y de su idea de que la sucesión de religiones en el universo es una revelación progresiva de la verdad religiosa y una especie de educación divina de la raza humana. La idea que elaboró Hegel más tarde en su filosofía de la historia —que el proceso empieza con "una potencialidad que pugna por realizarse"— era en realidad un elemento del aristotelismo que había sido inherente al pensamiento alemán desde Leibniz. De Herder y Lessing aprendió también a pensar que los credos y rituales no eran ni absolutamente verdaderos ni del todo supersticiosos, sino como las formas exteriores en las que se reviste simbólicamente una verdad espiritual. Son al mismo tiempo necesarios en su época y de valor pasajero. En esta forma de crítica y valoración no es difícil ver los gérmenes de la dialéctica. Como el más capaz de sus contemporáneos en Alemania, Hegel fue profundamente conmovido por un renacimiento de los estudios griegos de gran alcance. Se formó muy pronto la convicción de que la civilización occidental es el producto de dos grandes fuerzas, la libre inteligencia de Grecia y la visión moral más profunda y religiosa, tal como él la concebía, del cristianismo. Intelectualmente tenía que considerar la teología cristiana como decadente en comparación con la filosofía de Platón y Aristóteles y, sin embargo, también estaba convencido de que el cristianismo había traído a la cultura occidental una hondura de experiencia de la que carecía la filosofía griega. A medida que Hegel reflexionó acerca de este problema advirtió, quizás en parte guiado por la interpretación de

[2] Este punto fue sugerido por primera vez por Wilhelm Dilthey en su *Jugendgeschichte Hegels* (1905) y ha sido desarrollado detalladamente por T. L. Haering en *Hegel, sein Wollen und sein Werk*, 2 volúmenes (1929 y 1938). [Hay traducción española de la primera, *Hegel y el idealismo*, por Eugenio Imaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1944.]

la ley de la naturaleza de Montesquieu, que la filosofía y la religión de Atenas eran parte inseparable del modo de vida de la ciudad-estado y que el misticismo, pesimismo y universalismo del cristianismo se relacionaban con la pérdida de las libertades cívicas y el esfuerzo por dar origen a la conciencia de una nueva idea, la de una humanidad universal.

Así, la primera especulación religiosa de Hegel centró en su pensamiento las ideas y el punto de vista implícitos en el pensamiento de la Ilustración y especialmente de la Ilustración alemana: que todos los elementos de una cultura forman una unidad en la que la religión, la filosofía, el arte y la moral se afectan mutuamente; que todas estas ramas de la cultura expresan el "espíritu" —los dones intelectuales internos— del pueblo que los crea y que la historia de un pueblo es el proceso en el que éste realiza y desarrolla su contribución específica al conjunto de la civilización humana. Después de reflexionar sobre estas ideas, Hegel creyó descubrir en este proceso una forma triple: un periodo de espontaneidad "natural", feliz, juvenil pero en gran medida inconsciente; un periodo de frustracción dolorosa y autoconsciente en el que el espíritu se "vuelve sobre sí mismo" y pierde su creatividad espontánea; y un periodo en que "vuelve a encontrarse" en un nivel superior, encarnando las visiones ganadas en la frustración en una nueva era que une la libertad con la autoridad y la autodisciplina. Estas etapas, repetidas en mil contextos, fueron racionalizadas por Hegel en las tres etapas de la dialéctica; tesis, antítesis y síntesis. El proceso total es lo que llamó "Idea". Su filosofía de la historia fue un intento por ejemplificar esta idea en gran escala, con la historia de la civilización occidental. La ciudad griega en su periodo creador representaba la primera etapa; Sócrates y el cristianismo la segunda y la etapa del protestantismo y el surgimiento de las naciones germánicas con la Reforma la tercera. El espíritu nacional es una manifestación del espíritu universal en una etapa particular de su desarrollo histórico.

> Cada genio nacional particular debe ser considerado sólo como un caso individual en el proceso de la historia universal.[3]

Su valor debe estimarse de acuerdo con su contribución al progreso de la humanidad; no todos los pueblos deben contarse entre los *welthistorische Volksgeister*. En general, ésta ya era una especulación familiar en Alemania. Años antes que Hegel, Herder había dicho que Alemania había tenido siempre y siempre tendrá "un determinado espíritu nacional" y el contemporáneo de Hegel, Schleiermacher, decía que Dios "asigna a cada nacionalidad su papel definido en el mundo". En ningún caso y aún menos en Hegel, esta creencia en la capacidad de revelación de la historia era de carácter anticuario; se trataba, más bien, de la dolorosa busca de una vocación nacional. En la religión popular, Hegel buscaba algo menos doctrinario que la religión de la razón formulada por la Ilustración y un poco menos inconsistente que la ortodoxia eclesiástica. En todas las ramas de los estudios sociales su pensamiento era guiado por la convicción de que ideas e instituciones deben ser concebidas como partes de una cultura total y que su historia es una clave para entender su valor presente y su papel futuro en el desarrollo de una cultura universal. Según el aforismo de Schiller, *Die Weltgeschichte ist das Weltgericht*.

[3] Véase la exposición que hace Hegel de la Historia de la Filosofía en su *Philosophia of History (Filosofía de la Historia)*, Introducción, Tercera Sección. Traducción inglesa de J. Sibree, Bohn Library, p. 55.

Los primeros escritos de Hegel sobre política y, más específicamente, sobre política alemana demuestran un propósito y una concepción semejantes. La frustración del espíritu, que consideraba como la clave del surgimiento del cristianismo, era considerada también, *mutatis mutandis*, como característica de su propia época y la clave de los grandes cambios sociales y espirituales que esperaba o quizás preveía para Alemania. Entre el espíritu de Alemania y el estado real de la política alemana encontraba una discrepancia total, que interpretaba a la vez como una causa de pesimismo e insustancialidad y como el fundamento de nueva esperanza y actividad. En 1798, escribiendo sin duda todavía bajo el impulso de un entusiasmo juvenil originado por la Revolución francesa, decía:

> La aceptación silenciosa de las cosas tal como son, la desesperanza, el paciente padecimiento de un destino general y todopoderoso se ha convertido en esperanza, en expectación, en la voluntad de algo diferente. La visión de una época mejor y más justa ha penetrado vivamente en el espíritu de los hombres y un deseo, una ansia de una condición más pura, más libre, ha conmovido a cada corazón y lo ha enajenado del estado de cosas existente... Llámese a esto, si se quiere, un paroxismo de fiebre, pero culminará en la muerte o en la eliminación de la causa de la enfermedad.[4]

Aunque Hegel no fue nunca un revolucionario —creía con demasiado fervor en la justicia esencial de las instituciones en las que había encarnado la vida nacional —su obra política fue, al mismo tiempo, una profecía y una apelación. Pero más bien una apelación a la voluntad común de la nación que a la acción personal de sus miembros individuales.

> ¡Cuán ciegos están los que pueden imaginar que las instituciones, las constituciones y las leyes pueden persistir cuando ya no están de acuerdo con la moral, la necesidad y los fines de la humanidad y cuando ya están vacíos de sentido; que las formas ya vacías de comprensión y de sentimiento pueden tener aún fuerza para unir a una nación!

Esas instituciones deben cambiar o ceder el lugar a nuevas encarnaciones de la aspiración nacional. El problema era qué forma debían tomar esas nuevas encarnaciones.

Esta idea fue desarrollada y concretada, con referencia especial a la situación prevaleciente en Alemania, en un ensayo que escribió Hegel en 1802, sobre la *Constitución de Alemania*.[5] La obra comenzaba con la sorprendente afirmación: "Alemania no es ya un Estado". Hegel lo probaba con un análisis muy brillante de la decadencia del imperio después de la Paz de Vestfalia. Alemania, sostenía, se ha convertido simplemente en una serie anárquica de elementos virtualmente independientes. Es un nombre con las connotaciones de una grandeza pasada, pero como institución no está en absoluto de acuerdo con las realidades de la política europea. En particular debe ser contrastada con los gobiernos nacionales unificados que la monarquía moderna ha producido en Francia, Inglaterra y España y que no han podido desarrollarse en Italia ni Alemania. El análisis histórico, sin embargo, era obviamente un medio y no un fin. El propósito de Hegel era plantear este problema: ¿Cómo podía convertirse Alemania en un verdadero Estado?

[4] *Über die neuesten innern Verhältnisse Württembers* (1798), *Werke* (ed. de Lasson), volumen VII, pp. 150 ss. La próxima cita está en la p. 151.
[5] *Die Verfassung Deutschlands* (1802), *Werke* (ed. de Lasson), vol. VII, pp. 1 ss.

UN ESTADO ALEMÁN

Hegel encontró justamente la causa de la debilidad del imperio en el particularismo y el provincialismo que consideraba como defecto nacional del carácter alemán. Culturalmente, los alemanes constituyen una nación, pero nunca han aprendido la lección de subordinar la parte al todo que es esencial para un gobierno nacional. El imperio no tiene poder, salvo el que le otorgan las partes, y la constitución existente no tiene otro fin que mantener al Estado débil. Las ciudades libres, los príncipes independientes, los patrimonios, los gremios y las sectas religiosas siguen su propio camino, absorbiendo los derechos del Estado y paralizando su acción —todo con una buena demostración de derecho legal dentro del anticuado derecho feudal que rige el imperio. El lema de Alemania, decía Hegel con amarga ironía, es *Fiat justitia, pereat Germania*. Porque existe una total confusión entre el derecho privado y el derecho constitucional. Los privilegios legislativos, judiciales, eclesiásticos y militares son comprados y vendidos como propiedad privada. En este análisis de la situación de Alemania a principios del siglo pueden advertirse dos rasgos característicos de la teoría política posterior de Hegel. Primero, identificó el particularismo alemán con un amor anárquico por la "libertad", que concibe erróneamente la libertad como una falta de disciplina y autoridad. Y contrastaba esto con la "verdadera libertad", que se encuentra sólo en los límites de un Estado nacional. Una nación encuentra libertad, pues, librándose de la anarquía feudal y creando un gobierno nacional. La libertad, tal como la entendía Hegel, no tenía nada que ver con el individualismo del pensamiento político inglés y francés, sino que era más bien una cualidad reflejada en el individuo por la facultad nacional de autodeterminación. En segundo lugar, Hegel suponía un contraste entre el derecho privado y el derecho público o constitucional, totalmente ajeno al pensamiento político británico. Este contraste corresponde al contraste entre el Estado y la sociedad civil, un rasgo típico de su teoría política ya elaborada.

Siguiendo este diagnóstico de la debilidad de Alemania, Hegel definía al Estado como un grupo que protege colectivamente su propiedad; sus únicas fuerzas esenciales son una institución civil y militar aptas para este fin.[6] En otras palabras, un Estado es el poder *de facto*, la expresión —ciertamente— de la unidad nacional y una aspiración nacional por el autogobierno, pero fundamentalmente el poder para hacer que la voluntad nacional sea efectiva en el país y en el extranjero. La existencia de un Estado es compatible con cualquier falta de uniformidad que no impida el gobierno unificado efectivo. La forma precisa de gobierno era considerada por Hegel como algo indiferente, aparte de que pensaba que la monarquía era indispensable. La existencia de un Estado no implica, sostenía, igualdad de derechos civiles ni uniformidad de la ley en todo el territorio nacional. Puede haber clases privilegiadas y amplias diferencias de costumbre, cultura, lenguaje y religión. En realidad, calificaba de "pedante" el gobierno centralizado de la Francia republicana, que quería hacer todo y había reducido a su pueblo al nivel de la ciudadanía común. Como Juan Bodino, Hegel consideraba el surgimiento de una monarquía nacional, constitucional, como la única condición necesaria para la existencia de un Estado. La experiencia de Francia, España e Inglaterra probaba, pensaba, que la extinción del feudalismo y el surgimiento de un Estado nacional podía lograrse sólo a través de la monarquía y que este proceso de por sí constituía la "libertad".

[6] *Ibid.*, p. 17.

De la época en que estos países se convirtieron en Estados data su poder, su riqueza y la libre condición de sus ciudadanos bajo la ley.[7]

La precisión histórica del juicio de Hegel no deja lugar a dudas. Al mismo tiempo aconsejaba obviamente para Alemania un remedio que un inglés o francés habría considerado políticamente atrasado. También es evidente que una expresión tal como "la libre condición de sus ciudadanos" nunca tuvo para Hegel una connotación semejante al sentido de la frase francesa, "los derechos del hombre y del ciudadano".

Creyendo como creía en el papel histórico de la monarquía, Hegel en 1802 ponía sus esperanzas acerca de la unificación y modernización de Alemania en la aparición de un gran líder militar, aunque consideraba esencial que ese líder aceptara voluntariamente las limitaciones constitucionales y se identificara con la unidad nacional alemana como causa moral. Enfáticamente, no creía que Alemania se unificaría jamás por consentimiento común ni mediante la difusión pacífica del sentimiento nacionalista. La gangrena, decía amargamente, no se cura con agua de lavanda. Es en la guerra más que en la paz donde un estado muestra su calidad y se eleva a la altura de su potencialidad. Para Hegel, las dos figuras heroicas en la política moderna fueron Maquiavelo y Richelieu. Consideraba *El príncipe* como "la grande y auténtica concepción de un verdadero genio político, con el fin más elevado y más noble".[8] Porque las reglas de la moral privada no limitan la acción de los estados; un estado no tiene otro deber que sostenerse y fortalecerse. Los enemigos de Richelieu —la nobleza francesa y los hugonotes— se sometieron no a Richelieu personalmente sino al principio de la unidad nacional francesa que éste representaba. Hegel añadía un aforismo muy característico de su filosofía de la historia: "El genio político consiste en identificarse con un principio".[9] En 1802, Hegel ya estaba firmemente convencido de que la modernización de Alemania exigiría una era de sangre y fuego, pero en aquel momento sus esperanzas se centraban más bien en Austria que en Prusia. La transferencia posterior de su lealtad fue por entonces cosa muy frecuente entre los alemanes meridionales, después de las guerras napoleónicas.

Nos ha parecido conveniente referirnos con cierta extensión a este temprano ensayo sobre la *Constitución de Alemania* por dos razones. Primero, Hegel escribía en 1802 como publicista y sin el impresionante aparato de abstracciones dialécticas que harían tan difícil, más tarde, su filosofía política. No obstante, sin el aparato lógico sus ideas principales ya estaban ahí. Se ha sugerido que en 1802 su ambición era nada menos que convertirse en el Maquiavelo de Alemania. Las cualidades más notables de su pensamiento eran ya una firme captación de las realidades históricas y una especie de duro realismo político que identificaba francamente al estado con el poder y calculaba su éxito en función de su capacidad para aplicar una política de engrandecimiento nacional en el interior y en el exterior. Ya concebía al estado como la encarnación espiritual de la voluntad y el destino de una nación, "el verdadero reino de la libertad en que debe materializarse la Idea de la Razón". Como tal, está por encima y se distingue de las relaciones económicas de la sociedad civil y de las reglas de la moral privada que controlan la acción de sus ciudadanos. La realización de las potencialidades espirituales de la nación es una contribución de valor definitivo a la causa del progreso de la civi-

[7] *Ibid.*, p. 109. Cf. las observaciones acerca del origen de la monarquía en la *Filosofía de la Historia*, Cuarta parte, Segunda Sección, capítulo 2.
[8] *Ibid.*, p. 113.
[9] *Ibid.*, p. 108.

lización, un momento en la realización progresiva del Espíritu Universal y la fuente de la dignidad y el valor que posee la vida privada de sus ciudadanos. Ya identificaba la "libertad" del individuo con su dedicación voluntaria a la obra de autorrealización nacional, que es al mismo tiempo una autorrealización personal. Ya la monarquía nacional era considerada como la forma más elevada de gobierno constitucional, la realización única de la política moderna, en la que se da idealmente una síntesis perfecta de libertad y autoridad. Hegel creía que en ella podían superarse (*aufgehoben*) las formas caducas del particularismo feudal convirtiéndose en funciones de una vida nacional. Hasta ahí estaba de acuerdo y aceptaba las consecuencias de la Revolución Francesa, pero disentía absolutamente del individualismo de la teoría revolucionaria que, como muchos alemanes después que él, consideraba como una glorificación aparentemente brillante del egoísmo y el capricho en lo individual y de la plutocracia en la sociedad. Ya su referencia a la historia como fuente de ilustración moral y política no era una simple apelación a la experiencia sino que estaba regida por la creencia de que la evolución de las ideas y las instituciones revela una necesidad que es al mismo tiempo causal y ética.

Segundo, la *Constitución de Alemania* demostró claramente que la concepción hegeliana de la dialéctica estaba dominada por un fin moral más que científico. En las primeras páginas explicaba que el objeto del ensayo era promover el conocimiento de las cosas tal como son, exponer la historia política no como arbitraria sino como necesaria. La infelicidad del hombre es una frustración que surge de la discrepancia entre lo que es y lo que gusta de creer que debería ser. Se produce porque imagina que los acontecimientos son simples detalles sin relación entre sí y no "un sistema regido por un espíritu". Su remedio está en la reconciliación, la comprensión de que lo que es debe ser y la conciencia de que lo que debe ser tiene que ser. Éste es, evidentemente, el principio que Hegel resumió más tarde en su aforismo: "Todo lo racional es real". Sin embargo, ningún lector atento del ensayo anterior o de la *Filosofía del derecho* puede imaginar que Hegel pretendía inculcar el quietismo político o siquiera la reacción política. Lo que "debe ser" no es el *statu quo*, sino la modernización y nacionalización de Alemania. El *deber ser* es un imperativo moral, no algo físicamente inevitable o simplemente deseable, sino una causa moral que puede recabar la lealtad y la devoción del hombre y dignificar sus pequeños fines personales, identificándolos con el destino de la civilización misma. Este compendio de necesidad moral, física y lógica era la esencia misma de la dialéctica.

LA DIALÉCTICA Y LA NECESIDAD HISTÓRICA

La *Filosofía del derecho* [10] es un libro que no puede resumirse fácilmente. Se debe esto, en parte, a la elaboración técnica de su aparato lógico, pero sobre todo, desde un punto de vista empírico, a que está fundamentalmente mal construido. No se debe a confusión o descuido por parte de Hegel, sino precisamente al aparato mismo. El tema fue desarrollado no de acuerdo con algún canon de descripción empírica sino de acuerdo con su "idea", con lo cual quería decir Hegel su significación a la luz de la dialéctica. La estructura del libro surgió directamente del contraste entre el conocimiento y la razón. Las dos primeras partes, dedicadas al derecho abstracto y la moral subjetiva, presentan la teoría del derecho como fuente de antítesis inevitables desde el punto de vista del conoci-

10 *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 1821; trad. inglesa de T. M. Knox (Oxford, 1942).

miento. En particular, la primera parte se refiere sustancialmente a los derechos de propiedad, personalidad y contrato tal como son tratadas en una teoría del derecho natural. Pero como el conocimiento es engañoso, esta parte debe plantear contradicciones que el conocimiento no puede resolver y debe conducir pues, dialécticamente, a la tercera parte, sobre la Libertad o la Voluntad Objetiva, en donde la razón resuelve sus contradicciones. Esta tercera parte y especialmente sus dos últimas subdivisiones sobre la sociedad civil y el estado contenían las importantes conclusiones de Hegel. Pero el desarrollo dislocaba lastimosamente el tema. Algunas veces temas que se relacionan son separados, como cuando la propiedad y el contrato se analizan separadamente del orden económico, el matrimonio aparte de la familia y el crimen aparte de la administración de la ley. Con frecuencia, los temas se combinaban inadecuadamente, como el divorcio y la herencia. Esta distorsión de los temas en favor de un desarrollo lógico dictado por la noción del desarrollo dialéctico tendía a oscurecer una de las ideas más fructíferas de la filosofía de Hegel, es decir, que las instituciones económicas, políticas, legales y morales son en realidad socialmente interdependientes. Al mismo tiempo, hay que reconocer que el desarrollo de la *Filosofía del derecho* representaba con precisión una de las más importantes conclusiones políticas de Hegel, es decir, que el estado es moralmente superior a la sociedad civil.

Como una exposición de la filosofía política de Hegel no puede seguir el orden ni la manera en que sus ideas fueron desarrolladas en la *Filosofía del derecho*, convendrá librarnos totalmente de ese esquema y exponer sus argumentos y sus conclusiones de la manera más sencilla posible. Una comprensión y una valoración críticas de su filosofía gira en torno a dos puntos. Primero, exige una decisión acerca de la pretensión de que la dialéctica es un nuevo método que revela dependencias y relaciones en la sociedad y la historia imposibles de discernir de otra manera. Esta decisión es importante porque la dialéctica fue adoptada por Karl Marx, con considerables cambios, ciertamente, en sus supuestas implicaciones metafísicas, pero sin ningún cambio importante en la concepción de la misma como un método lógico. Se convirtió así en una parte inherente del socialismo marxista y del comunismo y en la base para sostener su superioridad científica, afirmada siempre por el marxismo. Segundo, la filosofía política de Hegel fue la declaración clásica del nacionalismo en una forma que había descartado al individualismo y el cosmopolitismo implícito en los derechos del hombre. Daba al concepto del estado una especial connotación que siguió siendo característica de la teoría política alemana a través del siglo XIX.

Como el fin de la dialéctica era aportar un aparato lógico capaz de revelar la "necesidad" de la historia, el significado de la dialéctica depende del complejo sentido que Hegel atribuía a la necesidad histórica. Su reflexión acerca de este tema partió de la creencia, adquirida en su juventud, de que la historia de un pueblo registra el desarrollo de una mentalidad nacional única, que se expresa en todas las fases de su cultura. En contraste con esta visión de la Historia, Hegel exponía otra concepción propia de la Ilustración: que filosofías, religiones e instituciones son "invenciones" conscientes para fines prácticos. Esta ilusión, pensaba, surgió porque la historia había sido considerada simplemente como un resultado del arte del estadista y atribuía a estadistas y legisladores una facultad mucho mayor para planear la vida y el desarrollo de una sociedad que la que realmente tienen. Dependía del dogma de que la naturaleza humana está en todas partes y es siempre la misma, de que una lista relativamente simple de lo que Hume llamaba "propensiones" explicará toda la conducta humana y que, en consecuencia, la

conducta puede orientarse en cualquier dirección mediante una manipulación hábil de los motivos. Éstos eran, en realidad, principios aceptados por utilitaristas como Helvecio y después por Jeremy Bentham. Eran históricamente superficiales, pensaba Hegel, porque no consideran la interdependencia de las instituciones ni la fuerza con que sociedades e instituciones siguen sus propias tendencias inherentes. Los individuos y sus fines conscientes cuentan muy poco, realmente, en el resultado total. El individuo es, en general, sólo una variante accidental de la cultura que lo ha creado y, en tanto que sea distinto, su individualidad tiende a ser más caprichosa que significativa. Además, los individuos no deben contar mucho porque, en general, "los individuos caen dentro de la categoría de medios". Sus deseos y satisfacciones son justamente sacrificados para la realización de los fines más amplios de las naciones. La creencia de Hegel en la necesidad de la historia unía, pues, dos elementos importantes de su filosofía. En primer lugar, era un realista lógico. Creía que las realidades y causas efectivas de la historia son fuerzas impersonales y generales, no personas ni acontecimientos individuales. Éstos son, en su mayoría, materializaciones parciales e imperfectas de las fuerzas sociales. En segundo lugar, su ética suponía que el valor de una persona depende de la labor que realiza y del papel que desempeña en el drama social.

Hegel expresaba estas ideas afirmando que la historia de la civilización es el desenvolvimiento o la realización progresiva y la materialización del Espíritu Universal en el tiempo. En parte, su filosofía estaba motivada por un sentido religioso de dependencia y del valor moral de la dedicación a una causa superior a uno mismo. También en parte era motivada por un sardónico sentido del humor ante la vanidad de los deseos humanos, que le hacía deleitarse al ver cómo el racionalista era engañado por la astucia del Espíritu Absoluto. Desde el punto de vista de los actores humanos, la historia es una mezcla de ironía y tragedia; desde el punto de vista del Todo es un progreso cíclico o espiral.

> Puede llamarse a esto la astucia de la razón, que pone a las pasiones a trabajar para sí, mientras lo que desarrolla su existencia a través de este impulso paga una sanción, y sufre pérdida... Lo particular es, en general, de un valor poco considerable en comparación con lo general: los individuos son sacrificados y abandonados.[11]

La historia tiene sus propias soluciones a sus propios problemas que hasta los hombres más sabios sólo entienden hasta cierto punto. Los hombres ni la hacen ni la guían: cuando más la entienden un poco y cooperan con fuerzas mucho más generales que su propia voluntad y entendimiento. La observación de Hegel sobre Richelieu, citada más arriba, era característica; el genio político es tal genio menos en virtud de su propia capacidad que porque se identifica con un "principio", es decir, con la fuerza o tendencia que existe en un momento dado. Los grandes hombres son instrumentos de fuerzas sociales impersonales que yacen bajo la superficie de la historia; se inclinan ante la lógica inherente de los acontecimientos. De ahí que la ciencia y la filosofía también desempeñen sólo un papel limitado. Una clara comprensión de cualquier sistema social, pensaba Hegel, sólo surge cuando ese sistema está en vías de extinción; Platón y Aristóteles crearon una filosofía de la ciudad-estado en el siglo IV, cuando la creatividad espontánea de la Edad de Pericles ya era cosa del pasado. "El buho de Minerva inicia su vuelo sólo en el crepúsculo". Como el Dios de los estoicos, la historia guía al sabio y lleva a remolque al tonto.

11 *The Philosophy of History*, Introducción. Bohn Library, p. 34.

Hegel, no obstante, no consideraba la historia como intrínsecamente inescrutable o irracional. En ella reside no lo irracional, sino una forma más elevada de razón que la del conocimiento analítico. "Todo lo real es racional y todo lo racional es real". Para penetrar en su confusión aparente y para comprender el proceso, no como compuesto por partes separadas sino como un desarrollo orgánico, se necesita un aparato lógico distinto y la dialéctica debía aportarlo. En resumen, se trataba de un recurso demasiado simple para desentrañar un laberinto tan complicado. Hegel adoptó, en realidad, una idea tan antigua y tan vaga como las primeras especulaciones griegas acerca de la naturaleza, es decir, que los procesos históricos se desarrollan a través de los contrarios. Toda tendencia que se desarrolla al máximo lleva en sí una tendencia opuesta que la destruye. Esta idea ha sido utilizada siempre en defensa de la constitución mixta: la democracia ilimitada se convierte en licenciosa; la monarquía ilimitada degenera en despotismo. Hegel generalizó el razonamiento. La oposición de los contrarios es una propiedad universal de la naturaleza; esto es, a la vez una ley del cosmos y del pensamiento. En todas partes, las fuerzas se convierten en sus contrarios. Pero mientras que las teorías de la constitución mixta habían supuesto que el equilibrio de los opuestos podía convertirse en clave de la estabilidad y la permanencia, Hegel pensaba que el mundo equivalía a un equilibrio en interminable movimiento. Las fuerzas contrarias aportan la dinámica de la historia pero el equilibrio no puede ser jamás permanente; simplemente da una continuidad y una dirección al cambio. En consecuencia, pensaba, la oposición nunca es absoluta. La destrucción de una posición en una situación de controversia nunca es completa. Ambas partes tienen parcialmente razón y están parcialmente en el error y cuando la razón y el error han sido propiamente sopesados, surge una tercera posición que une la verdad contenida en ambas. Hegel creía que ésta era la idea fundamental expresada por Platón en sus diálogos y, en consecuencia, adoptó el término de Platón, la dialéctica, para designar el proceso.

Este principio de una oposición de fuerzas, que se mueven en equilibrio ordenado y surgen en un esquema de desarrollo lógico progresivo, le parecía a Hegel lo suficientemente general para aportar una fórmula aplicable a toda la naturaleza y a toda la historia. La aplicó quizás más plausiblemente a la historia de la filosofía. Explica, suponía, el aparente fracaso de todos los sistemas, mientras que también explica el sentido y la verdad crecientes del todo. Toda filosofía capta una parte de la verdad, ninguna la capta en su totalidad. Una complementa a la otra y el problema eterno es reformular los problemas para incluir las aparentes contradicciones entre sistemas opuestos. En un sentido absoluto, los problemas no se resuelven nunca; en un sentido relativo siempre están en vías de resolverse. Se reanuda la discusión en torno a un nuevo punto que resume todo lo anterior. En consecuencia, como decía Hegel, la historia de la filosofía es literalmente filosofía; es la verdad absoluta proyectada, por así decirlo, en el tiempo y que progresa hacia una consumación que, sin embargo, no puede alcanzar jamás. Es como una espiral que sube a medida que da vueltas. A la fuerza impulsora la llamó contradicción, dando así a un antiguo término lógico un sentido que nunca había tenido en la lógica formal. En la lógica de Hegel, la contradicción significa la oposición fructífera entre sistemas que constituye una crítica objetiva de cada uno y conduce continuamente a un sistema más amplio y coherente. La dialéctica, tal como la concebía Hegel, no era aplicable sólo al desarrollo de la filosofía. Era un método aplicable a todos los temas que se relacionan con los conceptos del cambio y el desarrollo progresivos y en esos temas

es indispensable, porque el conocimiento analítico sólo funciona con la yuxtaposición mecánica de partes separadas y no puede captar la necesidad inherente en el proceso. La dialéctica era, pues, un método aplicable por excelencia a los estudios scoiales. La sociedad misma y todas las partes principales de su estructura —su ley, su moral, su religión y las instituciones que la encarnan— progresan bajo la tensión continua de fuerzas internas y su interminable reajuste a través de la idea. Ésta es la razón por la que existe un verdadero método histórico. Al captar *der Gang der Sache selbst*, el "curso" interno de los acontecimientos, se percibe que hay un siguiente paso lógico o destino manifiesto inherente al estado de cosas.

Cuando la dialéctica es considerada como la clave para una teoría del cambio social, sugiere dos interpretaciones que pueden oponerse fácilmente entre sí. Desde el punto de la dialéctica, todo acto de "pensamiento" contiene dos movimientos. Por una parte es negativa; toda afirmación o tesis lleva implícitas contradicciones que deben hacerse explícitas y, al hacerlo, deben destruir la afirmación original. Por otra parte, es también afirmativa o positiva; es una afirmación en un nivel superior en el que se superan (*aufgehoben*) las contradicciones y se combinan en una nueva síntesis. Como Hegel consideraba toda evolución social como un desarrollo de la "idea", esa propiedad doble de la dialéctica caracteriza también los cambios progresivos que tienen lugar en las instituciones sociales. Todo cambio es al mismo tiempo continuo y discontinuo, prolongando el pasado y rompiendo con él para crear algo nuevo. Una aplicación práctica de la dialéctica a la historia social puede adoptar, con la misma lógica, dos formulaciones opuestas. El acento puede recaer en la continuidad o "cambio gradual" —la imposibilidad de un rompimiento radical y voluntario de normas y prácticas largamente establecidas. O puede recaer sobre la discontinuidad y la negación —la necesidad de que el cambio sea subversivo y destructivo de las normas y prácticas aceptadas. El acento que adopte un pensador cualquiera depende tanto de la orientación general de su pensamiento, quizá hasta de su temperamento, como de la lógica. Hegel en general y los hegelianos conservadores tendieron a acentuar la continuidad. Hegel se inclinaba a pensar que las revoluciones habían ocurrido en el pasado. Karl Marx pensaba más bien que las revoluciones se producirían en el futuro, pero también en el marxismo la continua oscilación de la teoría socialista entre revolucionarismo y revisionismo reflejaba la dualidad de la dialéctica. En general, sugería que la historia social como un todo debe integrarse como una sucesión de periodos de desarrollo puntuados por periodos de revolución. Las presiones y tensiones inherentes a toda situación dada se desarrollaban hasta un punto culminante en el que todo el sistema sufre un violento cambio de fase.

CRÍTICA DE LA DIALÉCTICA

Para formarse un juicio crítico de la dialéctica de Hegel es necesario recordar que fue formulada no como una mera descripción de las tendencias contrarias que están realmente comprendidas y ajustadas en la historia social, sino como una ley de la lógica. Hegel pretendía nada menos que una revisión completa de esa cuestión o, según su propia expresión, la creación de una lógica de la razón para complementar o superar la lógica del conocimiento. La dialéctica se proponía revisar las "leyes del pensamiento", especialmente la ley de la contradicción lógica, tal como era concebida en la lógica después de Aristóteles. Formulado en abstracto, esto significaría que habría que construir una lógica sobre el principio de

que un mismo presupuesto puede ser al mismo tiempo verdadero y falso. Ningún lógico después de Hegel ha tomado, en realidad, este supuesto en absoluta seriedad.[12] Pero la utilidad de una lógica semejante, si se elaborara, tendría que depender de la existencia de una metodología definida para su aplicación. De otra manera, su aceptación o su rechazo siguen siendo subjetivos. Los historiadores y otros científicos sociales se han abstenido por lo general, justificadamente, de aceptar el supuesto de que sus materias requieren una lógica radicalmente diferente de la aplicada por las demás ciencias. En filosofía, donde se ha sostenido con frecuencia ese supuesto, generalmente ha tomado la forma de un abierto irracionalismo, la afirmación de que una facultad distinta de la razón (la "intuición" de Bergson, por ejemplo) es necesaria para conocer la naturaleza del organismo y del continuo desarrollo orgánico. Pero esta opinión, explotada por el nacionalsocialismo alemán, es en efecto una aceptación del subjetivismo y significa realmente que las normas racionales o científicas no pueden aplicarse a los problemas sociales. La peculiaridad de la filosofía de Hegel y de su reconstrucción marxista, era que pretendía ser auténticamente racional, mientras que al mismo tiempo declaraba superar la teoría de las proposiciones lógicas mediante la cual únicamente la lógica ha podido dar un sentido lógico a las afirmaciones. En última instancia, su pretensión científica depende de la dudosa realización de este proyecto.

Cuando se examina la aplicación hegeliana de la dialéctica, su característica más obvia es la extrema vaguedad, por no decir ambigüedad, de su uso de los términos y la extrema generalidad que atribuía a palabras que son notoriamente difíciles de definir. Dos ejemplos de importancia clave para esta filosofía servirán para ilustrar esta tendencia, su empleo de las palabras "pensamiento" y "contradicción". Según Hegel, cualquier cambio social progresivo —en la religión, la filosofía, la economía, la ley o la política— tiene lugar mediante un avance en el "pensamiento". Este empleo no era accidental, sino exigido por su metafísica y su dialéctica. Su idealismo dependía de una identificación del proceso en el espíritu con el proceso de la naturaleza y la dialéctica dependía de la aplicabilidad de lo que consideraba como una ley del pensamiento a todas las materias en las que el proceso es una característica esencial. Todo cambio tiene lugar bajo el impulso del pensamiento para eliminar "contradicciones" inherentes y en busca de un nivel superior de coherencia y consistencia lógica. Pero si se les da a estas palabras un sentido preciso, la teoría simplemente no es verdadera. Aun en la ciencia o la filosofía, por no decir nada de otros productos sociales menos intelectualizados, los nuevos descubrimientos y el surgimiento de nuevos puntos de vista no pueden explicarse como siempre, por las autocontradicciones de los anteriores sistemas de ideas. En todas las ramas de la evolución social, incluyendo la filosofía, es cierto lo que el Juez Holmes decía del derecho: que la experiencia cuenta más que la lógica. La determinación de Hegel de universalizar el pensamiento tuvo un efecto doble sobre su manera de escribir la historia: o bien los hechos recalcitrantes eran encerrados forzosamente en moldes decididos previamente como lógicos o se les daba a términos tales como coherencia y consistencia un sentido tan vago que dejaban de ser útiles. Igualmente, la palabra "contradicción", como la empleaba Hegel, no tenía un sentido preciso sino que se refería a cualquier forma vaga de oposición o contrariedad.

12 La obra más elaborada en inglés escrita desde un punto de vista generalmente hegeliano es *Logic of the Morphology of Thought* (1888; 2a. ed., 1911), de Bernard Bosanquet. La lógica "moderna" que surgió de la obra de Whitehead y Russell era definitivamente lo que Hegel habría llamado una lógica del conocimiento. Sus antecedentes históricos se encontraban en Leibniz y en Hume, no en Hegel.

Algunas veces significaba, simplemente, fuerzas físicas que se mueven en direcciones distintas o causas que tienden a resultados opuestos, como vivir o morir. Algunas veces, la oposición se refería a la virtud moral, como cuando afirmaba que el castigo "niega" el crimen y que el mal es autocontradictorio. En su aplicación real, la dialéctica era en gran medida la explotación de ambigüedades terminológicas y no propiamente, un método. En manos de Hegel, sirvió para elaborar conclusiones a las que él había llegado sin ella y la dialéctica no contribuyó en nada a probarlas.

El mérito especial reclamado para la dialéctica era su capacidad para desplegar y aclarar la "necesidad" que Hegel atribuía al desarrollo histórico. La palabra necesidad, sin embargo, siguió siendo tan ambigua como lo había demostrado Hume. Podía referirse simplemente, por supuesto, a la relación de causa a efecto en la historia y, en ese sentido, todos los acontecimientos podían ser considerados como igualmente necesarios. Pero esto no era, decididamente, lo que Hegel quería decir cuando afirmaba que "todo lo racional es real", porque siempre distinguía entre lo real y lo que simplemente existe.[13] Lo real es la esencia interna permanente de la historia, en comparación con la cual los acontecimientos particulares son casuales, transitorios o aparentes. En consecuencia, la dialéctica era esencialmente un proceso de selección. Era una manera de discriminar lo que es relativamente accidental e insignificante de lo que es importante y efectivo a la larga. Lo que existe es siempre momentáneo y en gran medida accidental, la simple manifestación superficial de fuerzas profundas que son las únicas reales. Pero la base para esta distinción de lo significativo y lo casual era también ambigua. Podía referirse al hecho obvio de que algunos acontecimientos tienen más importancia que otros para provocar un resultado histórico. O puede equivaler a la suposición de que un resultado se produce porque es importante, que su valor actúa como causa efectiva. Hegel fundía sistemáticamente estos dos sentidos, identificando el derecho con la fuerza. Esto podía justificarse metafísicamente porque atribuía a la naturaleza una constitución ideal que da inevitablemente la mayor fuerza al derecho, pero en realidad significaba que consideraba al poder como el criterio para determinar el derecho. Así, la necesidad que advertía en la historia era, a la vez, una obligación física y moral. Cuando decía que Alemania *debía* convertirse en estado, quería decir que tenía que hacerlo, que los más altos intereses de la civilización y de su propia vida nacional requieren ese resultado y también que hay fuerzas causales que la impulsan en esa dirección. Por eso la dialéctica combina al mismo tiempo un juicio moral y una ley causal del desarrollo histórico. Alemania debe convertirse en estado no porque los alemanes lo deseen y no porque vaya a hacerlo a pesar de lo que éstos deseen. El *deber* expresa a la vez una volición y un hecho —una voluntad que es algo más que un capricho porque el desarrollo de Alemania en un estado está de acuerdo con toda la dirección del desarrollo político y un hecho que es algo más que un acontecimiento casual, porque resume lo que es objetivamente valioso en ese desarrollo. La pretensión distintiva de la dialéctica es que unifica la inteligencia y la voluntad. Pretendía ser, como decía Josiah Royce, una "lógica de la pasión", una síntesis de ciencia y poesía.

La dialéctica era en realidad mucho más fácil de entender como ética que como lógica. Sin ser abiertamente exhortatoria era una sutil y efectiva forma de apelación moral. El sentido de "reconciliación" que Hegel consideraba como fundamento de toda acción humana efectiva era al mismo tiempo pasivo y activo; es a la vez resignación y cooperación. Puede curar el intolerable sentido de inutilidad

[13] Contrastaba los términos *Wirklichkeit*, realidad, y *Dasein*, existencia.

y de impotencia del que es presa la autoconciencia aislada, precisamente porque no es simplemente un sentimiento, sino una identificación real con una fuerza superior. En nada era Hegel tan desmesurado como en su condenación de los simples buenos sentimientos, lo que llamaba agresivamente "la hipocresía de las buenas intenciones", que consideraba siempre débiles o fanáticas y, en ambos casos, inútiles. En nada creía menos que en la capacidad de la buena voluntad desorganizada para realizar algo en un mundo donde la efectividad es el criterio final de lo justo. No es el sentimiento lo que hace a las naciones, sino la voluntad de poder nacional que se traduce en instituciones y en una cultura nacional. Y es la aceptación de la tarea nacional como una causa moral y de los deberes impuestos por el lugar que cada uno ocupa en ella lo que libera los esfuerzos creadores del individuo y lo eleva al nivel de una persona moral libremente activa. Para Hegel, el sentido individual del deber, que Lutero y Kant habían concebido como originado en su relación con Dios, se hizo concreto en su vocación como miembro de su nación. Y la nación misma recibió un aura de santidad como una manifestación de la esencia divina. Por efectiva que pueda ser como apelación moral, no excluye el principio fundamental de Kant: que la obligación moral y la causa son lógicamente diferentes.

La forma de la dialéctica, no obstante, impartía sus propias peculiaridades a su interpretación del derecho. Los intereses y valores divergentes representados por la tesis y la antítesis eran considerados en una relación de absoluta contradicción entre sí, una relación de lucha y oposición. Cada una debe desarrollarse hasta sus últimas consecuencias antes que las contradicciones puedan superarse en la síntesis. La conciliación y la transacción se producen y surgen con la evolución de la Idea. Pero como objetos de previsión y esfuerzo conscientes por parte de los participantes humanos tienden a ser representadas como señales de debilidad y capricho sentimentales, una especie de traición contra la majestad de lo Absoluto. El efecto fue representar a la sociedad como una constelación de fuerzas opuestas que actúan hacia una conclusión inevitable más que como un cuerpo de relaciones humanas que deban conciliarse y armonizarse. En los presupuestos de la dialéctica, además, la comunicación misma se hace particularmente difícil, porque ninguna proposición es nunca absolutamente verdadera ni absolutamente falsa. Significa siempre más o menos de lo que parece significar. Porque la pretensión específica de la dialéctica era unir relativismo y absolutismo. Cada etapa lleva en sí, temporalmente, todo el peso y la fuerza de lo Absoluto, aunque en definitiva sea transitoria. Es absoluta, por así decirlo, mientras dura y su deber es realizar la autoexpresión plena, aunque su derrota definitiva en el progreso sucesivo del Espíritu Absoluto esté asegurada. Así, la dialéctica suponía una actitud moral a la vez totalmente rígida y totalmente inflexible y no ofrecía un criterio de la justeza de ninguna etapa, salvo el éxito del resultado. Por esta razón los críticos de Hegel, Nietzsche por ejemplo, veían en la dialéctica sólo un oportunismo que equivale en la práctica a una adoración "de toda la serie de éxitos".

La dialéctica de Hegel era, en realidad, una curiosa amalgama de visión histórica y realismo, de apelación moral, idealización romántica y misticismo religioso. Por su intención era racional y una aplicación del método lógico, pero la intención desafiaba la formulación exacta. En la práctica jugaba con los vagos contrastes del lenguaje popular, como lo real y lo aparente, lo esencial y lo accidental, lo permanente y lo transitorio, a los que no podía asignar un significado preciso y para los que no tenía ningún criterio claro. Los juicios históricos y las valoraciones morales de Hegel, a los que se suponía que la dialéctica prestaría objetividad, esta-

ban en realidad tan condicionados por el tiempo, el lugar y la personalidad como los de otros filósofos sin un aparato tan elaborado. Era imposible unir propósitos tan diversos y factores tan poco susceptibles de definición o comprobación empírica en un método y dar a ese método precisión científica. Lo que consiguió la dialéctica fue dar un falso aire de certidumbre lógica a los juicios históricos que, para ser verdaderos, sólo pueden basarse en la evidencia empírica y a los juicios morales que, para ser sólidos, tienen que depender de conceptos éticos abiertos a todos. Al tratar de combinar ambos, más bien tendía a oscurecer que a aclarar su sentido.

EL INDIVIDUALISMO Y LA TEORÍA DEL ESTADO

La importancia de la *Filosofía del derecho* no dependía de la estructura formal de su razonamiento sino de su referencia a realidades políticas, una referencia que el formalismo hacía algunas veces casi subrepticia. Se refería a dos temas de fundamental importancia, la relación entre el individuo humano y las instituciones sociales y económicas dentro de las cuales vive su vida personal y la relación entre esas instituciones y el estado, que Hegel consideraba como único entre las instituciones. Dedicaremos el resto de este captíulo a sus teorías acerca de estas dos relaciones. Antes de exponer sus teorías, sin embargo, habría que advertir que el punto de vista de Hegel, aunque se oponía al punto de vista del pensamiento político francés e inglés, tenía razones sustanciales en su apoyo y que su inyección dentro de la teoría política fue oportuna e importante. La *Filosofía del derecho* estaba en realidad penetrada por las mismas cualidades de pensamiento que caracterizaron los primeros escritos políticos de Hegel, una firme concepción de la filosofía política y un conocimiento realista de la historia política. En realidad, en un sentido limitado su propósito podría definirse como un intento de comprobar la teoría política mediante la historia constitucional. La filosofía en cuestión era, por supuesto, la doctrina de los derechos individuales inalienables y el sentido de esa doctrina revelado por la Revolución Francesa. A esta concepción de la revolución Hegel trajo un punto de vista típicamente alemán y que reflejaba la experiencia política de los alemanes. La filosofía del derecho natural había sido elaborada, por así decirlo, para adaptarse a la experiencia política de franceses e ingleses. El rechazo de los derechos naturales por Hegel y su teoría del estado se adaptaban a la experiencia política de Alemania. En un sentido más amplio, sin embargo, la crítica de Hegel fue un minucioso análisis filosófico del individualismo y de su validez como teoría de la sociedad. Por eso sirvió como punto de partida para reformular toda la gama de problemas psicológicos y éticos implícitos en una filosofía social. A este respecto, la filosofía de Hegel era quizá más importante fuera que dentro de Alemania, precisamente porque puso en evidencia consideraciones que el individualismo había descuidado.

En la política alemana había habido y seguía habiendo poco que pudiera fomentar el arraigo de la idea de los derechos individuales sobre la conciencia política de los alemanes, tal como había sucedido con franceses e ingleses. Como teoría, la filosofía de los derechos naturales era por supuesto plenamente conocida para los alemanes, pero en cierto sentido seguía siendo para ellos esotérica y académica, como demostró serlo el liberalismo alemán en 1848. En Francia e Inglaterra, la teoría había sido forjada como defensa de las aspiraciones de una minoría a la tolerancia religiosa contra una mayoría que podía oponerles el poder de un gobierno ya comparativamente muy centralizado y en gran medida nacionalizado,

mientras que Alemania era el único país en el que las diferencias religiosas podían hacerse coincidir razonablemente con las fronteras políticas. En Francia e Inglaterra, los derechos naturales se habían convertido en la defensa de una revolución nacional contra la monarquía, pero en Alemania no había habido revolución. La defensa del criterio privado y de la libertad individual de acción contra el estado, nunca había sido sentida por los alemanes como un interés vital de la nación misma. Por último, en Inglaterra los derechos individuales se convirtieron en un sostén filosófico adecuado para la expansión comercial e industrial bajo una política de *laissez-faire*. Alemania, por otra parte, en la época de Hegel y después, no había logrado esa unidad del sentimiento nacional que había existido por mucho tiempo en Francia e Inglaterra. Su mentalidad estaba llena de provincialismos y antagonismos contra sus minorías imperfectamente asimiladas. Su economía era atrasada en comparación con las economías nacionales de Inglaterra y Francia y sus gobiernos, en la época de Hegel, acababan de demostrar su incompetencia política y militar frente a la agresión de Napoleón. Cuando Hegel murió pasaría todavía toda una generación antes que Alemania realizara una unidad política en consonancia con su nacionalismo cultural y Hegel tenía razón al predecir que esto no ocurriría dentro de la misma línea que habían sido los liberalismos francés e inglés. Su gobierno sería un federalismo creado mediante la imposición de un estado fuerte sobre las unidades locales; su gabinete sería responsable ante el monarca más que ante un parlamento nacional; y su modernización y expansión económica tendría lugar no mediante el *laissez-faire* sino bajo una fuerte dirección política. El aura de santidad que la filosofía de Hegel prestó a la palabra "estado", que para un inglés podría parecer sentimentalismo puro, expresaba para los alemanes aspiraciones políticas reales y forzosas.

La diferencia en el punto de vista entre la teoría del estado de Hegel, por una parte, y el individualismo francés o inglés por otra podría expresarse como una diferencia entre dos maneras de concebir las realizaciones políticas de la Revolución francesa y, en realidad, Hegel así la concebía. Pero esta diferencia en la interpretación de la Revolución dependía de diferentes ideas acerca de los factores permanentemente importantes en la evolución general del gobierno constitucional Desde un punto de vista liberal, la Revolución era un triunfo de los derechos del hombre sobre los poderes irresponsables o dictatoriales de la monarquía francesa. Sus realizaciones permanentes fueron la libertad individual, el gobierno por el consentimiento de los gobernados, las limitaciones constitucionales para proteger las libertades civiles de los súbditos y la responsabilidad de los funcionarios ante un electorado nacional. Desde el punto de vista de Hegel, algunas de estas supuestas realizaciones eran incidentales y algunas no eran sino dañinas ilusiones. La realización positiva de la Revolución, creía, habría podido ser la consumación de un estado nacional, una continuación directa del proceso iniciado cuando la monarquía estableció su control sobre la nobleza, las ciudades, los estamentos y las demás instituciones feudales de la Edad Media. La Revolución barrió simplemente con los restos del feudalismo, que había sido superado, pero no realmente destruido con el auge de la monarquía, y su jacobinismo era una aberración. Como en el ensayo sobre la *Constitución de Alemania*, Hegel seguía interpretando la diferencia entre el estado feudal y el estado moderno en términos del contraste entre el derecho público y el derecho privado. Concebía al feudalismo, típicamente, como un sistema en el que las funciones públicas eran consideradas como canonjías privadas que podían ser vendidas y compradas como si se tratara de propiedad privada. Un estado, por el contrario, surge cuando aparece una verdadera autoridad

pública, reconocida como superior a la sociedad civil que representa a los intereses privados y también como competente para guiar a la nación en el cumplimiento de su misión histórica. Esencialmente, el proceso es de nacionalización de la monarquía. La cumbre de la evolución política es, por tanto, el surgimiento del estado y la aceptación del estado por sus ciudadanos como un nivel de evolución política por encima de la sociedad civil. Éticamente, Hegel creía que este fenómeno producía también un nivel superior de autorrealización personal, una forma de sociedad en la que el hombre moderno se eleva a una nueva altura de libertad y en la que se produce una nueva síntesis de sus intereses como hombre y como ciudadano. Como nueva emanación del Espíritu Absoluto, el estado nacional es realmente divino. El pensamiento de Hegel fue bien expresado por el historiador Ranke cuando afirmó que los estados son "individualidades, análogos unos a otros, pero esencialmente independientes entre sí... seres espirituales, creaciones originales del espíritu humano —podría decirse que son pensamientos de Dios".

Por otra parte, Hegel condenaba la Revolución porque, en tanto que perseguía sus ideales de libertad e igualdad, pensaba que realmente perpetuaba la vieja falacia del feudalismo en una nueva forma. Reducía las diferencias funcionales entre los hombres en sus capacidades sociales a una igualdad política común y abstracta, que hacía su relación con el estado una simple cuestión de interés privado. Reducía las instituciones de la sociedad y el estado a recursos utilitarios para satisfacer necesidades privadas e inclinaciones personales, que como las pasiones individuales son simplemente caprichosas. Para alcanzar la verdadera dignidad ética estos motivos individuales deben absorberse y transformarse primero en las instituciones de la sociedad civil y después, en un nivel más alto, en las instituciones del estado. La filosofía de la Revolución era, pues, fundamentalmente falsa en dos respectos. No reconocía que la personalidad del ciudadano es un ser social que exige como condición para su significación moral un papel que desempeñar en la vida de la sociedad civil y no reconocía que las instituciones de la sociedad civil son órganos de la nación, que deben encarnar en una autoridad pública consecuente en dignidad con la significación moral de la nación. No puede afirmarse que la sociedad ni el estado dependan simplemente del consentimiento individual; están demasiado hondamente arraigados en toda la estructura de necesidades y satisfacciones que integran la autorrealización personal. La más elevada de todas las necesidades humanas es la necesidad de participación, de ser un órgano de causas y propósitos más amplios que las necesidades y satisfacciones privadas. El error fundamental en su política fue su intento por fabricar constituciones de papel y un procedimiento político sobre los presupuestos del individualismo.

La importancia de este ataque al individualismo y la Revolución está en el hecho de que expresaba no sólo la experiencia política de Alemania sino también profundos cambios que se estaban produciendo en el clima de opinión política e intelectual de toda Europa. Fue esto lo que dio a la filosofía alemana de la primera mitad del siglo XIX una posición dominante en toda Europa. La Revolución francesa cerró una época intelectual y una era política. La teoría del derecho natural, que había dominado el pensamiento político a lo largo de todo el periodo anterior del pensamiento moderno, se hizo obsoleta en un tiempo sorprendentemente corto. Su viabilidad como construcción intelectual había dependido de los grandes sistemas de racionalismo filosófico heredados del siglo XVII, que habían perdido autoridad en el XIX. En Francia, la idealización radical de la ciudadanía por Rousseau y en Inglaterra la idealización conservadora de la tradición por Burke ya habían sugerido las líneas de pensamiento que la filosofía de Hegel sistematizó. El indi-

viduo plenamente racional, que persigue fines fijados totalmente por inclinaciones innatas de su propia personalidad, era una concepción que difícilmente podía resistir a un análisis histórico o psicológico. Y el dogma de que sus derechos políticos y civiles son imprescriptibles e invariables encajaba mal con un nacionalismo que continuamente atribuía un valor más alto a sus propios fines colectivos y con una ética que cada vez cobraba más conciencia de los conflictos entre los valores individuales y los sociales. Así, la naturaleza de la persona individual y su relación con su sociedad —la interrelación psicológica y ética de la necesidad individual con el fin social— que había parecido una cuestión resuelta con algunas generalidades autoevidentes, se convirtió en un problema, en el problema central de la ciencia social y la ética social. La importancia de la teoría política de Hegel consistía sobre todo en el hecho de que planteaba este problema. Al hacerlo, cristalizaba al mismo tiempo las tendencias antiliberales del nacionalismo en ascenso y obligaba a una cuidadosa reformulación del individualismo del liberalismo político existente. En consecuencia, como dijimos antes, la filosofía política de Hegel se refería a dos temas principales. El primero era su teoría ética de la libertad y su relación con la autoridad, que coincidía aproximadamente con su crítica al individualismo. El segundo era su teoría del estado, su estructura constitucional y su relación con las instituciones de la sociedad civil.

LIBERTAD Y AUTORIDAD

La crítica de Hegel al individualismo se dirigía contra dos concepciones diferentes En primer lugar, identificaba el individualismo con el provincialismo y el particularismo que habían impedido que Alemania realizara el estado nacional moderno. Atribuía en gran medida este rasgo nacional a la influencia de Lutero, que había convertido a la libertad cristiana en una independencia mística del alma en relación con todas las condiciones seculares. En segundo lugar, Hegel identificaba el individualismo con el jacobinismo, la violencia, el fanatismo, el terrorismo y el ateísmo de la Revolución francesa. Este tipo de individualismo lo atribuía al racionalismo filosófico. La falacia común en ambos tipos de individualismo residía, para él, en el desapego del ser humano de su posición y su dependencia dentro de una sociedad organizada en la que tiene un papel que desempeñar, deberes que cumplir y la posición correspondiente a su actividad. De acuerdo con su concepción, el individuo es meramente caprichoso, un animal dominado por el instinto animal, como había dicho Rousseau, sin otra regla de conducta que sus propios impulsos, apetitos e inclinaciones y sin una regla de pensamiento superior a sus propias fantasías subjetivas. Para ser correctamente entendido, el individuo debe ser considerado como un miembro de la sociedad. Pero en el mundo moderno debe ser considerado también como un miembro del estado. Porque el estado nacional, junto con el cristianismo protestante, es la única realización de la civilización moderna, que ha aprendido a combinar la mayor autoridad con el mayor grado y forma de libertad para sus ciudadanos.

> La esencia del estado moderno es que lo universal esté ligado a la plena libertad de sus miembros y a su bienestar privado.[14]

El individualismo en su forma mística y en su forma racionalista afirma simplemente al individuo, como alma o como ser racional, sin considerar las condi-

[14] *Filosofía del derecho*, sección 260, apéndice.

ciones históricas sin las cuales su naturaleza religiosa, moral y racional no puede sostenerse. Falsea tanto la naturaleza del individuo como la naturaleza de la sociedad. Falsea la primera porque la espiritualidad y la racionalidad individuales son las creaciones de una vida social. Hegel las aceptaba como entes metafísicos, pero no de la manera en que las habían imaginado la teología o el racionalismo; son momentos o fases del Espíritu Absoluto, que los ha creado en su desarrollo inmanente. Pero el individualismo falsea la naturaleza de las instituciones sociales, porque las considera como accidentales e indiferentes al desarrollo moral y espiritual de la personalidad, como simples ayudas utilitarias inventadas para satisfacer los deseos irracionales de los hombres. Esto es históricamente falso, porque el lenguaje, el gobierno, el derecho y la religión no se inventan sino que "se desarrollan". También es éticamente falso porque enfrenta a la libertad con las restricciones impuestas a las inclinaciones por la costumbre, el derecho y el gobierno. Éstos son concebidos como cargas que, en interés de la libertad, deben ser reducidas a un mínimo y que idealmente podrían reducirse a la ausencia absoluta de restricciones en una Edad de Oro o "estado de naturaleza" que permitiría a todos hacer lo que gustaran. Pero la Edad de Oro es históricamente una ficción y moral y políticamente sería simplemente la anarquía, que no es libertad sino despotismo.

Esta crítica de los derechos naturales y del liberalismo individualista era, por supuesto, dialéctica. Hegel sabía tan bien como cualquiera que ni Locke ni ningún otro serio exponente de la teoría había creído nunca que la civilización como tal fuera ajena a, o represiva de la libertad individual, por opresora que pudiera ser una sociedad dada. La crítica desarrolló lo que Hegel consideraba "contradicción" implícita en la filosofía de Locke. En realidad, es mucho más efectiva si se considera como una llamada de atención hacia un aspecto descuidado de la psicología social y la ética social. Equivalía a señalar el hecho importante de que la estructura psicológica de la personalidad individual está íntimamente relacionada con la estructura de la sociedad en la que una persona vive y con su posición en esa sociedad. Las leyes, costumbres, instituciones y valores morales de un pueblo reflejan su mentalidad, pero también modelan esa mentalidad y le dan forma continuamente a medida que se desarrollan. La concepción moral y hasta intelectual del individuo es inseparable de la de la sociedad de la cual el individuo es una unidad y de las relaciones dentro de esa sociedad, en la que participa a través de la ciudadanía, la clase social o la filiación religiosa. Así, por ejemplo, en sus análisis de la sociedad civil Hegel protestaba contra la identificación de las necesidades económicas con las necesidades biológicas. Las necesidades son, en realidad, estados de ánimo y por tanto dependen de la interpretación social, el sistema económico, el modo de vida aceptado en una clase social y los valores morales. La esencia del pauperismo, decía, consiste en el rechazo social y la pérdida del respeto personal; la pobreza "no hace de por sí a un pobre". Depende de la estimación que se dé al pobre y de la que él mismo se atribuya.

> En Inglaterra, hasta los más pobres creen que tienen derechos; esto es muy distinto de lo que satisface a los pobres en otros países... Una vez establecida la sociedad, la pobreza toma de inmediato la forma de un daño infligido por una clase a otra.[15]

Pasajes como éste contienen obviamente el germen de la teoría de Marx de que la ideología depende de la posición social. El razonamiento de Hegel sugería una interpretación económica de la posición social, aunque no implicaba una interpre-

15 *Filosofía del derecho*, sección 244, apéndice.

tación exclusivamente económica. Sí suponía, sin embargo, que la sociedad, o quizá más propiamente la cultura, es una categoría indispensable para explicar la conducta humana.[16] La culminación de esta idea se encuentra no sólo en Marx sino en toda la antropología cultural y la psicología social modernas.

Hegel, no obstante, se interesaba menos por la psicología y la sociología que por teorías éticas y políticas de la libertad individual. La libertad, pensaba, debe ser entendida como un fenómeno social, una propiedad del sistema social que surge a través del desarrollo moral de la comunidad. Es menos un don individual que un *status* impartido al individuo a través de las instituciones legales y éticas que sostiene la comunidad. En consecuencia, no puede identificarse con la voluntad personal o la realización de inclinaciones privadas. La libertad consiste más bien en el ajuste de la inclinación y la capacidad individual a la realización de una labor socialmente significativa; o, como lo expresa F. H. Bradley, en encontrar "mi papel y sus deberes". Son éstos los que imparten valor moral a la inclinación, porque ninguna aspiración a la libertad o a la felicidad puede defenderse moralmente salvo si el deseo coincide con alguna fase del bien general y es apoyado por la voluntad general. Los derechos y libertades individuales son aquellos que corresponden a los deberes impuestos por el papel del individuo en la sociedad. Hasta la felicidad privada requiere la dignidad que depende del *status* social y la conciencia de participar en una labor socialmente valiosa. Hegel creía siempre que la conciencia de sí, *per se*, es dolorosa, una señal de frustración y futileza. Esta concepción de la felicidad y de los derechos y deberes esenciales a ella, dependía claramente, como la de Rousseau, del renacimiento clásico. La teoría de la libre ciudadanía, como las de Platón y Aristóteles, no se expresaba en función de los derechos privados sino de las funciones sociales. Pero como lo imaginaba Hegel, el desarrollo de la moral cristiana y de la ciudadanía en el estado moderno facilitaba una síntesis más completa del derecho personal y el deber público que la que había sido posible en una sociedad que dependía de la esclavitud. En el estado moderno todos los hombres son libres y en su servicio al estado pueden encontrar idealmente la forma más elevada de autorrealización. En el estado, la libertad negativa de la voluntad individual es sustituida por la "libertad real" de la ciudadanía.

La dialéctica del razonamiento de Hegel fue, en gran medida, la responsable de las consecuencias paradójicas que extrajo de este contraste entre libertad y libertad real. La teoría se convierte en un simple juego de abstracciones lógicas. Así, Hegel identificaba característicamente la opción individual con el capricho, el sentimentalismo o el fanatismo oscureciendo así el hecho, fundamentalmente importante tanto para la psicología como para la ética, de que ningún ser humano real consideraba jamás sus "deseos", por pasajeros o profundos que sean, como situados todos en el mismo nivel de importancia ni les atribuye el mismo peso por lo que afecta a la conducta. Correspondiendo a esta concepción indiscriminada de los motivos individuales, la sociedad civil era descrita por Hegel como el reino de la necesidad mecánica, una resultante de las fuerzas irracionales del deseo individual, dominado por leyes, particularmente en su aspecto económico, que él asemejaba a las leyes del movimiento planetario. Así, la sociedad considerada aparte del estado era representada como regida por leyes causales no morales y por tanto como éticamente anárquica. El resultado fue, por así decirlo, una crítica caricaturesca

[16] La historia de esta etapa del pensamiento de Hegel aparece ampliamente desarrollada en *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*, 1941, de Herbert Marcuse; 2ª ed., 1954.

del individualismo: el individuo era representado como controlado por motivos personales y los motivos sociales le eran negados, mientras que la sociedad sin el estado era representada como un equilibrio mecánico de estos impulsos no morales. Se desprendía fácilmente, por supuesto, que el estado, que "domina" la anarquía de la sociedad civil, era considerado como el único factor auténticamente moral en todo el proceso social. Monopolizaba los fines morales simplemente por definición, porque éstos habían sido excluidos analíticamente de la personalidad individual y de la sociedad. Obviamente, pues, el estado debía ser absoluto puesto que él y sólo él encarna los valores éticos. Obviamente, también el individuo alcanza la dignidad y la libertad moral sólo cuando se dedica al servicio del estado.

Es difícil, si no imposible, determinar lo que habría significado este *tour de force* lógico si Hegel lo hubiera traducido en derechos y libertades civiles reales. Sus declaraciones acerca de los derechos políticos concretos eran absolutamente vagas y con frecuencia del todo incompatibles entre sí. Partiendo, como lo hacía, del supuesto de que la opción individual es simplemente caprichosa, caía fácilmente en la consecuencia de que el juicio privado, y aun la conciencia, es simplemente algo "superficial". De pasajes como éstos podría inferirse que consideraba el deber como simple obediencia, o que ser buen ciudadano consistía para él, simplemente, en adaptarse al estado de cosas existente y a las reglas establecidas por los gobiernos. En el Prefacio a la *Filosofía del derecho* negaba aparentemente a la filosofía política incluso el derecho de criticar al estado. Una vez más, partiendo del presupuesto general de que el bien individual requiere un papel significativo en la sociedad, hablaba con frecuencia como si no pudiera surgir un verdadero conflicto de intereses entre los individuos y la sociedad a la que pertenecen. No obstante, desde otro punto de vista, toda la filosofía social de Hegel dependía de la frustración personal que consideraba como resultado de una sociedad que no da a sus miembros ninguna labor significativa que cumplir. A pesar de su tendencia a idealizar la monarquía prusiana, Hegel era en realidad un crítico agudo y hasta amargo de la situación real de la política alemana. Como historiador admiraba al iconoclasta con éxito más que al conformista. Sin duda Hegel creía que, de alguna manera que nunca puso en claro, el gobierno constitucional moderno crea una forma superior de libertad personal y respeta más la independencia y el derecho de autodeterminación del individuo que cualquier forma de gobierno en el pasado. Indudablemente creía también que esto suponía respeto a los derechos humanos más que, simplemente, la conservación de una unidad activa de la sociedad.

> Un hombre cuenta como hombre en virtud de su humanidad solamente, no porque sea judío, católico, protestante, alemán, italiano, etc.[17]

Pero la creencia de que el hombre como hombre tiene un valor es ciertamente incompatible con la idea de que sus juicios morales son simplemente caprichosos o que su valor se deriva de su papel en una sociedad cuyo fin moral depende de un estado nacional.

El mismo tipo de incertidumbre y confusión existe en cuanto al sentido de la idea de Hegel de que el estado encarna los valores superiores. Aun en el plano metafísico, donde quiso plantear la cuestión, no es evidente que un solo estado, que después de todo es sólo una manifestación del Espíritu Absoluto, pudiera incluir todos los valores del arte y la religión, o explicar la transferencia de estos valores de una cultura nacional a otra. Las afirmaciones de Hegel acerca del arte y la

[17] *Filosofía del derecho*, sección 209, nota.

religión eran, en realidad, muy inconsecuentes. Algunas veces los consideraba como creaciones del espíritu nacional y, sin embargo, evidentemente no consideraba al cristianismo como prerrogativa de una sola nación, ni creía que el arte y la literatura fueran siempre exclusivamente nacionales. Por otra parte, no había desde su punto de vista una sociedad europea o humana general a la que pudieran pertenecer, puesto que una cultura moderna sin un estado sería una contradicción de términos. Esta confusión explicaba probablemente el hecho de que, en un nivel político concreto, Hegel no tenía nada claro que decir acerca de la relación de las iglesias con el estado o la libertad de conciencia, aunque ciertamente no creía en la coacción religiosa. Su concepción hostil del catolicismo romano y del pietismo alemán y su admiración por el protestantismo luterano eran igualmente carentes de crítica. Ninguna línea de pensamiento clara relacionaba la supremacía metafísica atribuida al estado con las funciones políticas de un gobierno real. En consecuencia, la teoría hegeliana de la libertad no implicaba nada definitivo en cuanto a las libertades civiles o políticas. La idealización del estado y la baja estimación moral de la sociedad civil se combinaban, sin embargo, para hacer inevitable el autoritarismo político.

EL ESTADO Y LA SOCIEDAD CIVIL

La teoría del estado de Hegel, como dijimos más arriba, dependía de la naturaleza peculiar de la relación existente, como él suponía, entre el estado y la sociedad civil. La relación es a la vez de contraste y dependencia mutua. El estado, tal como lo concebía Hegel, no es una institución utilitaria, dedicada a la tarea ordinaria de suministrar los servicios públicos, administrar justicia, realizar deberes de policía y ajustar los intereses industriales y económicos. Todas estas funciones pertenecen a la sociedad civil. El estado puede sin duda dirigirlas y regularlas de acuerdo con las necesidades, pero él mismo no las realiza. La sociedad civil depende del estado para la supervisión inteligente y el sentido moral. Considerada en sí misma, la sociedad estaría gobernada sólo por las leyes mecánicas resultantes de la interacción de los motivos adquisitivos y autocentrados de muchos individuos. El estado, sin embargo, depende de la sociedad civil en cuanto a los medios para realizar los fines morales que encarna. Pero, aunque dependen mutuamente entre sí, ambos corresponden a dos niveles dialécticos distintos. El estado no es medio sino fin. Representa el ideal racional en desarrollo y el elemento verdaderamente espiritual en la civilización y como tal utiliza o quizás, en un sentido metafísico, crea a la sociedad civil para la realización de sus propios fines.

> El estado es la voluntad divina, en el sentido de que es el espíritu presente en la tierra, que se despliega para convertirse en la forma y organización real de un mundo.[18]

Mientras que la sociedad civil es el reino de la inclinación ciega y la necesidad causal, el estado "actúa en obediencia a fines conscientes, principios y leyes conocidos, que no están simplemente implícitos sino expresamente conscientes". Podrían multiplicarse indefinidamente las citas de esta especie: el estado es el absoluto racional, la divinidad que se sabe y se quiere, el eterno y necesario ser del espíritu, la marcha de Dios por el mundo.

Es importante observar, no obstante, que la superioridad moral atribuida así al estado no implicaba desprecio por la sociedad civil ni sus instituciones sino, en

18 *Ibid.*, sección 270, nota.

cierto sentido, todo lo contrario. Hegel, en su carácter personal y en su pensamiento político, era antes que nada un buen burgués, con algo más que el respeto burgués habitual por la estabilidad y la seguridad. La relación entre el estado y la sociedad civil, tal como la entendía, era mutua aun cuando fuera también una relación de superioridad e inferioridad y aunque la autoridad del estado fuera absoluta. La vida económica de la sociedad ganó en sentido moral —en cierto sentido fue glorificada— por el hecho de que el estado y su misión cultural dependieran de ella. Pero aunque el poder regulador del estado sea absoluto, esto no significa la abolición de las instituciones ni los derechos de los cuales depende la realización de las funciones económicas. La propiedad, según la teoría de Hegel, no es creada por el estado ni siquiera por la sociedad sino que es una condición indispensable de la personalidad humana, como para Locke. La explicación hegeliana de la sociedad civil fue, en realidad, un cuidadoso y elaborado análisis de los gremios y corporaciones, los estamentos y clases, las asociaciones y comunidades locales que integraban la estructura de la sociedad alemana con la que estaba familiarizado. Consideraba que éstos o sus equivalentes eran humanamente indispensables. Sin ellos, el pueblo sería simplemente una masa informe y el individuo únicamente una especie de átomo humano, puesto que es el contexto de los lazos económicos e institucionales lo que da sustancia a su personalidad. Desde el punto de vista de Hegel, por tanto, el estado no está compuesto principalmente por ciudadanos individuales. El individuo debe pasar por "mediación" de una larga serie de corporaciones y asociaciones antes de llegar a la dignidad final de ciudadano en el estado. El jacobinismo, que hace al gobierno depender de la voluntad del pueblo expresada a través del sufragio, significa en la práctica el gobierno de la plebe. "El pueblo", en el sentido de un mero sector de los ciudadanos, es justamente aquello que "no sabe lo que quiere".[19]

Esta idea de la sociedad civil, hay que advertirlo, tenía diversos aspectos. Por una parte, podría ser considerada como reaccionaria. Indudablemente reflejaba el punto de vista de una sociedad todavía seguramente estratificada, que conservaba un incuestionable respeto por el rango y la jerarquía y que nunca había sentido los efectos niveladores de la industrialización. Atribuía poco o ningún valor a la igualdad de ciudadanía que, a la luz de la política francesa e inglesa, parecía una condición del libre gobierno. La concepción hegeliana de la sociedad civil no era, sin embargo, simplemente reaccionaria. No compartía la ilusión de los economistas utilitarios, en el sentido de que el *laissez-faire* es parte de un orden inmutable de la naturaleza, sino que sugería más bien la idea de Marx de que se trata de una etapa particular del desarrollo social. El punto de vista de Hegel, además, se adaptaba bien a una forma de nacionalismo en la que se atribuía al estado la función de fomentar el comercio y la industria como parte de su misión general de extensión del poderío nacional. Hay que reconocer también que muchas de las críticas de Hegel al jacobinismo francés estaban bien fundadas. En nombre de la libertad, destruía con frecuencia sin miramientos formas de organización social que tenían un propósito útil y que de una manera u otra tuvieron que ser reimplantadas por el interés del propio liberalismo.[20] En general, la concepción hegeliana de la sociedad civil expresaba un principio sólido: que cuando el individuo es considerado simplemente como un ciudadano, el estado tiende a absorber todas las formas de

19 *Ibid.*, sección 301, nota.

20 Véase el ensayo sobre "Man and Citizen: Applications of Individualism in the French Revolution", por R. R. Palmer, en *Essays in Political Theory*, ed. por Milton R. Konvitz y Arthur E. Murphy (1948), pp. 130 ss.

asociación humana. Y, en efecto, esto no es libertad sino despotismo, como lo prueban todas las formas de totalitarismo político. Los argumentos de los pluralistas políticos, a fines del siglo XIX, habrían podido elaborarse ampliamente partiendo de la teoría hegeliana de la sociedad civil. La importancia que Marx atribuía a las fuerzas económicas en la política tenía definitivamente sus raíces allí, aunque Marx condenara a la extinción al estado de Hegel.

La teoría de la sociedad civil y su relación con el estado determinaron en gran medida el significado que Hegel atribuía al gobierno constitucional. El poder del estado, tal como lo concebía, es absoluto, pero no arbitrario. Su absolutismo reflejaba su posición moral superior y el hecho de que Hegel permitiera al estado monopolizar los aspectos ténicos de la sociedad. El estado, no obstante, debe ejercer siempre sus poderes reguladores bajo las formas legales. Es una encarnación de la razón y el derecho es "racional". Esto significaba para Hegel que los actos de una autoridad pública deben ser previsibles puesto que proceden de reglas conocidas; que las reglas limitan las facultades discrecionales de los funcionarios y que la acción oficial expresa la autoridad del cargo y no la voluntad ni el juicio privado del funcionario. La ley debe pesar por igual sobre todas las personas a las que se aplica porque, siendo general, no puede considerar las peculiaridades individuales. La esencia del despotismo es la ilegalidad y la esencia de un gobierno libre y constitucional es que excluye la ilegalidad y produce la seguridad.

> El despotismo significa un estado de cosas en que ha desaparecido la ley y donde la voluntad particular como tal, de un monarca o de una multitud, cuenta como ley o, más bien, asume el papel de la ley.
>
> Es precisamente el hecho de que todo en el estado está fijo y seguro lo que constituye un baluarte contra el capricho y la opinión dogmática.[21]

El estado de Hegel, por tanto, era lo que la jurisprudencia alemana posterior llamaría un *Rechtsstaat*. Tenía que realizar un alto nivel de eficacia administrativa interior y su sistema judicial en particular debía asegurar los derechos de propiedad y de la persona, que Hegel consideraba como indispensables para el funcionamiento económico de la sociedad civil. Su teoría del gobierno constitucional estaba, pues, de acuerdo con la del liberalismo al distinguir entre la autoridad legal y el poder personal, pero no reconocía ninguna relación entre la regla del derecho y el proceso político democrático.

La clave de esta fase del constitucionalismo hegeliano era la gran importancia que atribuía a una clase gobernante oficial, la "clase universal" como la llamaba, que por nacimiento y formación es apta para gobernar y que encarna una larga tradición de autoridad jerárquica y procedimiento ordenado. Consideraba esa clase como independiente e imparcial en relación con los intereses privados y sociales que regula. En un sentido especial, por tanto, representa la voluntad general y la "razón" de la sociedad, en contraste con el interés personal adquisitivo o los intereses especiales y parciales y es la guardiana del interés público en general. La organización burocrática de la sociedad civil es su culminación, el punto en el que entra en contacto, por así decirlo, con las instituciones aún más elevadas del estado. La propiedad esencial de todo el sistema es que está arraigado en la costumbre inmemorial, en grados por largo tiempo aceptados de rango y autoridad y, no obstante, que estos grados son funciones en la vida general de la nación. Esta concepción del gobierno constitucional contrastaba, en el pensamiento de Hegel,

21 *Filosofía del derecho*, secciones 278, nota; 270, adición.

con los experimentos franceses en la elaboración de constituciones de papel y también con el gobierno parlamentario inglés. Para las primeras tenía el profundo desprecio del historiador. Preguntar quién hace una constitución, decía, es una tontería porque las constituciones no se hacen. "Una constitución no es simplemente algo que se fabrica; es la obra de siglos." Debe ser considerada como "algo simplemente existente en sí y por sí, como algo divino en consecuencia y constante".[22] Las cartas de derechos, la separación de poderes, controles y equilibrios son, pues, simple aparato. El constitucionalismo depende de una tradición de autogobierno y, en opinión de Hegel, esta tradición es inseparable de las diferencias de rango social, un equilibrio aceptable entre una clase gobernante y los estratos inferiores de la sociedad y una aristocracia caracterizada por su lealtad a la corona. La función principal de la monarquía es mantener este equilibrio. Pero el equilibrio depende no de una separación de poderes sino de una distinción de funciones y el objeto de la distinción no es debilitar sino fortalecer al estado. El sistema parlamentario británico, por otra parte, le parecía a Hegel un resto degenerado del feudalismo. El poder político siendo allí un presupuesto privado de una aristocracia oligárquica que no tenía una función nacional. Por eso Inglaterra no había logrado nunca la dignidad de un estado. Quizá en el año de la muerte de Hegel esto equivalía a una estimación no poco realista, aunque algo corta de visión, del gobierno inglés. La convicción política más temprana de Hegel era un profundo disgusto por el gobierno de los intereses creados de una aristocracia, como ocurría en la ciudad de Berna. Su juicio maduro, expresado a la hora de su muerte, era que el gobierno inglés pertenecía a ese tipo. Le faltaba, afirmaba, *der grosse Sinn von Fürsten* y predecía que la Ley de Reforma simplemente añadiría las falacias del jacobinismo a las del feudalismo.[23] Según la concepción hegeliana de la historia constitucional, el paso significativo era el surgimiento de la autoridad nacional con la monarquía, no el control del poder ejecutivo por el legislativo.

En comparación con el papel atribuido a los funcionarios, tanto las instituciones representativas como la monarquía desempeñaban un papel menor en la teoría hegeliana del constitucionalismo, a pesar de la reverencia mística que otorgaba a la monarquía. Por razones ya aclaradas, Hegel consideraba la representación sobre la base únicamente de territorio y población como carente de sentimiento, puesto que el individuo en su relación con el estado figura como miembro de una o más de las numerosas asociaciones sostenidas por la sociedad civil. El poder legislativo es el punto en que estas asociaciones entran en contacto con el estado. Lo que debe estar representado, del lado de la sociedad civil, son los círculos significativos *(Kreise)* o intereses o unidades funcionales. Las dificultades con que ha tropezado esta idea de la representación funcional en el último cuarto del siglo ponen en claro la razón por la que Hegel nunca llegó a un plan practicable de gobierno representativo sobre este principio. Por otra parte, consideraba esencial que la clase oficial, que debe regular a la sociedad civil, estuviera representada en el poder legislativo por los ministros. Pero éstos no son, en ningún sentido, responsables frente al poder legislativo. Por el contrario el poder legislativo, tal como lo concebía Hegel, se encuentra esencialmente en una relación de consejero o de carácter consultivo con el gabinete, que es responsable ante la Corona. El monarca sin embargo, según Hegel, no tiene un poder considerable y el poder que tiene

22 *Ibid.*, secciones 274, adición; 273, nota.

23 Sobre el juicio de Hegel sobre la aristocracia en Berna, formado durante su residencia en esa ciudad (1793-1796), véase H. Falkenheim, "Eine unbekannte politische Druckschrift Hegels", *Preussische Jahrbücher*, vol. 138 (1909), pp. 193 ss. Sobre el gobierno británico, véase su ensayo, *Über die englische Reformbill* (1831), *Werke* (ed. por Lasson), vol. VII, pp. 291 ss.

debe desprenderse, en una monarquía bien regulada, de su posición legal como cabeza del estado.

> En una monarquía bien organizada, el aspecto objetivo pertenece sólo a la ley; la participación del monarca es simplemente dar a la ley el subjetivo "Yo quiero".[24]

El monarca es, en realidad, una especie de símbolo visible de abstracciones tales como el espíritu nacional, el derecho nacional y el estado nacional que Hegel concebía como fuerzas reales en el fondo de la política y la historia.

EL SIGNIFICADO POSTERIOR DEL HEGELIANISMO

A pesar de los tecnicismos en los que Hegel envolvía sus pensamientos y de la aparente abstracción de sus conclusiones, pocas teorías políticas tuvieron una relación más íntima con las realidades políticas. Reflejaba de una manera muy real el estado de cosas en Alemania al terminar las Guerras Napoleónicas, su amarga humillación nacional a manos de Francia y su aspiración a la unidad política y la creación de un estado nacional correspondiente a la unidad y la grandeza de la cultura alemana. En un grado notable también captaba las principales líneas de desarrollo a través de las cuales habría de realizarse esa aspiración en la generación posterior a su muerte. Dio un sentido especial al concepto del estado y dotó a ese concepto de connotaciones sin equivalente en el pensamiento político de Francia e Inglaterra, pero que lo convirtieron a lo largo del siglo XIX en el principio central de la filosofía política y jurídica alemana. Después de mediados del siglo, el concepto del estado se desprendió de los tecnicismos filosóficos de la dialéctica con los que lo había revestido Hegel, pero conservó sus características esenciales sin la forma técnica. En esencia, era una idealización del poder, que aunaba curiosamente un desprecio casi filisteo por los ideales otros que la fuerza con un respeto moral por la fuerza como casi capaz de justificarse a sí misma. Colocaba a la nación en un pináculo metafísico por encima de todo control del derecho internacional y aun por encima de la crítica moral. En sus implicaciones políticas, la teoría del estado era antiliberal —una forma altamente sublimada de autoritarismo monárquico en la que el nacionalismo ocupaba el lugar de la legitimidad dinástica— pero no era anticonstitucionalista. Concebía, sin embargo, el constitucionalismo de una manera muy diferente a la que resultaba posible en países donde el liberalismo y el constitucionalismo eran fases del mismo movimiento político. Casi todo su significado se resumía en el aforismo: "un gobierno no de hombres sino de leyes". Por eso no implicaba nada en relación con los procedimientos democráticos, pero sí mucho con respecto a la administración burocrática ordenada. Suponía la seguridad de la persona y la propiedad y el cuidado del gobierno por el bienestar público, pero para protegerlos dependía no de la responsabilidad política ante la opinión pública sino del espíritu público de una clase de funcionarios que se supone debe mantenerse por encima de los conflictos de intereses económicos y sociales. En la práctica, representaba la azarosa aventura de dejar la política a quienes por nacimiento o por profesión son aptos para gobernar. Pero ésta era una empresa inteligible en una sociedad donde la creación de la unidad política y la extensión del poder nacional eclipsaban la preocupación por la libertad política. En todos estos respectos, la filosofía política de Hegel reflejaba con sorprendente precisión a la Alemania del Segundo Imperio.

24 *Filosofía del derecho*, sección 280, adición.

La importancia del pensamiento político de Hegel, sin embargo, está apenas representada por su relación con Alemania exclusivamente. Su pensamiento tenía una extraordinaria amplitud de captación y su filosofía, tal como la concebía, no sólo pertenecía a la corriente del pensamiento moderno sino que pretendía ser su suma y su consumación. Vista en esta perspectiva, su idea central era el concepto de la historia universal y lo consideraba como un nuevo principio unificador que debía jugar el papel desempeñado por el sistema del derecho natural en los siglos XVII y XVIII. Hegel unificaba en ese concepto la idea de la voluntad general formulada incoherentemente por Rousseau —un principio vital inherente a las naciones, pero también la manifestación de una fuerza espiritual más amplia que forma la raíz de la realidad misma —y la visión religiosa de la historia de Burke, como una "táctica divina"—. Hegel aspiraba a dar a estas especulaciones vagas la certidumbre y precisión de la lógica y crear en la dialéctica un instrumento de investigación científica que desplegara realmente "la marcha de Dios en el mundo". En el lugar del eterno sistema del invariable derecho natural colocó el despliegue racional de lo Absoluto en la historia.

Nada es más fácil que rechazar esta grandiosa estructura de especulación como una divagación de la imaginación romántica. No obstante, era el germen de un nuevo punto de vista que afectó, para bien y para mal, casi todas las manifestaciones de la filosofía social en el siglo XIX. El cambio significativo residía en el hecho de que la fuerza cósmica en desenvolvimiento, aunque la llamara Razón como los filósofos de la Ilustración, se manifiesta en los grupos sociales, en las naciones y en las culturas e instituciones nacionales, más que en los individuos. Si el Espíritu Absoluto de Hegel es sustituido por las fuerzas de producción, el resultado es en principio semejante. En uno y otro caso, la sociedad se convertía en un sistema de fuerzas más que en una comunidad de personas y su historia se convirtió en el desarrollo de instituciones que pertenecen a la comunidad como una entidad colectiva. Estas fuerzas e instituciones, como la comunidad a la que pertenecen, son concebidas siguiendo las inclinaciones y tendencias inherentes a su propia naturaleza. La historia de las instituciones —del derecho, las constituciones, la moral, la filosofía, las religiones— se convirtió en una parte permanente y dominante del bagaje intelectual de los estudios sociales. Para la acción y desarrollo de estas fuerzas sociales, los juicios morales del individuo y sus intereses personales carecían de importancia, puesto que los verdaderos factores de la sociedad son fuerzas que se justifican por sí mismas puesto que su curso es inevitable. Ideas como éstas, que contenían a la vez tanta verdad y tanta exageración, se convirtieron en el clima de opinión de la filosofía social del siglo XIX. Enriquecieron y empobrecieron a la vez el estudio de la política. La política resultó enriquecida y mucho más realista cuando el legalismo y el individualismo fueron complementados por el estudio histórico de las instituciones y por una comprensión más concreta de los factores sociales y económicos en el gobierno y la psicología humana. No obstante, en cierto sentido, la existencia misma de la política como actividad independiente era amenazada por una visión que la reducía a un "reflejo" de las fuerzas sociales, de rivalidades entre naciones o antagonismos entre clases económicas. Porque esa concepción tendía a minimizar el área de negociación en las relaciones humanas y oscurecer el hecho de que las instituciones políticas son con frecuencia, factores a través de los cuales puede efectuarse la negociación más ciertamente que factores para ejercer el poder. También oscurecía el hecho de que el arte de la negociación y, por tanto, la inteligencia política no pueden ser resumidos del todo en el sagaz cálculo de fuerzas. Evidentemente era una concepción liberal de la política

que era la más susceptible de perderse de vista con este cambio en el punto de mira. Todas estas tendencias existían en germen en la filosofía de Hegel, aunque no surgieron directamente sólo de ella. Pero se trataba de una vigorosa expresión de los cambios en la perspectiva social e intelectual de la que dependían.

De las elaboraciones de teoría política que surgieron directamente del hegelianismo tres reclaman una consideración especial. La línea directa del desarrollo va, indudablemente, de Hegel a Marx y a la historia posterior de la teoría comunista.

Aquí el punto de conexión era la dialéctica, que Marx aceptaba como el descubrimiento trascendental de la filosofía de Hegel. El nacionalismo de Hegel y su idealización del estado eran considerados por Marx como simples "mistificaciones" que infectaban la dialéctica por el idealismo metafísico que viciaba el sistema. Transformándolo en materialismo dialéctico y construyendo la dialéctica como la interpretación económica de la historia, Marx suponía que podía conservar el método como una forma auténticamente científica de explicar la evolución social. Que la sociedad civil (aparte del estado) es esencialmente económica en su estructura era una conclusión que Marx pudo tomar directamente de Hegel. En segundo lugar, el hegelianismo fue un factor importante en la revisión del liberalismo inglés por los idealistas de Oxford. Aquí, sin embargo, la dialéctica tuvo poca importancia. La influencia importante fue la búsqueda de Hegel y toda la sólida crítica del individualismo, a la que el progreso de la industrialización prestaba una urgencia que Hegel nunca sintió. La desviación antiliberal de la teoría política de Hegel era tan remota a las realidades de la política inglesa que pasó casi inadvertida. Por último, en Italia el hegelianismo fue adoptado en las primeras etapas del fascismo para aportar una filosofía a ese movimiento altamente pragmático. En realidad, sin embargo, el hegelianismo fascista era casi obviamente una racionalización ad hoc.

BIBLIOGRAFÍA ESCOGIDA

Reinhold Aris, *History of Political Thought in Germany from 1789 to 1815*. Londres, 1936.

Bernard Bosanquet, *The Philosophical Theory of the State*. Londres, 1899, caps. IX-X.

J. N. Findlay, *Hegel: A Re-examination*. Londres y Nueva York, 1958.

M. B. Foster, *The Political Philosophies of Plato and Hegel*. Oxford, 1935.

Carl J. Friedrich (ed.), *The Philosophy of Hegel*, Nueva York, 1954, Introducción.

G. P. Gooch, "The Growth of Historical Science", en *Cambridge Modern History*, volumen XII (1910), cap. XXVI.

John H. Hallowell, *The Decline of Liberalism as an Ideology, with Particular Reference to German Politico-legal Thought*. University of California Publications in Political Science. Berkeley y Los Angeles, Calif., 1943.

F. J. C. Hearnshaw (ed.), *The Social and Political Ideas of Some Representative Thinkers of the Age of Reaction and Reconstruction*. Londres, 1932, cap. III.

L. T. Hobhouse, *The Metaphysical Theory of the State*. Londres, 1918.

Herbert Marcuse, *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*, segunda edición. Nueva York, 1954.

Friedrich Meinecke, *Machiavellism: The Doctrine of Raison d'état and Its Place in Modern History*, trad. inglesa de Douglas Scott. Londres, 1957.

G. R. G. Mure, *An Introduction to Hegel*. Oxford, 1940.

Hugh A. Reyburn, *The Ethical Theory of Hegel: A Study of the Philosophy of Right*. Oxford, 1921.

Franz Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, 2 vols. Munich, 1920.
W. T. Stace, *The Philosophy of Hegel*. Londres, 1924, parte IV, segunda sección.
C. E. Vaughan, *Studies in the History of Political Philosophy*, 2 vols. Manchester, 1925, vol. II, caps. II-IV.
Eric Weil, *Hegel et l'état*. París, 1950.

XXXI. EL LIBERALISMO: RADICALISMO FILOSÓFICO

La relación contra la filosofía de los derechos naturales, que comenzó con Rousseau y Burke y recibió su primera exposición sistemática de Hegel no superaba, de ninguna manera, la tradición de individualismo que constituía la principal tendencia del pensamiento político a lo largo de los siglos xvii y xviii. Por el contrario, esta filosofía produjo sus principales consecuencias prácticas en el siglo xix. Su historia fue un ejemplo de la paradoja a la que Hegel era tan aficionado: que una filosofía está plenamente desarrollada en sus detalles y aplicaciones sólo cuando sus principios esenciales son dados por supuestos y, en esa medida, se han quedado retrasados en su desarrollo especulativo. Los principios de la Era Revolucionaria, expresados claramente por primera vez por Locke y expuestos en grandes manifiestos políticos como la Declaración de Independencia de los Estados Unidos y las Declaraciones de Derechos francesa y norteamericana, resumían ideales políticos que en el siglo xix parecían vocados a una realización progresiva en la política de todos los países donde la cultura de Europa occidental prevalecía y existía la posibilidad de que se realizaran en todo el mundo. Estos ideales incluían las libertades civiles —libertad de pensamiento, de expresión y de asociación—, la seguridad de la propiedad y el control de las instituciones políticas mediante una opinión pública informada. En todas partes, parecía, estos fines habrían de realizarse prácticamente mediante la adopción de formas de gobierno constitucional, por la aceptación de las reglas siguientes: que el gobierno debe actuar dentro de los límites fijados por la ley, que el centro de la autoridad política debe corresponder a los poderes legislativos representativos y que todas las ramas del gobierno deben ser responsables ante un electorado que tendía a incluir a toda la población adulta. Estos ideales y este tipo de factor político para realizarlos, habían sido defendidos en nombre de los derechos naturales y seguían resumiendo los propósitos y, en sentido amplio, las realizaciones del liberalismo del siglo xix. En el centro de esta forma de pensamiento político había un postulado fundamental acerca de la naturaleza del valor: que todo valor es inherente, en última instancia, a las satisfacciones y realizaciones de la personalidad humana. Era este postulado el que Kant había expresado en su famosa declaración acerca de que la moral consiste en tratar a las personas como fines y no como medios y que Jefferson había afirmado cuando dijo que los gobiernos existen para proteger y realizar los derechos inalienables del hombre.

No obstante, entre la filosofía de los derechos naturales en la Era Revolucionaria y el liberalismo del siglo xix había una profunda diferencia de tono y de espíritu. La filosofía de los derechos naturales era, en esencia, un credo revolucionario; no podía aceptar ninguna transacción cuando era atacado un derecho fundamental. Pero la Revolución Francesa provocó en muchos sectores una reacción contra la revolución. En el continente, las ambiciones imperiales de Napoleón arruinaron las tradiciones constitucionales de todas las naciones occidentales. Aun en Inglaterra, donde no fue éste el caso, el progreso de la reforma parlamentaria fue controlado por la reacción y reanudado sólo con dificultades después de 1815. En todas partes la Revolución produjo, como suelen hacerlo las revoluciones, una repulsión contra sus excesos, y se puso de moda atribuir estos excesos a los *philosophes* y a los derechos del hombre. Chateaubriand expresó la actitud del liberalismo en todas partes cuando afirmó: "Debemos conservar la obra política que es el fruto de la Revolución... pero debemos erradicar a la Revolución de esta obra." Posteriormente, la misma idea fue expresada idealizando la evolución como antítesis de la revolución.

En parte, esta moderación de la actitud liberal se debió a razones filosóficas. La teoría ética de la cual había dependido la filosofía de los derechos naturales era necesariamente intuitiva. No hay manera de defender una teoría de derechos individuales imprescriptibles excepto para afirmar, como lo habían hecho Locke y Jefferson, que esos derechos son evidentes por sí mismos. Pero la tendencia de la ciencia en general y del pensamiento social en particular se inclinaba bastante hacia el empirismo y, por tanto, se alejaba de la fe en que una declaración pueda ser tomada como axiomática porque parezca obvia. En resumen, la autoridad del racionalismo disminuía gradualmente y la teoría del derecho natural había sido siempre un elemento del racionalismo filosófico. Más influyentes que cualquier consideración teórica fueron, sin duda, los cambios que naturalmente se produjeron en la visión de la clase media comercial e industrial a medida que su posición e influencia se hicieron más seguros. Esta clase formaba en todas partes la punta de lanza de la reforma política liberal en el siglo XIX y la tendencia del desarrollo industrial y comercial hacía de la expansión de su poder político una conclusión predeterminada. En forma correspondiente, la influencia de la nobleza terrateniente iba declinando relativamente y los asalariados, al menos durante la primera mitad o los dos primeros tercios del siglo, habían adquirido todavía poca conciencia política y ninguna organización efectiva. Es una burda exageración decir, como lo hacen con frecuencia los críticos marxistas del liberalismo, que los ideales del gobierno constitucional y la libertad personal no representaban sino los intereses de la clase media. Es un hecho, sin embargo, que en un principio esta clase fue el principal vocero de estos ideales y también es un hecho que la posición social de esta clase la hizo progresivamente menos revolucionaria en su visión y sus métodos. Cuando Francis Place pudo asegurar la aprobación de la Ley de Reforma de 1832, amenazando con retirar los fondos del Banco de Inglaterra, no se dirigía evidentemente a una clase que tuviera que ejercer su influencia en las barricadas.[1] También fue cierto, a medida que pasó el tiempo, que la reforma política liberal pasó cada vez más del campo de la ideología al de la reconstrucción institucional. La modernización de la administración, el mejoramiento de los procedimientos legales, la reorganización de los tribunales, la creación de códigos sanitarios y la inspección en las fábricas —reformas liberales típicas— se efectuaron no por entusiasmo revolucionario sino mediante una investigación dura, realista y la cuidadosa redacción de una legislación. Los ideales del liberalismo fueron la consecuencia de la Era Revolucionaria, pero sus realizaciones fueron, en gran medida, el resultado de un alto nivel de inteligencia práctica aplicada a problemas específicos. Su teoría era todavía racionalista, pero su racionalismo era matizado por la comprensión de que los ideales tienen que hacerse efectivos en una multitud de casos concretos. Naturalmente, su filosofía tendió a convertirse en utilitaria en vez de revolucionaria.

El liberalismo político, en general, fue un movimiento masivo que se hizo sentir en todos los países de Europa occidental y en los Estados Unidos, pero su desarrollo más característico tuvo lugar en Inglaterra. En Alemania, la filosofía liberal siguió siendo generalmente académica, no profundamente arraigada en el pensamiento popular y, en 1848, la causa del gobierno parlamentario y la responsabilidad ministerial se perdieron definitivamente. La cuestión del constitucionalismo liberal fue desplazada de la conciencia de los alemanes por el problema de la unificación nacional y ésta se realizó bajo los auspicios no liberales de Bismarck y los Hohenzollerns. Sólo en el sistema judicial alemán se realizaron valores liberales tales

[1] Graham Wallas, *Life of Francis Place* (1898), pp. 309 ss.

como la seguridad de la propiedad y una considerable medida de libertad civil y la teoría liberal alemana fue, en consecuencia, jurídica más que política. En Francia, la consecuencia social más significativa de la Revolución fue quizá la creación de cinco o seis millones de propietarios campesinos políticamente inertes, salvo en su capacidad para obstruir y que consideraban sus intereses como idénticos a los de la burguesía. En oposición a ambas surgió por primera vez en Europa un movimiento proletario que era socialista y radical en su visión política más que liberal, un desarrollo social de gran importancia que se incorporó de inmediato a la teoría de la lucha de clases de Marx. El liberalismo francés, pues, mucho más que el inglés, tendió a ser la filosofía social de una clase, más bien aristocrático en su actitud hacia "las masas" y esencialmente crítico en su función, puesto que difícilmente podía aspirar a aplicar una política nacional.[2] Sólo en Inglaterra, que a lo largo del siglo XIX fue el país más altamente industrializado del mundo, logró el liberalismo a la vez el *status* de una filosofía nacional y una política nacional. Allí, en contra de los presupuestos implicados por el marxismo, aportó los principios para una transición ordenada y pacífica, primero para lograr la libertad de la industria y los derechos ciudadanos para la clase media y, por último, para lograr esos derechos para la clase trabajadora y su protección contra los más graves azares de la industria. Esto fue posible porque el desnivel entre las clases sociales y económicas en Inglaterra nunca coincidió exactamente con las líneas entre los partidos políticos. Aun en su etapa primera, cuando sus teorías económicas en particular representaban claramente el interés de los industriales, el liberalismo inglés al menos por su intención fue siempre una teoría del bienestar general de toda la comunidad nacional. En sus etapas posteriores, esta intención se hizo consciente y explícita, cuando se hizo evidente que otros intereses, especialmente los de la clase trabajadora y la agricultura, tenían que ser considerados junto con los de la industria y el comercio.

Como movimiento político real, el liberalismo en Inglaterra estaba integrado por muchos elementos que aprendieron a cooperar para fines específicos sin insistir en el acuerdo ideológico. Lo más notable, quizá, fue lo que Graham Wallas llamó "la tradición de una alianza efectiva" entre el cristianismo evangélico y el radicalismo no religioso de Jeremy Bentham y los radicales filosóficos. La disparidad de sus creencias filosóficas era más que compensada por la semejanza esencial de sus fines morales y sociales. La columna vertebral del liberalismo político, como advertía Gladstone, eran las sectas religiosas no conformistas.[3] Al principio tenían todos los motivos para proteger y extender su libertad religiosa y su participación en los derechos políticos. Aunque con frecuencia deficientes en nivel intelectual aportaban un elemento de caridad cristiana y humanitarismo ausente en el inflexible egoísmo de la ética utilitaria y de la economía clásica. Además, los no conformistas como grupo no eran en absoluto revolucionarios ni siquiera radicales en sus opiniones políticas. Como mantenía en suspenso a estos y otros grupos con diversas ideologías, el liberalismo político fue desde un principio menos doctrinario que su teoría y con el tiempo la conciliación de diversos intereses se convirtió en una parte esencial de su filosofía. Fueron los radicales filosóficos, sin embargo, los que aportaron la estructura intelectual del primer liberalismo y, en consecuencia, su

[2] Sobre el liberalismo europeo, véase Guido de Ruggiero, *The History of European Liberalism*, trad. inglesa de R. G. Collingwood, 1927.

[3] Sobre la importancia del no conformismo en la vida política de Inglaterra a principios del siglo, véase Elie Halévy, *A History of the English People in 1815*, especialmente el vol. I, libro III. Trad. inglesa de E. I. Watkin (1924).

programa. Fueron siempre un grupo de intelectuales más que un partido político, pero su influencia no se midió nunca por su número. Como sucede con tanta frecuencia en política, los intelectuales contribuyeron con ideas, que los políticos aplicaron fragmentariamente o no aplicaron en absoluto, según la exigencia de las circunstancias.

Con el fin de acentuar esta fase conciliatoria y sintética de la filosofía liberal inglesa, es deseable que se divida en dos periodos y, sin embargo, que se mantenga claramente a la vista la continuidad histórica de ambos periodos. Porque la característica distintiva de su historia fue su desarrollo desde una filosofía que en sus inicios no podía ser calificada injustamente, como lo han hecho generalmente sus críticos, como la ideología de los intereses de la clase media, a la filosofía de una comunidad nacional cuyo ideal era proteger y conservar los intereses de todas las clases. Este desarrollo fue posible porque la crítica, aunque no injusta, nunca fue del todo cierta. Los primeros liberales, aunque con frecuencia eran provinciales y doctrinarios, también eran hombres profunda y sinceramente interesados por la cosa pública que aplicaron una filosofía social deficiente a fines que, en gran medida, eran benéficos desde el punto de vista social y nunca simplemente de intención explotadora. Por esta razón el liberalismo pudo transformarse en un puente intelectual entre el individualismo de su primer periodo, que era su herencia de la filosofía de la Era Revolucionaria, y su reconocimiento de la realidad y el valor de los intereses sociales y comunales, que tendían en general a plantearse en formas antiliberales. Así, el propósito del liberalismo posterior pudo ser, al mismo tiempo, la conservación de las libertades civiles y políticas que encarnaba el individualismo y su adaptación a los cambios progresivos del industrialismo y el nacionalismo que procrearon filosofías que amenazaban con nulificarlos. Reconociendo la libertad política como un aporte de valor permanente a la cultura moderna, el liberalismo pudo aceptar todavía la tarea de hacerlo mucho más accesible a un mayor número de personas y, por tanto, un auténtico bien social. La división del liberalismo en dos periodos es, pues, algo más que una conveniencia para la exposición. Pretende sugerir un cambio de gran importancia, unido a una continuidad de igual importancia. La línea divisoria puede trazarse, quizás, a la altura de John Stuart Mill, porque su filosofía abarca curiosamente ambos lados de la línea. En consecuencia, este capítulo se referirá a la versión clásica del liberalismo, la de los radicales filosóficos, y el siguiente a la revisión y modernización del liberalismo.

EL PRINCIPIO DE LA MAYOR FELICIDAD

La filosofía social de los radicales filosóficos era, en esencia, un programa de reformas legales, económicas y políticas relacionadas, como ellos suponían, por el hecho de que todas se derivan del principio de la mayor felicidad para el mayor número. Sostenían que este principio era la única guía racional de la moral privada y la política pública y la parte más teórica de su filosofía estaba destinada a hacer más justamente aplicable este principio a los problemas prácticos. En realidad ningún miembro del grupo, incluyendo al propio Bentham, era de ninguna manera notable por su originalidad filosófica ni siquiera por una comprensión muy firme de los principios filosóficos. La manera formal y deductica de exposición que adoptaban daba la apariencia de un sistema a su pensamiento que, sometido a un análisis, resulta engañoso. El orden en que aparecieron las diversas partes del sistema es significativo del hecho de que su relación era práctica más que lógica. Originalmente y, en realidad, casi hasta que cumplió 60 años, Bentham se interesó exclusivamente

en las reformas legales y esperaba que éstas se realizarían más pronto mediante un despotismo ilustrado que a través del liberalismo político. En consecuencia, después de la publicación de los *Principles of Moral and Legislation*, en 1789, prefirió dirigirse al público europeo, publicando en francés sus obras posteriores de jurisprudencia. No fue sino en 1820 cuando sus ideas volvieron a Inglaterra, a través de la traducción de sus obras francesas o mediante la publicación de nuevas obras tales como el *Rationale of Judicial Evidence*, que John Stuart Mill editó de sus manuscritos y publicó en 1827. Mientras tanto, alrededor de 1808, James Mill convenció a Bentham de que la reforma legal en Inglaterra dependía de la liberalización de la representación parlamentaria y sólo entonces abandonó la política *tory* en la que se había formado. El cambio no se debió, en ningún sentido, a la dependencia lógica del liberalismo del principio de la mayor felicidad sino únicamente a la esperanza de que pudiera resultar un factor más practicable de reforma legal que la aristocracia o el despotismo ilustrado.

De una manera similar, la teoría económica de los radicales filosóficos, que fue principalmente obra de Ricardo y se desarrolló sin ninguna relación estrecha con las reformas legales que interesaban a Bentham, se dirigió desde un principio hacia el fin práctico de liberar al comercio de las restricciones impuestas por arancel sobre los productos alimenticios y por las leyes de navegación. También estas reformas, como la reforma legal, sólo podían lograrse rompiendo el monopolio político disfrutado por la clase terrateniente inglesa. Sólo cuando objetivos prácticos tales como éstos estuvieron en vías de realizarse, James Mill emprendió un análisis teórico de los principios psicológicos y filosóficos sobre los cuales el grupo había declarado fundarse siempre. Su *Analysis of the Phenomena of the Human Mind* se publicó en 1829, cuando ya tenía 56 años. Este libro, que lógicamente debía ser la piedra angular del sistema, fue en realidad poco más que una sistematización, de una manera deductiva y muy dogmática, de la psicología de la asociación desarrollada 80 años antes por David Hartley, por los moralistas ingleses del siglo XVIII y por pensadores franceses como Condillac y Helvecio. Mill aportó poco de original a esta psicología y nada que tendiera a situarla dentro de un estudio realista de la conducta humana basado en la observación. El supuesto empirismo de los utilitaristas estaba lleno, en realidad, de presupuestos no analizados. El principio de la mayor felicidad en la ética podía haber sido adoptado, como lo había sido con frecuencia en el pasado, sin la psicología hedonista que se suponía lo fundaba y las reformas apoyadas en nombre de la mayor felicidad sólo estaban implícitas si el principio era complementado por un gran número de premisas sin relación con el sistema.

El bosquejo general del pensamiento utilitario, aparte de la economía, se anunciaba en la primera obra de Bentham, el *Fragment on Government*, que publicó en 1776. Se trataba de una crítica a los *Commentaries* de Blackstone y, a través de ella, contenía un ataque a la profesión legal y a la concepción *whig* del gobierno inglés. Bentham declaraba así su mayor interés en la causa de las reformas legales, y presentaba esquemáticamente la concepción que habría de desarrollar después en una larga serie de libros de jurisprudencia. La explicación del derecho inglés por Blackstone, decía, es cuando más simplemente expositoria —describe el derecho tal como es— o, en el peor de los casos, es una apología del *statu quo* disfrazada de exposición. La verdadera función de la jurisprudencia es "la censura", la crítica del sistema legal con vistas a su mejoramiento. Para esa crítica hace falta una norma de valores y sólo el principio de utilidad puede aportarla. "La medida de lo bueno y lo malo es la mayor felicidad del mayor número." Bentham atribuía

esta idea a Hume; cuando leyó por primera vez las obras éticas de Hume, afirmaba, sintió como si se le hubieran caído escamas de los ojos. La crítica de Hume demolía todo el aparato de los derechos irrevocables y las limitaciones contractuales al poder del gobierno, demostrando que carecían de sentido o que no eran sino referencias confusas al claro principio de la utilidad. La base del gobierno no es el contrato sino la necesidad humana y la satisfacción de las necesidades humanas es su única justificación. En consecuencia, concluía Bentham, basándose quizá tanto en Hobbes como en Hume, la glorificación de la Constitución británica por Blackstone y su supuesta división de poderes pertenece al reino del mito. El poder legal, por su naturaleza misma, no puede ser limitado legalmente y en toda sociedad política la autoridad debe residir en alguna persona o personas a las que las demás están acostumbradas a obedecer. Esto es cierto, sostenía Bentham, tanto de los gobiernos liberales como de los despóticos. Ambos son indiferentes respecto de la responsabilidad de los gobernantes por sus actos, la libertad de los súbditos para criticar y asociarse para fines políticos y la libertad de prensa, pero no en relación con el poder que ejercen. El *Fragment on Government* estableció, así, las principales ideas que animaron a los radicales filosóficos: el principio de la mayor felicidad como medida del valor, la soberanía legal como presupuesto necesario de la reforma mediante un proceso legislativo y una jurisprudencia dedicada al análisis y "censura" de la ley a la luz de su contribución a la felicidad general.

El *Fragment on Government* era esencialmente crítico, pero Bentham procedió de inmediato a la tarea constructiva. La *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, publicada en edición privada en 1780 y editada en 1789, unía la psicología, la ética y la jurisprudencia en torno a las líneas sugeridas ya por Helvecio. El placer y el dolor, sostenía Bentham, aportan no sólo la norma de valor necesaria para una jurisprudencia "crítica" sino también las causas de la conducta humana mediante las cuales el legislador hábil puede controlarla y dirigirla.

> La naturaleza ha colocado a la humanidad bajo el dominio de dos amos soberanos, el *dolor* y el *placer*. A ellos sólo toca señalar lo que debemos hacer, así como determinar lo que haremos. Por una parte, la norma del bien y del mal y, por otra, la cadena de causas y efectos están atadas a su trono.[4]

En consecuencia, Bentham incluía ahora en su teoría una exposición bastante prolongada y muy esquemática del placer y el dolor como fuerzas motivadoras, destinada a demostrar cómo un cálculo de su cantidad e influencia es posible. Suponía, como había sucedido generalmente con los moralistas hedonistas, que el placer y el dolor son susceptibles de ser medidos, compensando una cantidad dada de uno al equivalente del otro, y además que pueden ser sumados, de modo que puede calcularse una suma de placeres, lo que definirá la mayor felicidad de un individuo y de un grupo de individuos. En este cálculo hay que considerar cuatro "dimensiones" o fases de un placer o un dolor: su intensidad, su duración, la certidumbre con que seguirá un tipo determinado de acción y la lejanía del tiempo en que va a ocurrir. Como un placer o un dolor tiende a inducir otro, esta tendencia debe ser tomada también en cuenta y en cualquier cálculo social el número de personas afectadas debe ser considerado. Generalmente, Bentham hablaba como si creyera que los seres humanos realmente actúan de acuerdo con un paralelogramo mental de fuerzas como éste, aunque ocasionalmente reconocía que la idea de la suma de placeres y especialmente los placeres de personas diferentes, es ficticia. Lo que es

[4] Capítulo 1, sección 1.

sin duda cierto era que consideraba la ficción como "un postulado sin cuya aceptación todo el razonamiento político se detiene". No tenía, en realidad, capacidad de observación psicológica ni interés de ésta por sí misma. Pero aspiraba a ser el "Newton de las ciencias morales" y consideraba que sus ficciones psicológicas no eran más violentas que algunas que habían demostrado ser útiles en la ciencia de la mecánica.

La teoría del placer y el dolor y la psicología sensacionalista asociada a ella tenían para Bentham otro valor, además de permitirle calcular los efectos de la legislación. Creía que, utilizando esta psicología, podía advertir y neutralizar las "ficciones" que observaba en los estudios sociales y en el razonamiento político. La teoría del conocimiento de Bentham era rígidamente nominalista, una cualidad que debía probablemente más a Hobbes que a Hume. Pero todo nombre es el nombre de algo y ese algo debe ser, en definitiva, un fragmento concreto de experiencia sensorial. El significado de un nombre está determinado por la experiencia a la que se refiere, su "referencia" como se llamaría ahora. En consecuencia, en tanto que los nombres se refieren a entes reales son, por así decirlo, "masas de nombres propios"; como términos generales, corren el riesgo cuando menos que convertirse en ficticios si se descuida este hecho. Los entes ficticios son necesarios, indudablemente, para "la conveniencia del discurso" ("relación", por ejemplo, en vez de "objetos relacionados"), pero la claridad exige que la referencia a los hechos sea precisamente conocida. "Han sido lamentables la confusión y la oscuridad producidas al tomar los nombres de entes ficticios como si se tratara de entes reales." [5] Siempre debe ser posible poner el dedo en la experiencia tangible a la que se hace referencia. Como dijo William James muchos años después, para un empirista toda diferencia debe constituir una diferencia. Para Bentham, la utilidad de esta teoría de las ficciones residía principalmente en las esferas de la política y la legislación. Ambas están llenas de ficciones y la ficción legal, estaba convencido de ello, "nunca se ha empleado sino para justificar algo que de otra manera sería injustificable". Términos como derechos, propiedad, la corona, el bienestar general son susceptibles todos de un uso ficticio y en general sirven para defender intereses creados. Desde el punto de vista de Bentham, cualquier organismo corporativo como la sociedad o el estado, es evidentemente ficticio. Lo que se haga en su nombre es hecho por alguien y su bien, como decía Bentham, es "la suma de los intereses de los diversos miembros que lo componen". La utilidad del principio de la mayor felicidad consiste, pues, en el hecho de que es el gran disolvente de las ficciones porque significa que el verdadero sentido de una ley o una institución debe ser juzgado en términos de lo que hace y, dentro de lo posible, de lo que hace a individuos específicos. No es posible por supuesto, como lo sabía Bentham, determinar en todos los casos dónde se sienten los efectos, pero cualquier otra cosa es un recurso pasajero. Como el valor es idéntico al placer y el placer puede producirse sólo en la experiencia de un ser humano individual, el valor de la ley y el gobierno deben residir en sus efectos sobre las vidas y las fortunas de los hombres y mujeres reales. Un principio como éste es un postulado de cualquier filosofía liberal, pero no implica, por supuesto, aceptar las crudezas de la psicología de Bentham.

[5] Véase la *Theory of Fictions*, de Bentham, editada por C. K. Ogden (1932), con una introducción de Ogden.

LA TEORÍA DEL DERECHO DE BENTHAM

El principio de la mayor felicidad, según creía Bentham, colocaba en manos del legislador capaz un instrumento prácticamente universal. Con él puede "fabricar el tejido de la felicidad a través de la razón y el derecho". Porque aporta una teoría de la naturaleza humana básica, con sus valoraciones y motivaciones, que Bentham suponía aplicables a todos los tiempos y lugares. El legislador necesita saber sólo las circunstancias especiales de tiempo y lugar que han producido costumbres y hábitos peculiares y puede controlar la conducta distribuyendo dolores y sanciones, para producir los resultados más deseables. Las únicas limitaciones al método que Bentham reconocía eran psicológicas y éticas, que fijan por una parte lo que el derecho puede hacer y por otra lo que puede prudentemente tratar de hacer. En la naturaleza del caso, creía, no puede haber limitaciones legales. Aun las limitaciones masivas impuestas por la costumbre largamente establecida o las instituciones por largo tiempo aceptadas eran concebidas por Bentham como psicológicas, puesto que consideraba a la costumbre y las instituciones como simples hábitos. Como todos los hábitos, contienen muchas amenazas a un ajuste inteligente de los medios a los fines; son la fuente de los tecnicismos y ficciones que el principio de la mayor felicidad debía evitar. Esta desconfianza de la costumbre y su completa subordinación a la legislación eran de las principales características de la jurisprudencia de Bentham. Con ellas se relacionaban una indiferencia o más bien un desprecio por la historia como factor en los estudios sociales. Desde el punto de vista de Bentham, la historia era en general un compendio de los crímenes y locuras de la humanidad. Este estado de ánimo fue quizá la razón principal de que su filosofía social pareciera anticuada en la segunda mitad del siglo XIX. Hasta su propio discípulo, John Stuart Mill, lo consideró como una debilidad e indudablemente fue con frecuencia responsable de una comprensión superficial de las profundas diferencias entre los hombres formados dentro de diferentes herencias culturales.

La jurisprudencia de Bentham, que no sólo fue la más grande de sus obras sino una de las realizaciones intelectuales más notables del siglo XIX, consistía en la aplicación sistemática del punto de vista que hemos bosquejado a todas las ramas del derecho, civil y penal, y al derecho procesal y la organización del sistema judicial.[6] En todos los casos, sus fines eran críticos más que descriptivos, "de censura" más que de exposición, como lo había postulado en un principio contra Blackstone. En todas las ramas de la jurisprudencia, pues, distinguía lo que llamaba un método natural de un método técnico. Éste consiste en tomar en su valor aparente la clasificación y los procedimientos técnicos aceptados por el derecho y encarnados en su terminología acostumbrada, sus autos y procesos. El efecto de esta jurisprudencia es, cuando más, reducir los conceptos legales a una especie de orden formal. Un método natural, por el contrario, concibe todas las prohibiciones legales y todos los procedimientos para darles efecto en función de su utilidad, como medios para lograr la mayor felicidad del mayor número. Un problema jurídico es, esencialmente, la asignación correcta de penas para producir los resultados deseados.

En el campo del derecho civil, este método requería un análisis de los derechos y obligaciones legales en función de la ayuda o interferencia que su aplicación produce en el cambio de bienes y servicios del que depende la utilidad. Dada la

[6] Véase Elie Halévy, *The Growth of Philosophic Radicalism*, trad. inglesa de Mary Morris (1928), especialmente la primera parte, capítulo 2 y la tercera parte, capítulo 2.

naturaleza del caso, toda obligación legal debe imponer una limitación a la libertad de estos cambios. Un derecho supone, para una persona, que su libertad de acción está garantizada por una sanción que impide que otra persona la invada y esto puede justificarse sólo por la relativa utilidad de esa limitación en comparación con lo que sucedería si los actos de ambas personas se dejaran a su elección voluntaria. En todos los casos, la utilidad de la legislación debe medirse en términos de su efectividad, el precio de su aplicación y, en general, sus consecuencias para producir un sistema de cambios que en general sea ventajoso para la mayoría de los miembros de la comunidad. La utilidad es la única base razonable para hacer obligatoria la acción. Los derechos de propiedad se justifican en general por la necesidad de seguridad, de hacer calculables las consecuencias de la acción y de evitar las frustraciones que surgen de la incertidumbre y el desaliento, una concepción sin duda limitada de la seguridad social. A juicio de Bentham, la seguridad de la propiedad es una condición principal para realizar la mayor felicidad, pero se trata, como él mismo lo advertía, de un principio muy conservador. Supone la protección legal de la distribución de la propiedad que existe en cualquier momento dado. Como política, estaba convencido de que el derecho debe tender a una distribución comparativamente equitativa de la propiedad o, al menos, no debe tender a la creación de desigualdades arbitrarias. En la práctica, debe tratar de lograr un equilibrio funcional entre la seguridad y la igualdad. Igualmente, la santidad del contrato, que en opinión de Bentham había sido considerada por la jurisprudencia como una especie de encantamiento, como transustanciación en teología, se justifica realmente sólo porque contribuye al mantenimiento y a la confianza en las transacciones comerciales.

En el campo del derecho penal, el principio de la utilidad aportaba, pensaba Bentham, un método natural para llegar a una teoría racional de las sanciones. El método técnico parte del supuesto de que el delito "merece" castigo, pero el concepto de merecimiento es esencialmente indefinible salvo en función de las prácticas e ideas existentes. El método natural, por el contrario, parte del principio de que el castigo es siempre un mal, porque causa dolor y se justifica sólo en tanto que evita un mal mayor futuro o repara un mal ya provocado. La jurisprudencia penal debe hacer una clasificación realista de los delitos, no en función de las categorías acostumbradas en el derecho, que Bentham consideraba justamente como contradictorias y en gran medida ininteligibles, sino en términos del daño que determinadas formas de acción producen y la incidencia de estos perjuicios en individuos determinables o en determinadas clases o en el público en general. Debe elaborar también una clasificación análoga de los castigos para proporcionar la sanción al delito y evitar o reparar el daño lo más efectivamente posible. En general, la regla es que el dolor ocasionado por un castigo deba exceder del beneficio obtenido al cometer la ofensa, pero debe exceder lo menos posible del mal provocado por la ofensa. Esta parte de la obra de Bentham se parecía mucho a las conclusiones a las que había llegado Beccaria, otro seguidor de Helvecio, aunque es más sistemática y, curiosamente, no repetía la sólida conclusión de Beccaria, que la certidumbre del castigo es un factor inhibitorio más efectivo que la severidad. Es verdad, sin embargo, que en la práctica Bentham era favorable a proposiciones tales como las de Sir Samuel Romilly, para eliminar las sanciones salvajes e ineficaces que desfiguraban el derecho penal inglés a principios del siglo XIX. En su jurisprudencia penal, como en la mayoría de los proyectos de reforma de Bentham, parece que estaba más estimulado por un amor al orden y a la eficacia que por motivos humanitarios, aunque es justo decir que dedicó gran cantidad de su tiempo y de su fortuna

privada para fomentar el mejoramiento de las prisiones. La fuerza impulsora de su personalidad era la razón y le preocupaban más los intereses del público en general que los intereses de los desgraciados o la reforma de los delincuentes.

Fue en su teoría del procedimiento legal y la organización judicial, quizá, donde Bentham desarrolló sus ideas más características y fue sin duda allí donde se apartó más de la tradición liberal tal como se había desarrollado antes de él. En su deseo de simplificar el procedimiento y mejorar la eficiencia de los tribunales proponía abandonar casi del todo los controles y protecciones que habían sido considerados necesarios para proteger los derechos de los súbditos. Bentham extendió aquí al derecho procesal los principios que ya había adoptado en relación con el derecho constitucional en el *Fragment on Government*. Señaló correctamente que el formalismo legal y las reglas artificiales acerca de la admisión de las pruebas dependían en gran medida de una creencia en que el derecho sustantivo es malo y que el gobierno es peligroso y sostenía que, si esta creencia es válida, el remedio racional es mejorar la ley, no debilitar a los tribunales. El formalismo, la oscuridad y los tecnicismos en derecho, sostenía, tienen como resultado un máximo de gastos, demoras y molestias para los litigantes, el privar de la justicia a un gran número de personas y el hacer caprichoso e incierto el resultado de los procesos legales. Este sistema técnico, como lo llamaba Bentham, era considerado por él nada menos que como una conspiración por parte de la profesión legal para perjudicar al público. Ya en el *Fragment on Government* había ajustado las cuentas a los abogados y los persiguió, a través de su larga vida, con el rencor de un reformador.

> Una raza pasiva e ineficaz, dispuesta a tragarse cualquier cosa y a aceptar cualquier cosa; con intelectos incapaces de distinguir el bien y el mal y con sentimientos por igual indiferentes a ambos; insensible, corta de visión y obstinada; letárgica y, sin embargo, capaz de caer en convulsiones por falsos terrores; sorda a la voz de la razón y de la utilidad pública; obsequiosa sólo al susurro del interés y a las señas del poder.[7]

El ideal de Bentham era que "Cada hombre sea su propio abogado". Para este fin propugnaba por la sustitución de los alegatos formales por procedimientos informales ante un árbitro que intentaría la conciliación, la aceptación universal de cualquier tipo de pruebas pertinentes y una gran medida de discreción judicial, en vez de las reglas rígidas, para excluir lo no pertinente. Respecto de la organización de los tribunales, Bentham atacaba especialmente la práctica de pagar a los jueces y otros funcionarios de los tribunales con honorarios en vez de sueldos; las jurisdicciones divididas, superpuestas y contradictorias de los tribunales ingleses existentes y el sistema de jurados, que en su opinión gozaba de una inmerecida popularidad.

La teoría del derecho de Bentham estableció el punto de vista de la jurisprudencia analítica, que fue casi el único sistema generalmente conocido entre los abogados ingleses y norteamericanos en el siglo XIX. Esta escuela se asocia generalmente con el nombre de John Austin, pero, en realidad, Austin hizo poco más que reunir sistemáticamente ideas dispersas en las obras voluminosas y no siempre muy legibles de Bentham.[8] En la teoría política, el principal efecto de la obra de Austin fue atribuir una exagerada importancia a la teoría de la soberanía, que

7 Prefacio, ed. por F. C. Montague (1891), p. 104.

8 Sus conferencias sobre jurisprudencia fueron pronunciadas entre 1828 y 1832 en University College, Londres, recién fundado bajo los auspicios de Bentham. Fueron publicadas en *Province of Jurisprudence Determined*, 1832, integrado más tarde dentro de las más amplias *Lectures on Jurisprudence*, 1861-63. Selecciones editadas con notas de W. Jethro Brown, con el título de *The Austinian Theory of Law*, Londres, 1906.

en realidad era incidental al plan de Bentham para reformar los tribunales mediante control parlamentario. La claridad de organización implica indudablemente que la responsabilidad debe residir definitivamente en alguna parte, pero la idea de Bentham de que el gobierno es simplemente un grupo de determinadas personas destinadas a gobernar y hacia las cuales los súbditos tienen simplemente un hábito de obediencia, es burdamente inadecuada para explicar la participación de las instituciones en la política. De importancia histórica mucho mayor que la teoría de la soberanía fue el hecho de que la obra de Bentham sobre jurisprudencia contribuyó al plan según el cual se revisó y se modernizó completamente la administración de justicia en Inglaterra en el curso del siglo XIX. Es verdad que las ideas de Bentham nunca fueron sistemáticamente adoptadas y aplicadas en un momento dado y también es cierto que algunas de sus ideas, especialmente una codificación general del derecho inglés, no se adoptaron jamás. Pero en una larga sucesión de leyes, se implantó una reforma general del derecho y de los tribunales, y en un número sorprendente de casos, las reformas siguieron la dirección indicada por las críticas de Bentham.[9] Sir Frederick Pollock ha dicho justamente que toda reforma importante del derecho inglés durante el siglo XIX puede atribuirse a la influencia de las ideas de Bentham.

Es cierto, sin embargo, que la jurisprudencia de Bentham no estaba tan absolutamente determinada por el principio de la utilidad como él suponía. En realidad, la utilidad es una palabra muy indefinida mientras no se especifica utilidad para qué y para quién. Los elementos liberales en la filosofía de Bentham residían ampliamente en sus premisas tácitas. Cuando afirmaba que: "Un hombre vale lo mismo que cualquier otro hombre", o que para calcular la mayor felicidad cada persona "debe contar por uno y nadie por más que uno", obviamente tomaba el principio de igualdad del derecho natural. No descansaba simplemente en el supuesto indemostrable de que el placer de un hombre equivale al de cualquier otro. Tras su amor por el orden y la eficacia había postulados auténticamente liberales, particularmente el valor de una forma de vida humana para todas las personas, a lo que no se referían ni la eficacia ni el principio de la mayor felicidad. También es verdad que su jurisprudencia, debido a su individualismo, adoptaba un sesgo no previsto. La regla de que una ley debe ser juzgada por sus efectos en los seres humanos y, hasta dónde sea posible, en individuos determinados, era un sólido principio liberal, pero resulta mucho más fácil de aplicar en algunos tipos de derecho que en otros. La restricción del derecho de propiedad es evidente, pero las consecuencias precisas de una ley para proteger la salud pública no pueden demostrarse fácilmente en el mejoramiento de la salud de una persona determinada. Como resultaría obvio, la extensión de la libertad de contrato al mayor número posible de relaciones privadas dio como resultado un sentido falso de la libertad. Las connotaciones de la jurisprudencia de Bentham hacían sin duda más difícil la legislación social. Mucho más de lo que él creía, su pensamiento estaba influido por consideraciones *ad hoc*, especialmente por el hecho de que la reforma legal en su tiempo era, en tan gran medida, cuestión de abandonar prácticas obsoletas. No obstante, a pesar de los errores obvios de su pensamiento, hay pocos pensadores en

[9] Véase el ensayo de Sir Charles Synge Cristopher Bowen, sobre "The Administration of the Law, 1837-1887", en *The Reign of Queen Victoria* (1887), editado por T. H. Ward, vol. I, página 281; incluido en *Selected Essays in Anglo-American Legal History*, editado por un Comité de la Asociación de Escuelas de Derecho Norteamericanas, vol. I (1907), p. 516. Para una apreciación contemporánea de Bentham como reformador del derecho véase el discurso de Lord Brougham "On the Present State of the Law", 7 de febrero de 1828 y la Introducción, en *Speeches* (1838), volumen II, p. 287.

la historia de la filosofía social que hayan ejercido una influencia tan amplia y tan benéfica como la de Bentham.

LA TEORÍA ECONÓMICA DE LOS COMIENZOS DEL LIBERALISMO

La filosofía liberal del derecho se inspiró casi totalmente en Bentham. Su teoría económica —llamada economía clásica o la teoría del *laissez-faire*— formó otra corriente del pensamiento liberal que debía poco a Bentham, pero que se parecía por sus fines y su punto de vista. Como las propias opiniones de Bentham sobre temas económicos, se derivó de *La riqueza de las naciones* de Adam Smith. A esto se había añadido la obra de una generación de autores ingleses, así como la de los sucesores franceses de Quesnay y los fisiócratas. La economía clásica recibió su formulación más importante en los *Principios de economía política* (1817) de David Ricardo, que incorporó la teoría de la población asociada al nombre de T. R. Malthus y también la teoría de la renta económica que Malthus había expuesto y a la que se ha ligado el propio nombre de Ricardo. La economía surgió, así, como un estudio social independiente junto a la jurisprudencia de Bentham y al estudio de la política. Como éstos, se pensaba que debía depender de las leyes generales de la naturaleza humana formuladas por la psicología asociativa y hedonista aplicada por Bentham. De ahí que se propusiera expresar las leyes de cualquier sociedad económica, independientemente de tiempo y lugar y sin referencia a las prescripciones señaladas por sistemas de derecho o de gobierno. En su tono y punto de vista intelectual, pues, la economía clásica está plenamente de acuerdo con la filosofía de Bentham. Era una especie de newtonismo social, que consideraba a las instituciones y su historia como científicamente sin importancia porque son reductibles a las formas de pensamiento y acción que pueden explicarse plenamente a través de simples leyes de la conducta individual. Este supuesto de que la economía y el gobierno son mutuamente independientes o sólo indirectamente relacionados a través de la psicología individual fue uno de los elementos más característicos en el punto de vista de los inicios del liberalismo. Es también el carácter que hace aparecer ahora a la economía clásica como gravemente superada. Esto se debe no sólo al hecho que la psicología asociativa era sumamente inadecuada o al hecho de que la política del *laissez-faire* adoptada por los economistas liberales se hiciera cada vez más imposible de aplicar en los últimos años del siglo, aunque ambas afirmaciones son ciertas. El hecho fundamental, puesto cada vez más en evidencia por la psicología social y la antropología, es que tanto las instituciones políticas como las económicas son siempre factores relacionados en una cultura y que las instituciones de una cultura conforman desde el nacimiento los caracteres innatos de los individuos que la componen. Cualesquiera que sean las leyes de la conducta humana, serán sin duda demasiado generales para corresponder a las prácticas de un tiempo o un lugar determinados.

Aunque la economía clásica aspiraba a ser una ciencia y, por tanto, independiente de las circunstancias sociales y políticas particulares en las que se originó estaba marcada, como la jurisprudencia de Bentham, por los fines de reforma práctica de sus creadores. La paz de 1815 produjo una seria depresión en el mercado de productos manufacturados ingleses tanto en el país como en el extranjero. En consecuencia, sacó a la superficie la radical disparidad de intereses entre los terratenientes y los fabricantes ingleses que había permanecido disimulada debido a la crisis de las guerras napoleónicas. La agricultura inglesa había gozado por mucho tiempo de un mercado protegido por el arancel sobre los granos, mientras

que los intereses de los comerciantes y fabricantes se inclinaban por el alimento barato. Los mismos fabricantes, con una tecnología superior a la de cualquier otro país, no tenían necesidad por el momento de apoyo del gobierno. Dadas las circunstancias, una política de libre comercio les interesaba evidentemente y la estrechez que siguió al fin de la guerra desató una controversia que produjo la reforma parlamentaria de 1832 y culminó con la abrogación de las Leyes del Trigo en 1846. El resultado fue el surgimiento de Inglaterra como la primera de las naciones industriales modernas, comprometida con las típicas políticas liberales de comercio ilimitado, la extensión del gobierno representativo y el ideal de un concierto internacional de naciones todas igualmente liberales en su política y persiguiendo sus intereses nacionales en una división internacional del trabajo. La economía de Ricardo era característica de los años de controversia en que se formularon sus teorías.

Aunque la economía clásica pretendía ser un sistema rígidamente lógico abrazaba, en realidad, dos puntos de vista diversos y que provocaron ideas muy distintas de la sociedad económica.[10] Esta diversidad reflejaba dos concepciones de la naturaleza que habían estado implícitas en la filosofía moderna desde un principio. Por una parte existía la idea de que el orden natural es inherentemente simple, armonioso y benéfico; por la otra, la idea de que está desprovisto de atributos éticos y que sus leyes no tienen relación con la justicia, la razón ni el bienestar humano. Aun en la jurisprudencia de Bentham, como ya se ha dicho, había rudimentos del derecho natural que contrastaban con el naturalismo o utilitarismo puro que derivaba de Hume y declaraba seguir. En el caso de la economía de Ricardo, el contraste se daba entre lo que él llamaba la teoría estática y la dinámica. Desde el punto de vista de la estática social, la ciencia económica es la teoría del intercambio de bienes en un mercado libremente competitivo en donde los precios se fijan por la condición del mercado mismo, sin obstrucción de ninguna fuerza distinta de la elección de los individuos afectados. Una sociedad económica está integrada por productores individuales cada uno de los cuales aporta sus productos y los intercambia con otros productores, compra lo más barato posible y vende al mejor precio que pueda obtener. Desde el punto de vista de la dinámica social, sin embargo, la economía es una teoría de la distribución del producto total entre los productores —como lo expresa Ricardo, "una investigación de las leyes que determinan la división del producto de la industria entre las clases que concurren a su formación". Los principales integrantes de esta parte de la ciencia son las teorías de la renta, la utilidad y los salarios, que son los principales tipos de ingreso en los que debe dividirse el producto de la industria. Desde este punto de vista, una sociedad económica está compuesta por clases más bien que por individuos.

La diferencia entre estos dos puntos de vista es, en realidad, muy importante. Porque un mercado libre, despojado de todos los factores de restricción monopolística, era concebido —al menos a largo plazo— para servir los intereses de todos por igual y, por tanto, el mayor bien del mayor número. Por lo que Adam Smith había llamado "el simple principio de la libertad natural", las operaciones del mercado tienden continuamente a producir precios tan bajos como sea consecuente con el mantenimiento del servicio produciendo, al mismo tiempo, una ganancia justa por el esfuerzo dedicado. En resumen, la completa libertad de cambios produce automáticamente una armonía natural de intereses, que sólo debe ser dejada en libertad para producir tantas ventajas económicas para todos como

10 Esta disparidad es desarrollada por Halévy, *The Growth of Philosophic Radicalism*, especialmente la tercera parte, capítulo 1.

lo permitan las circunstancias. El cuadro es, sin embargo, extremadamente distinto cuando se consideran las leyes de la distribución. No sólo estas leyes actúan en función de un sistema de clases económicas en el que el destino de cualquier individuo está ampliamente determinado por las porciones de riqueza que las fuerzas económicas atribuyen a esta clase, sino que también hacen lógicamente inevitable, como creía Ricardo, que los intereses de cada clase tengan que ser siempre adversos, en general, a los intereses de las demás clases. Desde este punto de vista, el estado de una sociedad económica es típicamente el conflicto de clases. Además, la dirección en que Ricardo esperaba que las leyes dinámicas llevaran a una economía en desarrollo no era, de ninguna manera, una armonía natural de intereses.

El primero de estos puntos de vista contrastantes dependía de la teoría del valor trabajo, el supuesto de que en un mercado libre el valor de una mercancía se fija por la cantidad de trabajo necesario para producirla. Para Ricardo, esta teoría debía aportar una norma económica absoluta, tras el confuso orden de precios que se produce en un mercado real. En general, suponía, los precios fluctuarían en torno al valor, de acuerdo con las condiciones temporales de la oferta y la demanda. Este propósito no se lograba, como reconocía a su pesar Ricardo, porque el argumento era en efecto circular: sólo los precios dan una medida definida de la cantidad de trabajo invertida en una mercancía. Pero un significado estrictamente naturalista de esta especie estaba lejos de la connotación que se había atribuido generalmente a la teoría del valor trabajo. Locke la había aplicado en un sentido ético, para justificar el derecho de propiedad que un hombre adquiere cuando "mezcla" su trabajo con los bienes que produce y Adam Smith había utilizado la teoría para desarrollar el concepto de un precio "natural", que consideraba en general como un precio justo. Porque si los bienes son intercambiados de acuerdo con la cantidad de trabajo que los produce, parece resultar que en general (sin tener en cuenta las aberraciones temporales) compradores y vendedores deben aportar y obtener cantidades de valor equivalentes. En general, todos conservarían un valor equivalente a la cantidad de trabajo gastada y, en efecto, conservarían todo el valor producido. Un cambio perfectamente libre produciría, pues, un sistema de justicia "natural". No hay duda que la teoría del valor trabajo influyó en los discípulos de Ricardo, J. R. MacCulloch por ejemplo, menos por su aplicación en la economía que porque significaba una justificación ética del libre comercio y un argumento contra las obstrucciones "artificiales" de la legislación. El libre juego de los motivos humanos, todos egoístas en sí mismos, funciona para el mayor bien de la comunidad y es la aproximación más practicable a la justicia para todos sus miembros. Como decía el propio Ricardo, parafraseando la famosa expresión de Adam Smith sobre la "mano invisible", "la persecución del beneficio individual está admirablemente relacionada con el bien universal de todos."

Este argumento no era, sin embargo, utilitario y chocaba evidentemente con el papel del placer y del dolor en la jurisprudencia de Bentham. La utilidad, según Bentham, requiere una armonía de intereses y la mayor felicidad de todos, pero esta condición no es natural. Sólo puede producirse mediante la legislación y el significado del placer para un jurista es que, además de aportar una norma de valor, hace posible el control de la conducta humana. Además, Bentham se había negado persistentemente a designar a la libertad como objeto del derecho porque el derecho existe sólo para obligar a los hombres a hacer lo que no harían voluntariamente. Desde el punto de vista de Bentham, la armonía social se produce por la coacción legislativa: desde el punto de vista del economista, la armonía

de intereses económicos se produce por la ausencia de legislación. No puede haber duda de que, para un utilitarista, la posición de Bentham era la más consecuente aunque posiblemente, en un intento por lograr la supresión de un arancel, el argumento de los economistas era el más persuasivo. Porque aunque la coacción es siempre un mal, como creía Bentham, es un mal necesario y los límites de su aplicación sólo están en su capacidad para evitar un mal mayor. Es posible argüir, por supuesto, con razones utilitarias contra las restricciones particulares del comercio, pero es inevitable alguna regulación legal y el principio de la utilidad puede justificar cualquier "interferencia" en el comercio, siempre que haga menos mal que bien. El *laissez-faire* era defendido con frecuencia, sin embargo, sobre la base de que cualquier control legal es intrínsecamente productor de desigualdades en el cambio y este argumento supone aparentemente que la condición que prevalece en la falta de regulación es la libertad y la igualdad naturales.

Las leyes dinámicas que rigen la distribución del producto social presentaban un cuadro muy distinto de la armonía y la justicia implícitas en el sistema de la libertad natural. La distribución se realiza entre las clases sociales y los intereses de las clases son en general antagónicos. Las leyes dinámicas, no obstante, son leyes de la evolución social y la esperanza normal que establecen para una economía en expansión está, según la definía Ricardo, lejos de ser optimista. El factor esencial entre las fuerzas dinámicas es la propiedad que Malthus había atribuido a la población en su *Ensayo*, publicado por primera vez en 1798.[11] La opinión de Malthus era que la fecundidad humana, incontrolada, pone un límite inevitable a la posibilidad de progreso social anticipado por Condorcet y en Inglaterra por William Godwin. Cualquier mejoramiento en el nivel de vida trae como resultado un aumento de la población que nulifica la mejora y como, en general, la población aumenta más rápidamente que la producción de alimentos, la población tiende siempre a presionar fuertemente sobre los medios de vida. Aparte de las fluctuaciones temporales, pues, el nivel de vida de la gran masa de la humanidad se mantendrá aproximadamente al nivel de subsistencia. No puede caer permanentemente, por supuesto, por debajo de este mínimo, pero tampoco puede subir permanentemente, porque un nuevo aumento en la población siempre absorberá cualquier aumento en la oferta de alimentos. Las consecuencias económicas de esta ley sociológica fueron formuladas en la segunda ley dinámica, la ley de la renta, que Malthus había formulado y que Ricardo desarrolló. El alimento es el producto de la tierra y la tierra tiene la peculiaridad de ser limitada en su cantidad y de diferir en su productividad. Evidentemente, un agricultor puede pagar una renta mayor por la tierra fértil que por la infecunda ya que es posible así producir mayores cosechas al mismo costo. Si la tierra produjera sólo lo suficiente para pagar apenas los costos de producción no podría pagarse por ella ninguna renta; por una tierra más fértil, la renta que el propietario puede cobrar será mayor a medida que crezca la productividad. La renta es, por tanto, la diferencial entre la productividad de cualquier pedazo de tierra y la de la tierra que, dados los precios de los alimentos, no cubriría el costo de su explotación.

Ricardo dedujo consecuencias importantes de estas dos leyes de la población y la renta. En primer lugar, el terrateniente es un monopolista o una especie de parásito económico, que puede cobrar un tributo a todas las demás clases económicas, puesto que la renta no contribuye de ninguna manera a la producción. Como

11 En realidad, tantos autores anteriores se habían aproximado a las conclusiones de Malthus que su originalidad consistió principalmente en su exposición seudo-matemática del principio. Véase Halévy, *op. cit.*, pp. 225. ss.

decía Ricardo: "El interés del terrateniente se opone siempre al interés de todas las demás clases de la comunidad." Además, cualquier aumento en el precio de los alimentos, al provocar el cultivo de tierras menos fértiles, aumentará las rentas y un aumento de la población aumentará los precios. En segundo lugar, las leyes de la renta y la población implican una ley de salarios: que, salvo temporalmente, los salarios no pueden subir ni bajar del nivel de subsistencia. Como decía Ricardo, el "precio natural del trabajo es aquel precio necesario para permitir a los trabajadores, uno con otro, subsistir y perpetuar su raza, sin aumento ni disminución". Finalmente, como el producto total de la industria se distribuye generalmente como renta, salarios o utilidades resulta que cualquier aumento en los dos primeros se sustrae a la porción que corresponde al capitalista. La tendencia normal de una economía progresiva, pues, donde vaya en aumento la producción, será que los terratenientes reciban una participación mayor, aunque no contribuyan en nada al progreso, que los capitalistas reciban una participación menor y que el trabajo reciba como siempre sólo aquello que sustituya a la fuerza de trabajo. Ni el más decidido optimista podría calificar esto como un sistema de justicia natural. En las leyes dinámicas de Ricardo, la naturaleza figura simplemente como el instinto animal de procreación sin tomar en cuenta las consecuencias.

Lo que dio cohesión a la idea de una sociedad económica naturalmente armónica y a la idea del conflicto natural entre las clases no fue la lógica sino el hecho de que ambas parecían resultar en una política de libre comercio y más específicamente en la abrogación del arancel sobre los granos. Esta conclusión se desprendería obviamente de la teoría de que la sociedad económica es naturalmente autorreguladora mediante la competencia. Por otra parte, si la renta es un drenaje improductivo en la economía, resultaría que la renta no debiera aumentarse mediante una legislación que eleva artificialmente el precio de los alimentos. Esta concentración en el propósito inmediatamente práctico de revocar un determinado impuesto tuvo el efecto de limitar el interés de la economía clásica en una forma que dependía muy poco de la lógica del sistema. Cualquier impuesto tiene que afectar a la economía de alguna manera y, desde un punto de vista puramente utilitario, no hay razón para que el legislador no dirija el impuesto a aumentar el bienestar general, siempre que sus medidas funcionen. James Mill, por ejemplo, reconocía que podría dirigirse a aumentar el capital, aunque opinaba que semejante intento probablemente no tendría éxito. Además, hay muchas formas de renta económica además de la renta de la tierra y aunque el estado las confiscara todas, la legislación, de acuerdo con la teoría, no obstaculizaría de ninguna manera la producción. *Progress and Poverty* (1879), de Henry George, que afectó tanto a los jóvenes ingleses a punto de fundar la Sociedad Fabiana, reflejaba un cambio de interés más que un cambio en la teoría, es decir, un deseo de explorar las posibilidades, dentro de la teoría económica existente, de aplicar la legislación a una reglamentación de la economía para el bien general. La oposición de muchos de los economistas clásicos a todas las formas de legislación social, con la posible excepción del subsidio público a la educación, reflejaba esta preocupación por un solo problema en la economía inglesa y una inclinación inconsciente en favor de la clase que representaban. La supuesta imposibilidad de mejorar la suerte de los asalariados mediante la legislación dependía de la ley sociológica de la población de Malthus, que resultó la parte menos confiable del sistema. La oposición a la legislación social nunca fue compartida por los liberales humanitarios. La legislación inglesa de la década de 1820 inició la supresión de las restricciones al comercio, pero también incluía el comienzo de las leyes fabriles y la supresión de las limitaciones al derecho de

los trabajadores a organizarse. Es verdad, no obstante, que el acento de la legislación liberal, hasta después de mediados de siglo, recayó en el *laissez-faire*.

La medida en que la economía liberal era controlada por consideraciones prácticas más que por la lógica es curiosamente ilustrada por la facilidad con que Karl Marx dirigió sus argumentos a un fin muy diferente. Ricardo había subrayado el antagonismo de los intereses del terrateniente con los intereses del trabajo y del capital, pero era igualmente fácil sostener que los intereses del capitalista eran igualmente antagónicos a los del trabajo, porque la participación del producto que correspondía a las utilidades era sustraída de los salarios. Y si el terrateniente podía cobrar renta porque monopolizaba la tierra, podía sostenerse igualmente que el capitalista en una economía industrializada monopoliza los medios de producción y que sus utilidades son una especie de plusvalía o, en esencia, una renta económica, como afirmaban los fabianos. Además, está lejos de ser obvio que las leyes de Ricardo para una economía en desarrollo sean las únicas correctas. Ricardo podía esperar con pesimismo que los capitalistas se empobrecerían en favor de los terratenientes, pero un optimista podía esperar igualmente que serían expropiados en interés de los asalariados. La verdad es que la economía clásica aportó a Marx un cuadro ya trazado de la explotación del trabajo. El economista, sin duda, imaginaba que describía un sistema arraigado en la naturaleza de las cosas. Pero con la dialéctica hegeliana a la mano, Marx podía pensar que sólo estaba arraigado en la historia y podía atribuir la explotación al sistema capitalista.

LA TEORÍA POLÍTICA DE LOS COMIENZOS DEL LIBERALISMO

La teoría política del radicalismo de Bentham tuvo menos importancia que la teoría jurídica de Bentham o la economía clásica. En parte esto se debió al hecho que el dogma de una economía capaz de regularse a sí misma dejaba al gobierno un papel de importancia muy limitada. También en parte se debió a que la dirección que debían seguir las reformas políticas liberales en Inglaterra había sido evidente por mucho tiempo y que esas reformas urgían desde hacía tiempo. Evidentemente, el monopolio político de los intereses terratenientes en el Parlamento tenía que ser quebrantado, para hacer posible la reforma legal o económica. James Mill, en un artículo publicado en el recién fundado órgano de los radicales, la *Westminster Review*,[12] estimaba que efectivamente la Cámara de los Comunes era escogida por unas 200 familias, de las que el clero de la Iglesia Establecida y la profesión legal eran realmente adjuntos. Entre los dos partidos políticos existentes no había prácticamente ninguna diferencia salvo que el de oposición tendía a obtener el patrocinio gozado por el que se encontraba en el poder, sin modificar el monopolio que ambos disfrutaban. El gobierno inglés, denunciaba, era absolutamente un órgano de intereses de clase. Ambos partidos representan una pequeña clase dominante, en su mayoría de terratenientes, con alguna pequeña infiltración de influencia de los intereses financieros, sobre todo mediante el soborno. El remedio, suponía ingenuamente, consistía simplemente en extender la representación a toda la comunidad y especialmente a la clase media industrial. "En el gran descubrimiento de los tiempos modernos, el sistema de representación, se encontrará quizá la solución de todas las dificultades, especulativas y prácticas." [13]

Los aspectos originales de la primitiva teoría política utilitaria fueron todos

12 Vol. I (1824), p. 206; en la *Edinburgh Review*.

13 El artículo sobre el gobierno en el Suplemento a la *Encyclopaedia Britannica*, 1820; reeditado en *Essays on Government*, etc., 1825.

sugeridos por la jurisprudencia de Bentham y habían sido bosquejados en el *Fragment on Government*. Consistían en una extensión al derecho constitucional de las mismas ideas que empleaba en sus planes para la reorganización del sistema judicial.[14] El principio fundamental es que el gobierno liberal no puede equipararse a un gobierno débil. Bentham consideraba los recursos de limitaciones legales a la soberanía, tales como las Declaraciones de derechos *(Bills of Rights)*, la separación de poderes y los controles y equilibrios como confusos en la teoría y engañosos en la práctica, como los formalismos y tecnicismos en la ley. En consecuencia, aceptaba la plena soberanía del Parlamento y la necesidad de confiar en una opinión pública ilustrada para asegurar la responsabilidad. La soberanía política descansaba, en última instancia, en el pueblo porque sólo así puede coincidir el interés del gobierno con el interés general. Para hacer efectivo el interés del pueblo creía en el sufragio universal, con sólo inhabilitaciones temporales mientras la educación pudiera producir un electorado letrado. Y para hacer al Parlamento responsable ante el electorado, habría reducido su vida legal a un año. La importancia de estas ideas políticas está no tanto en el hecho de que eran más radicales que cualquier proyecto de reforma practicable durante la vida de Bentham como en el hecho de que éste saltaba, por así decirlo, sobre la fase del pensamiento liberal que consideraba las limitaciones constitucionales como las principales garantías de libertad. Las concepciones del gobierno que había aplicado originalmente al despotismo ilustrado las aplicó entonces al liberalismo. Su fe en la ilustración era tal que no le preocupaba la posible tiranía de una mayoría. Como afirmó después John Stuart Mill, los primeros utilitaristas eran liberales no tanto porque creían en la libertad como porque creían en el buen gobierno. Bentham se inclinaba, sin duda, a subestimar la importancia de las protecciones institucionales de la libertad política y civil y esto iba aunado a su deficiente sentido de la realidad de las instituciones en la cultura. Al mismo tiempo, su posición era sólida en tanto que dependía del principio de que el gobierno liberal no tenía que ser defendido aceptando su ineficacia.

Las ideas de James Mill sobre el gobierno y la reforma no diferían en ningún aspecto importante de las de Bentham, pero su *Essay on Government* exponía un poco más claramente la base filosófica de esas ideas. Demostraba, en particular, que el pensamiento político de los liberales benthamitas dependía más de Hobbes que de Hume. Como Hobbes, Mill creía que todos los hombres son impulsados por un inquieto deseo de poder que las limitaciones institucionales no pueden controlar. Como Bentham, rechazaba, tanto para los gobiernos liberales como para los autocráticos, cualquier concepción de la división o el equilibrio de poderes, aunque afirmaba ampliamente que los únicos problemas difíciles de gobierno se refieren a las restricciones del poder que deban tener los gobernantes. El problema, suponía, sólo podía resolverse mediante un poder legislativo con intereses idénticos a los del país, de modo que sus miembros no tengan motivo para utilizar su poder sino en el interés general y dando al poder legislativo un control sobre el ejecutivo. Como se ha dicho, imaginaba con cierta insensatez que semejante resultado sería producido automáticamente por un sistema representativo con sufragio universal y cortos periodos de ejercicio. A pesar de su tendencia a exponer cada argumento como si encarnara en un principio universal y eterno, el pensamiento político de Mill estaba dominado en realidad por el propósito inmediato que él consideraba importante, es decir, la participación política de la clase media industrial. Describía francamente a esta clase como "la parte más sabia de la comunidad" y suponía

[14] La principal obra es el *Constitutional Code* (1830), *Works* (ed. por Bowring), vol. IX.

que las "clases bajas" serían siempre guiadas por ella. Nunca contempló la posibilidad de que la clase media pudiera utilizar el poder político para su propio beneficio.

Como la economía clásica, el pensamiento político de Mill reunía en difícil combinación una teoría egoísta de la motivación individual con una creencia en la armonía natural de los intereses humanos. Su argumentación en favor del sufragio universal dependía de la premisa de que todos los seres humanos, al menos con una cantidad moderada de educación, pueden llegar a un conocimiento claro de sus intereses y que, comprendiendo sus intereses, actuarán infaliblemente de acuerdo con ellos. Sólo dependía del supuesto tácito de que, si todos los hombres buscan razonablemente sus intereses individuales, resultaría el mayor bien del mayor número. En resumen logró combinar, de una manera sólo accesible a un doctrinario, una concepción más bien pesimista de la naturaleza humana con un resto de esa sublime fe en la razón que había hecho creer a radicales revolucionarios como Condorcet y Godwin en el ilimitado progreso humano. John Stuart Mill describió acertadamente el punto de vista de su padre:

> Tan absoluta era la confianza de mi padre en la influencia de la razón sobre los espíritus de los hombres, siempre que puede penetrarlos, que consideraba que todo se obtendría si se enseñaba a leer a toda la población, si se les hacía llegar toda clase de opiniones de palabra y por escrito y si, mediante el sufragio, podía designar un poder legislativo para dar efecto a las opiniones que ellos adoptaran. Pensaba que cuando el poder legislativo no representara ya un interés de clase tendería al interés general, honestamente y con la sabiduría adecuada.[15]

Evidentemente, una creencia semejante sólo podía basarse lógicamente en el supuesto de que una acción racional culmina naturalmente en la armonía social y nunca habría podido partir de bases empíricas o utilitarias.

El liberalismo de los radicales filosóficos fue una fuerza intelectual de enorme importancia práctica en la política del siglo XIX. Sin alcanzar por sí mismos las proporciones de un partido político, diseminaban ideas a la luz de las cuales se barría con mucho andamiaje político anticuado y la legislación, la administración y el proceso judicial se hacían más eficientes y más democráticos. La reforma del Parlamento, el rechazo de las restricciones obsoletas en el comercio y la industria y la reorganización del sistema judicial fueron los ejemplos más notables de este proceso, pero no fueron los únicos. La reforma del Parlamento en 1832 justificó ampliamente la creencia de Bentham en que la reforma liberal no limitaría el poder del gobierno sino vigorizaría su acción. La reforma parlamentaria inició en pocos años una larga serie de reformas administrativas en las que desempeñaron un papel importante aunque no siempre visible hombres formados en las ideas de Bentham. Casi de inmediato se inició una administración centralizada para aplicar la Ley de Pobres y los espíritus alentadores fueron Edwin Chadwick y George Grote. La organización de servicios para proteger la salud pública y de una administración centralizada para la policía distrital y la inspección de fábricas se produjo pronto y nuevamente Chadwick desempeñó un papel primordial. En 1840, J. A. Roebuck y otros benthamitas lograron la promulgación de una ley inadecuada, pero sustancial para implantar un sistema universal de educación primaria. El Informe de Lord Durham en 1839, preparado en parte por Charles Buller y Edward Gibbon Wakefield, inició una revisión de la política colonial e introdujo en Canadá una consti-

[15] *Autobiography* (1873), p. 106.

tución liberal que fue la primera constitución otorgada a una colonia. Esto, junto con el plan de Wakefield para la colonización de Australia, fue en realidad el principio de la Comunidad Británica de Naciones.[16] En la paciente labor de estos utilitarios, la fe en la razón, que heredaron de la Ilustración, se unía a un ideal de competencia profesional que aprendieron de Bentham y ambos dieron como resultado reformas que hicieron al gobierno más liberal y más eficiente.

Las críticas dirigidas generalmente al radicalismo filosófico y difundidas hasta por sucesores liberales como John Stuart Mill eran que había descuidado las instituciones y su desarrollo histórico y que trabajaba con una concepción falsamente esquemática de la naturaleza y los motivos humanos. Ambas críticas eran válidas. Con frecuencia, sin embargo, se hicieron para dejar implícito que era expeditivo, rígidamente lógico y sistemático y basado simplemente en premisas demasiado estrechamente limitadas. Esto no era cierto. Su debilidad fundamental era más bien que, como filosofía, nunca fue clara ni crítica acerca de sus supuestos y deducciones. En algunos aspectos era un sistema de la "naturaleza" como las filosofías racionalistas del siglo XVII, pero carecía de una teoría del conocimiento que hiciera inteligible una apelación a la naturaleza. Proclamaba ser empírico, pero hacía pocos esfuerzos por comprobar sus premisas mediante la observación y en efecto su empirismo tropezaba con una cruda forma de sensacionalismo derivada de Locke dos generaciones antes. Por eso resultaba fácil víctima de la crítica al enfrentarse con pensadores menos impresionados que Mill por sus dogmas característicos. El radicalismo filosófico fue en realidad, en gran medida, una filosofía *ad hoc* y también el vocero de un interés social singular que identificaba, festinada aunque no hipócritamente, con el bienestar de toda la comunidad. La conciencia de este hecho, junto con una percepción de las intolerables consecuencias de su política social, tendían a desacreditarlo como filosofía social, aun antes que se realizaran las reformas que planteaba. Su debilidad como filosofía social puede resumirse afirmando que no poseía una concepción positiva del bien social y que su individualismo egoísta lo hacía ver con suspicacia la validez de una concepción semejante, en una época en que el bienestar general de la comunidad se estaba convirtiendo en el objetivo principal de preocupación. Su debilidad como filosofía política fue que su teoría del gobierno era casi en su totalidad negativa, cuando era inevitable que el gobierno asumiera una responsabilidad más amplia por el bienestar general. En una visión de la evolución política con cierta perspectiva, el radicalismo filosófico tendió a ser arrastrado por la inercia en vez de proyectarse sobre las líneas crecientes del desarrollo. Su importancia como factor para determinar los aspectos políticos ya en desuso fue inestimable pero, al limitarse a esa función, se restringió a ser el órgano de un periodo.

BIBLIOGRAFÍA ESCOGIDA

David Baumgardt, *Bentham and the Ethics of Today*. Princeton, N. J., 1952.

W. J. Brown, *The Austinian Theory of Law*. Londres, 1906.

R. G. Cowherd, *The Politics of English Dissent: The Religious Aspects of Liberal and Humanitarian Reform Movements from 1815 to 1848*. Nueva York, 1956.

William Davidson, *Political Thought in England: The Utilitarians from Bentham to J. S. Mill*. Nueva York, 1916.

Elie Halévy, *The Growth of Philosophic Radicalism*, trad. inglesa de Mary Morris, nueva edición. Nueva York, 1949.

[16] Véase B. W. Richardson, *The Health of Nations, a Review of the Works of Edwin Chadwick* (1887), especialmente la Disertación Biográfica y el vol. II, primera y segunda partes. J. A. Williamson, *Short History of British Expansion* (2ª ed., 1930), quinta parte, caps. 3 y 4.

F. J. C. Hearnshaw (ed.), *The Social and Political Ideas of Some Representative Thinkers of the Revolutionary Era*. Londres, 1931, cap. VII.
Elton Mayo, *The Social Problems of an Industrial Civilization*. Boston, 1945, cap. II.
C. K. Ogden, *Bentham's Theory of Fictions*. Londres, 1932, Introducción.
P. A. Palmer, "Benthamism in England and America", en *American Political Scientific Review*, vol. XXXV (1941), p. 855.
Coleman Phillipson, *Three Criminal Law Reformers: Beccaria, Bentham, Romilly*. Londres, 1923, parte II.
John P. Plamenatz, *The English Utilitarians*, segunda edición revisada. Oxford, 1958, capítulos IV-VII.
Guido de Ruggiero, *A History of European Liberalism*, trad. inglesa de R. G. Collingwood. Oxford, 1927.
Select Essays in Anglo-American Legal History, seleccionado y editado por un comité de la Association of American Law Schools, 3 vols. Boston, 1907-1909, vol. I, parte IV.
Roger Soltau, *French Political Thought in the Nineteenth Century*. Nueva York, 1959.
Leslie Stephen, *The English Utilitarians*, 3 vols. Londres, 1900.
Graham Wallas, *The Life of Francis Place, 1771-1854*, cuarta edición. Londres, 1925.

XXXII. EL LIBERALISMO MODERNIZADO

El mayor éxito legislativo del radicalismo filosófico coincidió con el inicio de su declinación. La cúspide de su influencia se produjo en 1846, con la abrogación de las Leyes del Trigo y el establecimiento del libre comercio como política nacional de Inglaterra. Pero aun antes de esa fecha, los efectos sociales del industrialismo no reglamentado comenzaron a suscitar graves preocupaciones en la conciencia de los liberales inclusive y produjeron una reacción en clases cuyos intereses creados o modos tradicionales de vida se veían amenazados. En 1841, el Informe de una Comisión Real, designada para investigar la industria del carbón, conmovió a toda Inglaterra con su revelación de la brutalidad existente en las minas: el empleo de mujeres y niños, las horas bárbaramente largas de trabajo, la ausencia de recursos de seguridad y la existencia de condiciones repugnantes, sanitarias y morales. El análisis de este informe y de revelaciones semejantes en otras industrias se reflejó casi de inmediato en la literatura inglesa, en novelas sobre el industrialismo como *Mary Barton*, de Mrs. Gaskell, *Sybil* de Disraeli y *Alton Locke* de Kingsley, publicadas todas en la década de 1840. En el resto del siglo una corriente permanente de crítica, en parte sobre bases morales y en parte con bases estéticas, siguió dirigiéndose contra el industrialismo por parte de Carlyle, Ruskin y William Morris. Ya en la década de 1830, el Parlamento había empezado con vacilaciones a promulgar leyes fabriles regulando las horas y las condiciones de trabajo, aunque toda esa legislación limitaba la libertad de contratación y era pues contraria no sólo a la tendencia de la primera legislación liberal sino también a la teoría generalmente sostenida de lo que debía de ser la política liberal. A medida que avanzaba el siglo XIX, el volumen de la legislación social creció gradualmente hasta que, en opinión de observadores competentes, a fines del tercer cuarto del siglo, el Parlamento había descartado efectivamente al individualismo como su principio orientador y había aceptado el "colectivismo".[1] El liberalismo, tal como se había entendido, estaba a la defensiva y, mediante una curiosa anomalía, la legislación promulgada en interés del bienestar social y, por tanto, de la mayor felicidad, iba en contra de las ideas liberales aceptadas.

Esta reacción contra el liberalismo económico no procedía de una filosofía social antitética ni suponía una coincidencia filosófica entre los afectados por ella. Lo que Dicey llamaba "colectivismo" no era, ciertamente, una filosofía. Podría definirse más justamente como una defensa espontánea contra la destructividad social de la revolución industrial y la imprevisión de una política que alentaba la industrialización sin ninguna protección contra los desastres que ésta acarreaba. El motivo fundamental era un sentido, no muy claramente formulado, de que el industrialismo y el comercialismo suponían una amenaza a la seguridad social y la estabilidad, una amenaza que no se había mitigado mucho aunque fuera cierto, como sostenían los economistas, que se había producido en general un aumento de la prosperidad y de los salarios reales. En realidad, en todos los países se implantaron restricciones al *laissez-faire* y por partidos políticos que profesaban filosofías sociales muy distintas.[2] Esta reacción puede atribuirse parcialmente al humanitarismo despertado por las condiciones inhumanas impuestas a los trabajadores

[1] A. V. Dicey, *Law and Public Opinion in England during the Nineteenth Century* (1905), Conferencia VII. Herbert Spencer, alarmado ante lo que consideraba la tendencia anti-liberal de la legislación promulgada por el Partido Liberal, resumió en *The Man versus the State* (1884) una larga lista de leyes que interferían en las operaciones de un mercado libre. Incluían no sólo la legislación laboral sino reglamentaciones sanitarias y el subsidio público a la educación.

[2] Karl Polanyi, *The Great Transformation* (1944), pp. 145 ss.

industriales. El liberalismo, como movimiento político, no podía permitirse el abandono del humanitarismo porque éste había sido siempre un poderoso motivo entre los liberales, aunque recibió escaso reconocimiento abierto de los radicales filosóficos. Por encima de esta reacción general, no obstante, el éxito mismo con que el liberalismo había defendido la causa de los industrialistas estimuló la conciencia política de otros dos intereses económicos cuya posición era amenazada por el liberalismo. En primer lugar, la adopción del libre comercio modificó una vieja política de protección arancelaria para la agricultura británica y, por tanto, equivalía aparentemente a sacrificar los intereses de los cmpesinos a la expansión del comercio y la industria. El interés del sector agrícola había sido siempre mayoritariamente conservador y en la medida en que el conservatismo tenía una filosofía política derivaba de Burke. Por convicción acentuaba los valores de la estabilidad social y la continuidad histórica de la comunidad y esto lo convertía en crítico natural y opositor del industrialismo. El resultado era anómalo, al menos desde el punto de vista de un liberal como James Mill, quien había imaginado que los trabajadores seguirían siempre la orientación del "sector más avanzado de la comunidad", es decir, la clase media industrial. Un trabajador cuyo oficio se viera amenazado por una nueva tecnología podía pensar fácilmente que sus intereses estaban más seguros con un partido controlado por terratenientes que con un vocero de sus patronos. La "democracia tory" de Disraeli se convirtió en una fuerza política real, aunque sólo temporal. En segundo lugar, la conciencia política de los patronos industriales produjo inevitablemente una conciencia semejante por parte de los trabajadores. El sufragio concedido por un gobierno conservador a una parte considerable de los trabajadores ingleses, lo que se produjo en 1867, señaló el comienzo de un cambio político de importancia permanente. Significó la aparición de un grupo de votantes más preocupados por proteger los salarios, las horas y las condiciones de trabajo que por extender los negocios y que tenían plena conciencia de que su fuerza residía no en la libertad de contratación sino en el contrato colectivo. Una de dos: o el liberalismo satisfacía estas exigencias o la clase trabajadora no sería liberal.

Como se dijo en el capítulo anterior, el carácter distintivo del liberalismo inglés fue que se convirtió en un movimiento político nacional y no se quedó, como al principio, en vocero de los intereses industriales de la clase media. Inglaterra era el país más industrializado del mundo y sus industriales habían alcanzado un grado de poder político no disfrutado por ninguna clase semejante en ninguna parte. Pero también formaban parte de una sociedad profundamente convencida de su solidaridad nacional y de la comunidad de sus intereses nacionales. Esta opinión pública había aprendido, por una larga experiencia con el gobierno representativo, que, como había dicho Halifax en tiempos de la Revolución, "Hay una razón natural de estado... que... conserva todavía su derecho original de salvar a una nación, cuando la letra de la ley quizá la destruiría." En consecuencia, el liberalismo, si no quería perder su opinión pública, tenía que revisar la letra de sus leyes y esto fue lo que hizo en realidad. Como partido tenía que revisar su política, pero para mantener su posición como factor del pensamiento social también tenía que revisar su teoría. Lo primero era lo más fácil, dependiendo como lo hacía de la conveniencia política. Sólo era necesario descartar el dogma, nunca muy convincente salvo para los ya convencidos, de que la sociedad progresa siempre "del *status* al contrato" y eso, como afirmaba Dicey, se había hecho en 1870. Pero el dogma tenía detrás de sí no sólo un inmenso peso de sentimiento sino el impresionante sistema de la jurisprudencia de Bentham y la pretensión de los economistas clásicos

de que su propia política se basaba en leyes bien establecidas de la conducta humana. Una revisión general de la teoría liberal exigía, pues, un replanteamiento de la naturaleza y funciones del estado, la naturaleza de la libertad y la coacción legal. Y este replanteamiento abría el problema previo de la relación entre la naturaleza humana individual y su medio social. Las viejas explicaciones, en función del interés personal, el placer y la utilidad resultaban cada vez menos convincentes para resolver esta cuestión. Tanto en la ética como en las ciencias sociales, la corriente se alejaba del individualismo y tendía a explorar algún género de concepción colectivista. En resumen, una modernización de la teoría liberal dependía del rompimiento del aislamiento intelectual del radicalismo filosófico, a lo que se debía en gran medida su dogmatismo y de ponerlo en contacto con la perspectiva de otras clases sociales, con las corrientes de pensamiento del continente europeo y con nuevos campos de investigación científica. Sólo así podía sostener el liberalismo que se trataba de una filosofía social y no sólo de la ideología de intereses especiales.

La revisión se produjo en dos olas, por así decirlo. La primera consistió en las filosofías relacionadas, pero contrastantes de John Stuart Mill y Herbert Spencer; la segunda fue la filosofía de los idealistas de Oxford, especialmente la de Thomas Hill Green. La obra de los dos primeros es la prueba más clara de la urgencia, por no decir inevitabilidad, de la revisión. Ambos se formaron en la tradición filosófica nacional y, en importantes aspectos, cada uno a su manera permaneció fiel a ella. Pero el carácter más evidente de cada uno fue la busca de influencias intelectuales de las que carecía la tradición. En el caso de Spencer, fue el esfuerzo por integrar su filosofía social dentro del contexto de la evolución orgánica y del cuerpo de las ciencias naturales. En el caso de Mill, fue el esfuerzo por revisar el utilitarismo y la concepción de la libertad personal y por tomar en cuenta la filosofía social de Comte. Fue el idealismo de Oxford, sin embargo, el que quebrantó finalmente con su crítica el control de la tradición empírica sobre el pensamiento filosófico anglo-americano y se basó, según declaración propia, en la filosofía alemana poskantiana. No obstante, respecto de su filosofía política, el idealismo mantuvo su continuidad con el liberalismo. Green sometió a críticas drásticas el sensacionalismo, pero era más clara y coherentemente liberal en su teoría política que John Stuart Mill. Y aunque el idealismo se llamó a sí mismo neo-hegelianismo, no contenía sino una huella, y ni siquiera eso en Green, del autoritarismo político que implicaba el hegelianismo en Alemania.

JOHN STUART MILL: LA LIBERTAD

La concepción general de la filosofía social de John Stuart Mill y especialmente su ética estaba determinada quizá tanto por su experiencia personal como por consideraciones intelectuales. Desde su nacimiento, su padre lo destinó a llevar adelante la cruzada de los radicales filosóficos e, indudablemente, el viejo Mill nunca contempló la posibilidad de que los objetivos de esa cruzada pudieran cambiar. El joven Mill, desde temprana edad, fue sometido al adoctrinamiento más dogmático y la "imposición" educacional más extrema que haya sufrido jamás un hombre que más tarde lograría su independencia intelectual. No fue sino después de la muerte de su padre, en 1836, cuando Mill pudo lograr su propia línea de enfoque de las cuestiones éticas, aunque por entonces (a la edad de treinta años) se había dado a conocer al público durante algún tiempo como publicista y colaborador de las revistas liberales. Mientras tanto, esta forzosa precocidad le había provocado un periodo de fatiga nerviosa de la que escapó finalmente, según cuenta en su Auto-

biografía, absorbiéndose en la lectura de la poesía de Wordsworth, un método ciertamente no previsto en la filosofía de la educación de su padre. La vida intelectual de Mill se convirtió así en ambivalente. Conservó una exagerada fidelidad, por un intenso sentido de la lealtad personal, hacia la filosofía que había aprendido de su padre y de Bentham y de la que había estado predestinado a ser el exponente. Al mismo tiempo, desarrolló un considerable grado de simpatía y apreciación, aunque no de comprensión crítica, por una filosofía antitética derivada del idealismo alemán que él asociaba a Wordsworth. En el primer tercio del siglo XIX, esta filosofía estaba representada en Inglaterra por la informe especulación metafísica y la influencia personal de Coleridge. La mentalidad de Mill se caracterizaba por una alta calidad de candor y honestidad intelectual que le producía una ansiedad casi nerviosa por hacer justicia a una filosofía opuesta a la suya. Se inclinaba así a hacer concesiones que implicaban mucho más de lo que él creía y que, con frecuencia, eran más generosas que críticas. Los ensayos gemelos sobre Bentham y Coleridge, que publicó en la *London and Westminster Review*, en 1838 y 1849 respectivamente, y que fueron una especie de declaración de independencia de la influencia de su padre, hicieron más que justicia a Coleridge y no la suficiente a Bentham. Con rara percepción intelectual, Mill advirtió en la filosofía de Coleridge una preocupación por la naturaleza institucional de la sociedad y por la evolución histórica de las instituciones que estaban ausentes, pensaba, en la tradición del empirismo británico. En una fecha posterior, fue atraído por cualidades semejantes en la filosofía francesa de Auguste Comte. En un sentido amplio, pues, la filosofía de Mill fue un esfuerzo por modificar el empirismo en el que se había formado tomando en cuenta el punto de vista, muy distinto, de la filosofía alemana kantiana y poskantiana.

Desgraciadamente, la ingenuidad y amplitud de criterio de Mill no iban acompañadas de la percepción ni la originalidad necesarias para producir una síntesis realmente coherente de filosofías tan ampliamente divergentes, una tarea que ocupó casi toda la atención de los filósofos ingleses y norteamericanos en la última parte del siglo XIX. El pensamiento de Mill tenía todas las características de un periodo de transición en el que los problemas han superado al aparato susceptible de solucionarlos. Sin exagerar demasiado, podría decirse que sus libros siguieron una fórmula. En casi todos los temas, comenzaba con una declaración general de principios que, literalmente y en sí misma, parecía tan rígida y abstracta como cualquiera de las cosas escritas por su padre. Pero, después de declarar su fidelidad a los dogmas ancestrales, Mill procedía a hacer concesiones y replanteamientos de tanto alcance que un lector crítico podía dudar si no quedaba negada así la declaración original. Así, por ejemplo, su *Lógica* era declaradamente empírica, aunque reconocía en sorprendente medida la importancia científica de la deducción y trataba de reducir el procedimiento inductivo a reglas análogas a las reglas del silogismo. No obstante, la teoría del conocimiento de Mill no podía explicar la obligatoriedad lógica del razonamiento formal salvo la "asociación indisoluble" que, como decía A. D. Lindsay, se convirtió en un recurso filosófico al que se acudía para explicar cualquier discrepancia entre los hechos y lo que debían ser los hechos sobre el supuesto de un empirismo burdo. Mill nunca pudo ver con imparcialidad crítica la filosofía en la que se formó. Su psicología parecía un sensacionalismo en el que la asociación de ideas constituía la única ley de la estructura mental. La teoría de la motivación y del valor en su ética era todavía, abiertamente, el cálculo hedonista y su utilitarismo todavía respondía en estricta lógica al individualismo egoísta de Bentham. Pero de ninguna manera podrían corresponder estas afirmaciones al

significado real de la filosofía de Mill. Las modificaciones y no la teoría encerraban su sentido. Por esta razón, la crítica sistemática es fatalmente fácil y prácticamente inútil. La importancia de la filosofía de Mill consistía en su separación del sistema que seguía afirmando apoyar y, por tanto, en las revisiones que hacía a la tradición utilitaria.

La teoría ética que Mill formuló en su *Utilitarismo* ilustra este defecto de su filosofía y, sin embargo, es también la raíz de su revisión del liberalismo. Comenzó aceptando aparentemente *in toto* el principio de la mayor felicidad como había sido formulado por Bentham. El deseo de lograr el mayor placer es el único motivo que guía al individuo y la mayor felicidad de todos es, a la vez, la norma del bien social y el objeto de toda acción moral. Mill relacionó estas proposiciones mediante un razonamiento tan evidentemente falaz que se convirtió en un ejemplo típico en los textos de lógica. Modificó entonces su hedonismo, afirmando que los placeres pueden graduarse como superiores o inferiores por su calidad moral. Esto lo colocaba en la indefendible posición lógica de exigir una norma para medir una norma, lo que resulta una contradicción de términos y reducía también su utilitarismo a una indefinición completa puesto que la norma para juzgar la calidad de los placeres nunca se formuló y, de formularse, no podía ser ella misma un placer. La raíz de toda esta confusión estaba en que Mill no quería aceptar el principio de la mayor felicidad de Bentham por lo que era en efecto, es decir, un criterio aproximado y preestablecido para juzgar la utilidad de la legislación. Aplicado a este fin, el único que había interesado a Bentham, era lógicamente independiente de la teoría de las motivaciones psicológicas de Bentham y podía aplicarse por igual a la legislación, sin tener en cuenta las normas de moral personal que pudieran seguir los individuos. El carácter distintivo del utilitarismo de Mill, por otra parte, era que trataba de expresar una concepción del carácter moral en consonancia con su propio idealismo personal. Desde este punto de vista, la famosa declaración de Bentham, que "el juego de alfileres es tan bueno como la poesía" si produce el mismo placer, es simplemente una vulgar tontería mientras que la declaración de Mill, que es "mejor ser un Sócrates insatisfecho que un tonto satisfecho", postula una reacción moral normal, pero no es ciertamente hedonismo. La ética de Mill fue importante para el liberalismo porque, en efecto, abandonó el egoísmo, supuso que el bienestar social concierne a todos los hombres de buena voluntad y consideró la libertad, la integridad, el respeto a la persona y la distinción personal como bienes intrínsecos aparte de su contribución a la felicidad. Convicciones morales de este tipo fundan toda la concepción de una sociedad liberal de Mill.

Era pues natural que su contribución más característica y más duradera al pensamiento político estuviera contenida en el ensayo *On Liberty* (1859). Este ensayo constituyó una nota definitivamente nueva en la literatura utilitaria. Como el propio Mill afirmó en otra parte, los utilitaristas de la generación de su padre habían deseado el gobierno liberal no en función de la libertad sino porque pensaban que sería un gobierno eficiente y era evidentemente cierto que Bentham apenas modificó algunos detalles cuando pasó del despotismo benevolente al liberalismo. Para Mill la libertad de pensamiento e investigación, la libertad de discusión y la libertad del juicio y la acción morales controlados por la persona misma eran bienes por derecho propio. Despertaban en él un calor y un fervor que apenas aparecía en sus demás escritos, pero que sitúa el ensayo *On Liberty* al lado de la *Areopagitica* de Milton como una de las defensas clásicas de la libertad en lengua inglesa. Mill creía por supuesto que la libertad intelectual y política son beneficio-

sas en general para la sociedad que las permite y para el individuo que las goza, pero la parte efectiva de su razonamiento no era utilitaria. Cuando afirmaba que la humanidad entera no tiene derecho a silenciar a un solo disidente estaba afirmando realmente que la libertad de juicio, el derecho a ser convencido más que obligado es una cualidad inherente de una personalidad moralmente madura y que una sociedad liberal es aquella que al mismo tiempo reconoce ese derecho y modela sus instituciones de tal manera que se realice ese derecho. Permitir el individualismo y el juicio privado como si fueran vicios tolerados no basta; una sociedad liberal les atribuye un valor positivo como esenciales para el bienestar y como pruebas de una elevada civilización. Esta valoración de la libre personalidad afectó profundamente la evaluación del gobierno liberal por Mill. No defendía al gobierno liberal porque fuera eficaz. Tenía graves dudas de que lo fuera siempre y había perdido la confianza de su padre en que el aparato del gobierno liberal, como el sufragio por ejemplo, fuera utilizado siempre racionalmente para fines benéficos. El verdadero argumento en favor de la libertad política, pensaba, es que produce y da cabida a un carácter moral elevado. Escuchar la libre discusión de las cuestiones públicas, participar en las decisiones políticas, tener convicciones morales y asumir la responsabilidad de hacerlas efectivas son algunas de las formas para producir seres humanos racionales. La razón para construir este tipo de carácter no es que sirva a un fin ulterior sino que es un tipo de carácter intrínsecamente humano y civilizado.

> Si se creyera que el libre desarrollo de la individualidad es una de las esencias del bienestar; que no sólo es un elemento coordinado con todo lo que se designa con los términos de civilización, instrucción, educación, cultura, sino que es en sí mismo una parte y condición necesaria de todas estas cosas; no habría peligro de que se minusvaluara la libertad.[3]

Una característica notable del razonamiento de Mill en favor de la libertad y aun de su ensayo sobre el *Representative Government*, es que las cuestiones estrictamente políticas ya no están en primer plano. Su argumentación no se dirigía al estado sino a la sociedad. El ensayo *On Liberty* fue un llamado no para aliviar la opresión política ni para provocar un cambio en la organización política, sino para lograr una opinión pública auténticamente tolerante, que valore las diferencias de puntos de vista, que limite la medida de acuerdo que exija y que acoja las nuevas ideas como fuentes de descubrimiento. La amenaza a la libertad que Mill temía principalmente no era del gobierno sino de una mayoría intolerante frente a lo no convencional, que vea con suspicacia a las minorías divergentes y que esté dispuesta a utilizar el peso del mayor número para reprimirlas y reglamentarlas. Ésta era una posibilidad que no había preocupado a las viejas generaciones de liberales, en la que ni siquiera habían pensado, mientras su problema había sido arrebatar el gobierno de manos de una minoría atrincherada. El viejo Mill había supuesto que la reforma de la representación y la extensión del sufragio, dado un nivel moderado de educación pública, resolvería todos los problemas graves de la libertad política. En 1859 era evidente que aun después de reformas sustanciales no se produjo la felicidad y que la realización de la libertad era algo más que un problema en la mecánica de la organización política. Lo que reconoció Mill y lo que nunca habían visto los viejos liberales era que detrás de un gobierno liberal tiene que haber una sociedad liberal.

Este reconocimiento de que las instituciones políticas son parte de un contexto

[3] *On Liberty*, cap. 3.

social más amplio que determina en gran medida la manera en que funcionan fue de por sí un importante descubrimiento e indicó un aporte importante a los conceptos políticos. La sociedad o la comunidad se convierte en un tercer factor y un factor preponderante en la relación entre el individuo y el gobierno y para lograr la libertad individual. El temor de Mill a una opinión pública opresiva e intolerante era, en parte, la comprobación de que el individualismo de la primera teoría liberal era inadecuado. Al mismo tiempo, es difícil determinar lo que significó precisamente esta etapa del pensamiento de Mill. Es evidente que constituye una nota de desaliento en comparación con las grandes esperanzas de la generación de su padre. Probablemente reflejaba en parte también las reservas de una personalidad sensible, melindrosa y altamente intelectual frente al contacto con la mediocridad implícita en la política práctica. Quizá también indicaba un temor expresado a medias de que la democratización de la sociedad pudiera demostrar una incompatibilidad con la distinción individual. Este temor era bastante común a mediados del siglo XIX. No obstante, es indudable que Mill no había perdido fe en las líneas tradicionales de la reforma liberal; que, por el contrariro, valoraba algunas, como el sufragio para la mujer, desproporcionadamente en relación con su importancia. En su *Representative Government* proclamó como un gran descubrimiento ese *ignis fatuus* del liberalismo doctrinario, la representación proporcional. La impresión total producida por la teoría de la libertad de Mill es, pues, algo indefinida o quizá hasta negativa. Aunque afirmaba una valoración ética de la libertad, que había estado ausente en los orígenes del pensamiento liberal, no identificaba la libertad con nuevas líneas de enfoque de los problemas políticos. En particular, nunca se planteó realmente los problemas de la libertad individual peculiarmente característicos de una sociedad industrial ni los problemas de la libertad que presionan duramente a los asalariados en esa sociedad.

Cuando Mill pasó de su concepción general del valor moral de la libertad a las reglas prácticas para determinar las limitaciones que la sociedad o el estado están justificados para imponerle, su ensayo perdió fuerza. Lo que proponía era que es posible distinguir un tipo de acción personal que "no afecta los intereses de ninguna otra persona" fuera del sujeto en cuestión y en la que no deben interferir ni la sociedad ni el estado. Literalmente, esto reduciría la libertad a una trivialidad puesto que un acto que no afecta a nadie sino a una sola persona probablemente no lo afectará mucho. El razonamiento de Mill evitaba la apariencia de trivialidad sólo porque era circular, como sin duda lo habría señalado Bentham. Porque un acto que "concierne" sólo a un individuo significa realmente un acto por el que tiene que asumir la responsabilidad y que, por tanto, debe depender de su propia decisión. Pero era precisamente esta área de la decisión privada la que se proponía definir Mill. Su argumento sería convincente sólo si existiera realmente un conjunto de derechos naturales que perteneciera intrínsecamente a los individuos y del que nunca hubiera que privarlos, pero obviamente una línea de razonamiento semejante no estaba abierta a un utilitarista. Por otra parte estaba igualmente claro, en vista del valor intrínseco que había atribuido a la libertad, que Mill no podía recaer en el argumento de Bentham y sostener que los derechos son creados por la ley y que los individuos sólo gozan de aquella libertad que les concede el estado. La dificultad fundamental del razonamiento de Mill era que nunca analizó realmente la relación entre libertad y responsabilidad. A veces sostuvo la concepción tradicional derivada de Bentham de que cualquier imposición e inclusive cualquier influencia social es un recorte de la libertad. Nunca supuso, sin embargo, que pudiera darse una libertad significativa sin la ley y cuando identificaba libertad

con civilización no imaginaba que pudiera haber civilización sin sociedad. Lo que requería la teoría de la libertad de Mill era una minuciosa consideración de la dependencia de la libertad personal de los derechos y obligaciones sociales y legales. Esto era lo que T. H. Green trató de añadir al liberalismo.

La falta de claridad del criterio de Mill para definir los límites propios de la legislación se hacía evidente cuando analizaba casos reales. Sus conclusiones no se ajustaban a ninguna regla sino que dependían de hábitos de juicio absolutamente subjetivos. Consideraba así la prohibición de la venta de licores alcohólicos como un atentado a la libertad mientras que la educación obligatoria no lo es —conclusión que no podía justificarse ciertamente sobre la base de que la educación de un hombre afecta a otras personas más que a él mismo— y estaba dispuesto a aceptar una amplia y mal definida reglamentación del comercio y la industria en interés de la salud y el bienestar públicos. Por oscuro que fuera el principio, el resultado importante era que Mill había abandonado el *laissez-faire* económico. Hasta la máxima de Bentham de que la legislación es un mal en sí y por tanto debe reducirse al mínimo había perdido la connotación que tenía para Bentham. Para todos los fines prácticos, Mill simplemente descartó el dogma del liberalismo anterior de que la mayor cantidad de libertad coincide con la falta de legislación y aceptó el hecho evidente de que hay muchas formas de imposición además de las ejercidas por la ley. Pero hay esta alternativa: o la legislación no puede ser juzgada en absoluto por el propósito liberal de disminuir la coacción o la teoría liberal debe extenderse a considerar la relación de la coacción legal con la coacción efectiva aunque no legal que existiera si el estado se abstuviera de actuar. Esto era lo que Green trataría de plantear después con la teoría de la "libertad positiva". En cuanto a Mill, simplemente aceptaba la necesidad de una legislación social, probablemente por razones humanitarias, sin una teoría clara de sus límites justificables.

Las teorías económicas de Mill mostraban deficiencias semejantes de claridad lógica y, por tanto, están sujetas a parecidas críticas. Partió de la economía de Ricardo y los teóricos clásicos y en principio nunca abandonó definitivamente esta posición. Se convenció, sin embargo, de que los economistas clásicos habían confundido algunas condiciones generales e inevitables de la producción con condiciones de la distribución de los productos de la industria, que surgen del desarrollo histórico de las instituciones económicas y sociales. Pensaba, pues, que éstas eran cuestiones relativas a la política pública y, por tanto, dentro del campo del control legislativo. En sus últimos años se mostró efectivamente dispuesto a contemplar cierto tipo de control al que llamaba socialismo. Esta crítica a la economía clásica indicaba un aspecto de una deficiencia general que Mill atribuía a la filosofía social de los primeros liberales, es decir, que descuidaba la naturaleza institucional de la sociedad y el desarrollo histórico de las instituciones. Su crítica de la economía clásica era sólida en tanto que señalaba simplemente una tendencia a considerar todos los conceptos económicos como absolutamente generales, sin tomar en cuenta las condiciones históricas y, por tanto, como derivados de las propiedades universales de la naturaleza humana y de condiciones físicas invariables de la vida humana. La distinción de Mill entre las instituciones históricas y las leyes psicológicas generales de la conducta humana o entre las instituciones y las condiciones físicas invariables no coincidían, sin embargo, con la distinción económica entre la producción y la distribución. En consecuencia, no se refería realmente a las dificultades económicas de combinar un sistema capitalista de producción con un sistema socialista de distribución. El rasgo significativo de la economía de Mill es que abandonó sustancialmente la concepción de las leyes económicas naturales y,

en consecuencia, el dogma de un sistema económico competitivo autorreglamentado. Así planteó todo el problema de la relación entre la legislación y la economía, inclusive su relación con el mantenimiento de un mercado libre. Las implicaciones prácticas de este cambio no eran claras, sin embargo. Como los liberales en general, Mill abrigaba grandes suspicacias respecto del gobierno y sus manifestaciones. Lo que éste hiciera, sospechaba, lo haría probablemente mal. Por eso prefería la iniciativa individual y temía el paternalismo, aunque su objeción a éste era ética y no económica. El pensamiento económico de Mill, como su filosofía social en general, estaban guiados por una generosa indignación moral contra las injusticias de una sociedad capitalista que, como él decía, distribuía el producto del trabajo "casi en proporción inversa al trabajo realizado".

Es muy difícil hacer una apreciación justa y al mismo tiempo favorable del liberalismo de Mill. Nada resulta más fácil, por las razones que hemos explicado, que mostrarlo como un ejemplo típico de la inutilidad de depositar vino nuevo en botellas viejas. Sus teorías expresamente declaradas —de la naturaleza humana, la moral, la sociedad y el papel del gobierno en una sociedad liberal— resultaban siempre inadecuadas para el peso que les hacía cargar. No obstante, este tipo de análisis y crítica abstracta no es ni adecuado ni históricamente válido. La claridad de su estilo, aunque con demasiada frecuencia era una claridad superficial, su manifiesta generosidad y su ingenuidad, que muchas veces agravaban sus defectos, y su posición casi hereditaria como sucesor de la primera generación de liberales daban un peso o una influencia a sus opiniones sin proporción con la argumentación filosófica que había detrás. Por paradójico que parezca este juicio cuando se aplica a un pensador que se preocupaba continuamente de la racionalidad de las pruebas, las más importantes concepciones de Mill eran intuitivas, el fruto de una fina sensibilidad moral y una profunda conciencia de la obligación social. Sin hacer referencia a los defectos de coherencia que afectaban a la filosofía sistemática de Mill, su contribución a una filosofía liberal puede resumirse quizás en cuatro puntos. Primero, su versión del utilitarismo rescató a esta forma de la ética de la desecación a la que estuvo condenada mientras su teoría del valor moral sólo se definió en función de un cálculo del placer y el dolor. La idea moral central en la ética de Mill, como en la de Kant, era realmente el respeto a los seres humanos, el sentido de que deben ser tratados con debida consideración por la dignidad que merece la responsabilidad moral y sin la cual es imposible esa responsabilidad moral. La ética de Mill era utilitaria principalmente en el sentido de que pensaba en el valor de la personalidad no como un dogma metafísico sino como algo que debe realizarse en las condiciones reales de una sociedad libre. En segundo lugar, el liberalismo de Mill aceptaba la libertad política y social como un bien en sí, no porque contribuyera a un fin ulterior sino porque la libertad es la condición propia de un ser humano responsable. Vivir la propia vida, desarrollar los propios rasgos y capacidades personales no es un medio para lograr la felicidad; es, literalmente, una parte sustantiva de la felicidad. Una buena sociedad debe ser, pues, aquélla que permita la libertad y la oportunidad de formas de vida libres y satisfactorias. En tercer lugar, la libertad no es sólo un bien individual sino también un bien social. Silenciar una opinión por la fuerza hace violencia a la persona que la sostiene y priva a la sociedad de la ventaja que habría podido obtener de una libre investigación y crítica de esa opinión. En realidad estas dos demandas, la del derecho individual y la de la utilidad pública están estrechamente relacionadas. Porque una sociedad en la que las ideas viven o mueren mediante un proceso de libre discusión no es sólo una sociedad progresiva sino en realidad el único tipo de

sociedad que puede producir personas aptas para gozar de los derechos de la libre discusión. En cuarto lugar, la función de un estado liberal en una sociedad libre no es negativa sino positiva. No puede hacer libres a sus ciudadanos simplemente absteniéndose de legislar ni suponer que las condiciones de la libertad existen simplemente porque se han suprimido algunos defectos legales. La legislación puede ser un medio para crear, aumentar o igualar las oportunidades y el liberalismo no puede imponer límites arbitrarios a su aplicación. Sus límites son determinados por su capacidad, dados los medios a su disposición, para conservar y extender a un mayor número de personas las condiciones que hacen la vida más humana y menos coactiva.

LOS PRINCIPIOS DEL ESTUDIO SOCIAL

La teoría del liberalismo político y ético de Mill, desarrollada principalmente en su *Utilitarianism*, el ensayo *On Liberty* y *Representative Government* permanecía en líneas generales dentro del círculo de temas e ideas propios de su tradición inglesa. Los importantes cambios que introdujo eran considerados erróneamente por él como enmiendas y adiciones. Pero Mill creía también que había deficiencias generales en esta filosofía social y con su habitual amplitud de criterio trató de comprender y aplicar otros puntos de vista. Consideraba que estos defectos podían resumirse en dos principales. Primero, la política y la economía de la época de Bentham trataban de partir de unas cuantas leyes generales de la naturaleza humana, consideradas universalmente iguales en todo tiempo y lugar, directamente a la conducta política y económica de los hombres en las sociedades específicas, en época determinada y dentro del marco de sistemas concretos de legislación. Por eso los viejos utilitaristas no habían reconocido suficientemente la importancia de las instituciones ni el hecho de que las instituciones son, por así decirlo, una tercera realidad entre la psicología individual y la práctica concreta de un tiempo y un lugar determinados. En segundo lugar, como las instituciones no eran reconocidas como realidades independientes, el factor del desarrollo o crecimiento histórico no recibía la importancia merecida. Mill asociaba ambas contribuciones a la filosofía social con influencias extranjeras, vagamente con el idealismo alemán y los seguidores de Coleridge y definitivamente con la filosofía de Auguste Comte. Lo que se necesitaba y lo que Mill pensaba que aportaba Comte era una ciencia general de la sociedad, para fundar ciencias más limitadas como la política y la economía y la formulación de una ley general del desarrollo social. Se trataba, en resumen, de la sociología y la ley de las "tres etapas".

Estos dos proyectos eran altamente característicos del pensamiento social a mediados del siglo XIX y en un momento dado produjeron consecuencias importantes, pero entonces significaban más bien un cambio en el punto de vista que una realización específica. En cierto sentido, la filosofía de Comte fue una culminación de la especulación social que se había iniciado con la enigmática idea de Rousseau de la voluntad general, el concepto de la sociedad como un ente colectivo con sus propios caracteres y valores y que supera los fines y voluntades de sus miembros. La reacción contra la Revolución francesa dio a esta concepción un papel central en la filosofía social de principios del siglo XIX. El propio Comte tropezó con esta reacción principalmente en los tradicionalistas de la Iglesia Católica como Bonald y De Maistre. La filosofía social de Hegel, sin embargo, fue actualizada por la misma tendencia general en una forma diferente y el marxismo fue una nueva elaboración de la misma. La contribución de Comte no fue tanto

un nuevo descubrimiento como la esperanza de que la especulación pudiera ser sustituida por la ciencia, que el concepto de sociedad pudiera ser analizado y sus leyes descubiertas por métodos que se adaptaran a los cánones de la comprobación empírica y que las relaciones entre las instituciones sociales y la naturaleza humana pudieran rastrearse en detalle. En otro sentido, pues, la filosofía de Comte no fue una culminación sino un inicio, el punto de partida en que puede fijarse todo el enorme esfuerzo por llevar los estudios sociales al ritmo de la ciencia moderna. Considerada en este sentido, simplemente comenzó una tarea cuya complejidad se advertía oscuramente y que, aún ahora, no ha logrado éxitos notables. Su historia desde la época de Comte hasta el presente ha sido la historia de nuevos problemas y métodos, nuevos campos de investigación y aun de nuevas ciencias como la antropología cultural o la psicología social. Este propósito fundamental de la filosofía de Comte atraía fuertemente a Mill por razones obvias. Era la ampliación de una creencia que siempre había sido central en la doctrina liberal, la convicción de que las relaciones humanas son susceptibles de comprensión y control inteligentes.

Por entonces, el plan general de Comte para una ciencia de la sociedad parecía ligado a su segunda y dudosa idea de que el principal resultado de esa ciencia sería el descubrimiento de la "ley" rectora del crecimiento y desarrollo de las sociedades. Esa ley, se suponía, señalaría una línea de evolución normal o general que todas las sociedades seguirían, con cierto grado de variación de acuerdo con las circunstancias. Esta fascinadora especulación, que Léon Brunschvicg llamó el "simpático vicio" del pensamiento social en el siglo XIX, recibió el apoyo de fuentes diversas y lógicamente discrepantes. Ya estaba implícita en la creencia en el progreso heredada de pensadores prerrevolucionarios como Turgot y Condorcet. En otra forma, estaba implícita en la filosofía de la historia de Hegel y en el método histórico que el hegelianismo introdujo en los estudios sociales. Y como habría de demostrarlo Herbert Spencer, parecía darse la mano cuando menos con la evolución biológica, que después de Darwin se convirtió en una preocupación científica del siglo XIX. Bajo la orientación de estas diversas ideas, que por el momento parecían coincidir en un solo punto de vista, el "método comparativo" se convirtió en un procedimiento comúnmente aceptado en casi todas las ramas del estudio social. En general el resultado, aunque extendió enormemente el campo de información acerca de las variantes de la organización social y política, fue muy desalentador en relación con el propósito principal. Probablemente pocos antropólogos aceptarían ahora el presupuesto de que las culturas siguen efectivamente una línea de crecimiento general o que, por lo que se sabe de las causas del cambio social, exista una razón para esperar que así sea.[4]

Sin embargo, cuando Mill entró en contacto con la filosofía de Comte, las especulaciones de este tipo eran definitivamente parte del clima de opinión. Estaba ansioso por complementar y completar una filosofía social heredada que consideraba limitada e insular. En consecuencia aceptó, con algunas reservas, tanto la idea de una ciencia social general como la esperanza de una filosofía de la historia, aunque le llegaron demasiado tarde para entretejerse con las más antiguas corrientes originales de su pensamiento. En su *Autobiografía* enumeró las conclusiones más importantes a las que lo conducían Comte y los seguidores de Coleridge.

[4] Sobre las dificultades metodológicas en la concepción de las leyes históricas, véase Karl Popper, "The Poverty of Historicism", *Economica*, N. S., Vol. XI (1944), p. 86; p. 119; Vol. XII (1945), p. 69.

Que la mente humana tiene cierto orden de progreso posible, en el que algunas cosas deben preceder a otras, un orden que el gobierno y los mentores públicos pueden modificar en cierta medida, no ilimitada: que todas las cuestiones de las instituciones políticas son relativas, no absolutas, y que las diferentes etapas del progreso humano no sólo *tendrán*, sino que *deben* tener instituciones distintas; que el gobierno está siempre en manos o pasa a manos del poder más fuerte dentro de la sociedad y que lo que es este poder no depende de las instituciones, sino que las instituciones dependen de él; que cualquier teoría o filosofía general de la política supone una teoría previa del progreso humano y que lo mismo sucede con una filosofía de la historia.[5]

Hacer una glosa completa de este párrafo exigiría un comentario sobre una parte sustancial de la ética evolucionista y la sociología evolucionista de la segunda mitad del siglo XIX, mucho de lo cual se hizo desde el punto de vista de una filosofía social liberal derivada de Mill y de Green.[6] En ese sentido, el pensamiento de Mill era programático. El liberalismo había postulado siempre que se fundaba en una base empírica, pero el empirismo había sido concebido como una psicología individual desarrollada a partir de la "nueva corriente de ideas" que Locke había considerado como la contribución original de su *Essay*. Ahora parecía que una psicología individual no bastaba sino que tenía que ser complementada por un estudio de las instituciones sociales y particularmente de su desarrollo. El método sería todavía empírico, pero un empirismo en mayor escala. El programa tenía, pues, un enorme campo y evidentemente Mill no tenía mucha idea de todo lo que estaba implícito. Si la mente tiene "cierto orden de progreso posible" tiene que ser posible demostrar por la inducción histórica lo que ha sido ese orden. Si hay "diferentes etapas del progreso humano" tiene que ser posible demostrar una evolución de las ideas morales y un desarrollo de las instituciones sociales en el que se expresen las ideas morales. Y, por último, tiene que poderse demostrar, mediante comparaciones de amplio alcance, que el desarrollo de la mente es correlativo al avance de la civilización. Si todo esto se lograra, se probaría que el liberalismo dependía de una "teoría del progreso humano", que fue una culminación y una suma del desarrollo político. En la Europa del siglo XIX era posible y hasta quizás plausible abrigar la esperanza de que las instituciones políticas de todas partes se liberalizarían mediante un proceso de evolución gradual. Y todavía la investigación antropológica no había revelado las dificultades, por no decir las falacias, que se encerraban en el método comparativo.

Por poco que hubiera previsto Mill de este ambicioso proyecto cuando escribió el párrafo citado en 1873, había captado dos ideas válidas e importantes. La primera, la dependencia de las instituciones políticas en relación con las instituciones sociales y la segunda, la naturaleza psicológica de la sociedad. El primer punto correspondía a su crítica general de los viejos liberales, que no habían tenido conciencia de la medida en que las leyes generales de la psicología individual son adaptables a un amplio campo de instituciones y circunstancias históricas. Así, en la jurisprudencia, habían concebido la soberanía como un simple "hábito de obediencia" a determinadas personas y, en la economía, pensaba Mill, habían atribuido erróneamente las prácticas de una sociedad capitalista a necesidades psicológicas invariables. En su ensayo *On Liberty*, Mill había desarrollado tácitamente la

5 *Autobiography* (1873), p. 162.

6 El mejor ejemplo de una combinación coherente de liberalismo y evolución, junto con un cuidadoso intento por comprobar las generalizaciones mediante una inducción histórica minuciosa, fue la sociología de Leonard Hobhouse; especialmente *Mind in Evolution* (1901) y *Morals in Evolution*, 2 vols. (1906). Hay ediciones posteriores de estas obras.

misma crítica considerando al gobierno liberal como dependiente de un respeto social y moral por la individualidad. La conciencia de la sociedad y el sentido de que la conducta individual está, en cierto sentido, socializada fue realmente un carácter importante del pensamiento de Mill, aun cuando no siempre advirtiera claramente cuanto implicaba. En la segunda idea central, que la psicología (más que la biología) es la ciencia básica de la conducta social, Mill difería de Comte. A este respecto se adhería a la posición que había prevalecido siempre en los estudios sociales ingleses. Posiblemente su conclusión estuvo determinada en parte por el hecho de que su pensamiento se formó antes que la evolución biológica fuera un factor a considerarse pero, en cualquier caso, era una conclusión sólida. El intento por ligar el desarrollo social y moral directamente a la evolución orgánica fue un error que sirvió para confundir ambos, como lo demostró la filosofía evolucionista de Spencer. Por otra parte, es imposible ver cómo Mill habría podido explicar el "cierto orden de progreso posible" que atribuía a la mente mediante la psicología de la asociación que siempre profesó. Porque la asociación de ideas significaba sustancialmente que el único proceso requerido para explicar el desarrollo mental era la formación de hábitos y las ideas asociadas por los hábitos no dependían de la mente sino de las circunstancias. También en este punto, un desarrollo efectivo del pensamiento de Mill habría implicado una reconstrucción completa.

Mill introdujo en su *Lógica* una sección especial, el Sexto Libro, en relación con el método científico en los estudios sociales. La simple inclusión del tema en una obra de lógica que se refería principalmente a la metodología de las ciencias naturales inductivas era significativo. Demostraba la necesidad que sentía Mill de ampliar el campo de los estudios sociales, de hacer más rigurosos sus métodos y especialmente de darles un sitio al lado de las ciencias naturales. En general, asumió la posición de que el método de las ciencias sociales suponía una doble aplicación de la inducción y la deducción, lo que sin duda era cierto, pero no distinguía los estudios sociales de otros temas. Esta conclusión era a la vez una concesión a las críticas dirigidas contra el procedimiento deductivo de los radicales filosóficos y una reafirmación de la necesidad y la justificación de ese procedimiento. En 1829, Macaulay había publicado en la *Edinburgh Review* un artículo despreciativo sobre los *Essays on Government* de James Mill, atacando al libro por su método altamente racionalista y asumiendo aparentemente la posición de que la ciencia política debía ser puramente empírica. Mill, en la *Lógica*, rechazó ambos enfoques por separado, en favor de una aplicación coincidente de la deducción y la inducción. La política exigía, afirmaba, leyes de conducta psicológica que sólo pueden descansar en la inducción, pero la explicación de los acontecimientos políticos tiene que ser en gran medida deductiva puesto que su explicación significa referirlos a la psicología. Mill seguía la misma línea de argumentación al tratar de hacer coincidir su propio método con el de Comte. Aceptaba la posibilidad de establecer inductivamente algunas leyes del desarrollo histórico, aunque con algunas huellas de escepticismo acerca de la medida y la certidumbre de este procedimiento, pero seguía considerando esas leyes como explicables únicamente deduciéndolas de la psicología. La conclusión general de Mill era, pues, que existen dos métodos aplicables a los estudios sociales, que deben complementarse entre sí. A uno lo llamó método deductivo directo, el suyo propio, y al otro método deductivo indirecto, que atribuía a Comte.

HERBERT SPENCER

Para el fin de apreciar la situación de la teoría liberal en el tercer cuarto del siglo XIX es interesante e instructivo comparar la filosofía de Mill con la de Herbert Spencer. Ambos eran reconocidos generalmente como los más importantes exponentes de la filosofía del liberalismo político y de la tradición filosófica inglesa. Ambos tuvieron sus orígenes intelectuales en el radicalismo filosófico. En el caso de Spencer esto no era tan evidente como en el caso de Mill porque colocaba en el centro de su filosofía la nueva concepción de la evolución orgánica. No obstante, todas las ideas éticas y políticas importantes de Spencer se derivaban del utilitarismo y no tenían una estrecha dependencia lógica de la biología o la evolución. *Social Statics* se publicó nueve años antes que el *Origen de las especies* de Darwin y, en grado considerable, la posterior ética evolucionista de Spencer consistió en construir lazos psicológicos especulativos entre el placer y la supervivencia biológica. El hecho de que tanto Mill como Spencer partieran del radicalismo filosófico y difirieran tanto entre sí, sin embargo, apoya la conclusión del capítulo anterior de que dos corrientes de pensamiento se habían reunido incoherentemente en esa filosofía. Mill era, esencialmente, el descendiente intelectual de Bentham, un empirista que establecía algunas limitaciones *a priori* a las funciones sociales de la legislación. Spencer prosiguió, en la última parte del siglo XIX, la tradición racionalista de los economistas clásicos y utilizó la evolución para reconstruir el sistema de una sociedad natural con fronteras naturales entre la economía y la política. Sin embargo, una parte sustancial de lo que hicieron Spencer y Mill por la filosofía social fue buscar nuevas conexiones intelectuales y romper la insularidad del viejo liberalismo. En el caso de Spencer consistía en ponerlo en relación con la biología y la sociología y con la evolución biológica y social.

La filosofía sintética de Spencer fue un sorprendente sistema de racionalismo en el siglo XIX (que cubría todo el campo del conocimiento desde la física hasta la ética) elaborado en 35 años y en 10 volúmenes y construido sin ningún cambio importante de plan entre el proyecto y el volumen final. Nada semejante puede encontrarse fácilmente, salvo los grandes sistemas del derecho natural que florecieron en el siglo XVII y, en efecto, las afinidades intelectuales entre éstos y la filosofía de Spencer eran estrechas. Para Spencer, la versión modernizada de la "naturaleza" era el evolucionismo. De la embriología de Von Baer tomó la ley de la diferenciación e integración, "de una homogeneidad indefinida e incoherente a una heterogeneidad coherente y definida" y la elevó a principio cósmico que se manifiesta en mil temas conservando la identidad formal. Reconociendo la "inestabilidad de lo homogéneo", Spencer se dedicó a la singular tarea de "deducir" la evolución orgánica de la conservación de la energía. Y, a partir de este principio, el sistema procedió sucesivamente a los principios de biología, psicología, sociología y ética. Con reflujos temporales de "disolución", la naturaleza avanza en línea recta de la energía a la vida, de la vida a la mente, de la mente a la sociedad, de la sociedad a la civilización y a civilizaciones más altamente diferenciadas e integradas.

Apenas hay que decir que este tipo de *tour de force* lógico no fue notable por su rigor científico ni por la evidencia de sus deducciones. En gran medida fue, en su tiempo, una popularización sorprendentemente exitosa y ha sufrido la suerte de todas las popularizaciones obsoletas. En cierto sentido fue típica de su época, aun cuando pocos pensadores intentaran una síntesis filosófica tan amplia. El evolucionismo de Spencer fue otra versión de la filosofía de la historia ya men-

cionada. Expresó una vez más la esperanza en que el desarrollo de la sociedad aportaría criterios claros sobre las etapas inferiores y superiores de desarrollo para distinguir lo obsoleto de lo adecuado, lo pertinente de lo no pertinente, lo bueno de lo malo. Con Spencer, se le dio a esta esperanza la apariencia de tener tras de sí el hecho establecido de la evolución orgánica, puesto que el mejoramiento moral parecía simplemente una extensión de la idea biológica de la adaptación y el bienestar social parecía equivaler a la supervivencia del más apto. Además de suponer muchas ambigüedades lógicas, esta confluencia de ideas fue una fuente de grave confusión científica. La única manera en que Spencer podía pasar de la adaptación biológica al progreso moral era suponiendo que la conducta socialmente válida, una vez establecida por la prescripción moral como hábitos, se traduce en cambios anatómicos que se trasmiten por herencia. Esta creencia, de la que Spencer fue un exponente durante toda su vida, no sólo carecía de base biológicamente sino que fue el origen de interminables confusiones acerca de la naturaleza de la cultura y del cambio social. No obstante, una vez dicho todo esto sobre las deficiencias de la filosofía de Spencer, hay que añadir con justicia que contribuyó a importantes cambios en los estudios sociales, sin referencia con la validez de conclusiones particulares. Relacionó la psicología con la biología y éste fue el primer paso para romper el dogmatismo de la vieja psicología de las asociaciones. También introdujo a la política y la ética dentro del contexto de la investigación sociológica y antropológica y, por tanto, dentro del contexto de la historia cultural. La época de la filosofía sintética fue también la época de la obra, científicamente más original e importante, de E. B. Tylor y L. H. Morgan.[7] Spencer como Mill, aunque de otra manera, rompió el aislamiento intelectual del viejo utilitarismo filosófico y de los estudios sociales en general, convirtiéndose en parte de la amplia corriente de la ciencia moderna. A este respecto su filosofía, como la de Comte, tuvo en su tiempo una profunda importancia intelectual.

La filosofía política de Spencer, por otra parte, era simplemente reaccionaria. Siguió dentro del radicalismo filosófico cuando éste estaba superado desde hacía una generación. La teoría de la evolución le aportó el concepto de una sociedad "natural" y esto resultó ser sólo una nueva versión del viejo sistema de la libertad natural. La deducción presentaba algunas dificultades, porque podría parecer que la evolución haría al estado y la sociedad más complejos y más altamente integrados, mientras que Spencer tenía que probar que una sociedad cada vez más compleja sostendría a un estado simplificado hasta casi desaparecer. Resolvió la paradoja suponiendo que la mayoría de las funciones ejercidas por el gobierno se originaron en una sociedad militar y que la guerra caería en desuso en una sociedad industrializada. De ahí infería que, con la industrialización creciente, cada vez correspondería más a la empresa privada. En realidad, la teoría del estado de Spencer era más bien una lista de las funciones que el estado debía abandonar de inmediato, puesto que habían sido asumidas en primer lugar por algunos de los innumerables "pecados de los legisladores" o de las funciones que resultarán innecesarias con el progreso de la evolución. Casi toda la legislación es mala, porque afecta la perfección que la naturaleza tiende a producir mediante la supervivencia de los más aptos y virtualmente toda legislación resultará obsoleta a medida que la evolución se acerque a una perfecta adaptación del individuo a la sociedad. Por eso Spencer se oponía, consecuentemente, a toda reglamentación de la industria, incluyendo los reglamentos sanitarios o la exigencia de recursos de seguridad, a todas las formas de caridad pública y al subsidio público a la educación. En *Social*

[7] *Primitive Culture* de Tylor se publicó en 1871 y *Ancient Society* de Morgan en 1877.

Statics llegaba a proponer que el estado entregara la acuñación de moneda y el correo a la empresa privada.

Las filosofías de Mill y de Spencer juntas dejaron en un estado de confusión ininteligible a la teoría del liberalismo. Mill formuló su filosofía con la intención de sugerir que no se separaba en ningún aspecto importante de los principios de su padre y de Bentham, pero modificaba de tal manera las conclusiones que sostenía poco o nada en absoluto lo que siempre se había considerado la línea característica de la política liberal, es decir, la limitación del control por los gobiernos, el estímulo a la iniciativa privada y la extensión más amplia posible de la libertad de contratación. Spencer había contribuido al liberalismo, por el contrario, con una nueva filosofía que pretendía depender de un descubrimiento científico desconocido para todas las generaciones anteriores, pero resultó que la nueva filosofía postulaba más rígidamente que nunca antes una política que los liberales prácticos, no demasiado preocupados por la consistencia lógica, ya habían descubierto como urgida de modificaciones sustanciales. En uno y otro caso, parecía valer el proverbio francés: *Plus ça change, plus c'est la même chose.* El liberalismo parecía ser una serie de fórmulas que habían dejado de significar lo que siempre se había creído que significaban y una política que no correspondía a ninguna fórmula. No obstante, había dos hechos evidentes para cualquier persona de pensamiento claro y simpatías liberales. Una era que el sufragio y la organización de los trabajadores otorgaban un poder político a una clase que no tenía intenciones de aceptar sin luchar la afirmación de que su nivel de vida estaba fijado permanentemente en el nivel de subsistencia y la reproducción, sin las ventajas que la industrialización estaba produciendo en un volumen cada vez mayor. La otra era que la opinión pública, por razones éticas o religiosas o humanitarias, estaba dispuesta a fomentar y apoyar esta demanda. Frente a los resultados de la industrialización no reglamentada, una nueva generación de liberales no estaba dispuesta a aceptar la creencia de que el gobierno sólo tiene un papel negativo en la liberación de los hombres. Fue este marco mental lo que hizo de John Stuart Mill, a pesar de la insuficiencia de su filosofía formal, el liberal más convincente de mediados del siglo XIX. Lo que se necesitaba evidentemente era un replanteamiento de la filosofía que apoyaba los ideales de una sociedad liberal y la función, dentro de ésta, de un gobierno liberal.

LA REVISIÓN IDEALISTA DEL LIBERALISMO

Esta revisión de la teoría liberal se realizó en las dos décadas que siguieron a 1880, por los idealistas de Oxford cuyo representante más importante era Thomas Hill Green, al menos en filosofía política. En los Estados Unidos se produjo en filosofía un movimiento análogo y relacionado con éste, cuyo exponente más conocido fue Josiah Royce; el pragmatismo de John Dewey fue un desarrollo posterior del idealismo, que desarrolló su liberalismo pero rechazó su metafísica. Con excepción de Dewey, este grupo de pensadores apenas relacionados entre sí era calificado generalmente como neo-hegeliano, aunque ningún sentido muy exacto se atribuía a esta definición. Ciertamente ninguno de ellos consideró nunca la dialéctica como un instrumento exacto de análisis lógico, como Hegel y Marx lo imaginaban, y ninguno de ellos aceptaba el carácter autoritario de la teoría política de Hegel. Si algunos se inclinaban al conservatismo, en contraste con el liberalismo, era un conservatismo que no rechazaba las instituciones políticas representativas y los más radicales no se inclinaban a una teoría de la lucha de clases como la de Marx. Lo

que relacionaba su filosofía social con la de Hegel era, sobre todo, la idea general de que la naturaleza humana es fundamentalmente social. El idealismo de Oxford fue la culminación del vago conjunto de influencias intelectuales que venía de fuera de la tradición empírica británica, principalmente de la filosofía alemana poskantiana y que se había asociado a los nombres de Coleridge y Carlyle. Pero existía una diferencia importante. Este idealismo original, por ser en gran medida una crítica del industrialismo y sus efectos sociales, nunca había sido liberal en su postura política. Lo que realizó Green podría describirse, pues, como una doble inversión de posiciones. Por una parte, atrajo para el liberalismo a un movimiento de pensamiento que habría de dominar a la filosofía anglo-americana durante toda una generación al terminar el siglo. Por otra parte, revisó el liberalismo para responder a la objeción válida de que, como manifestación unilateral de intereses de clase, había postulado una concepción de la libertad que, de hecho si no de intención, equivalía a una indiferencia desconsiderada por la estabilidad y la seguridad sociales. En considerable medida, esta revisión sólo tenía que hacer coherentes y explícitas las modificaciones mediante las cuales Mill había rechazado el individualismo y el egoísmo de la forma de liberalismo de Bentham.

El propósito principal del idealismo era reconstruir un sistema filosófico mientras que el objetivo de dirigir un movimiento político era incidental. Visto con perspectiva, es fácil advertir que su principal realización filosófica fue crítica.[8] Liberó al pensamiento inglés de una vez por todas de lo que se había convertido en una pesada tradición: la psicología de la asociación y sus supuestas implicaciones para la lógica y, en la ética, la teoría de la motivación y el valor basada en el principio del placer y el dolor, con sus implicaciones individualistas para la filosofía social. Respecto de esta última, los idealistas desarrollaron y dieron coherencia a la crítica del individualismo que comenzó con la teoría de la voluntad general de Rousseau y que encontraron aún más elaborada en la teoría de la libertad de Hegel. Los problemas filosóficos fundamentales del idealismo eran, pues, la naturaleza de la personalidad, la naturaleza de la comunidad social y la relación entre ambas. Su fin era demostrar que la personalidad se "realiza" al encontrar un papel significativo que desempeñar en la vida de la sociedad. Sus problemas eran concebidos en función del análisis lógico y la construcción metafísica, responsable de parte de la fuerza y mucho de la debilidad del idealismo. Por una parte constituía una crítica bastante efectiva de una forma de dogmatismo mecanicista más común en la ciencia hace cincuenta años que ahora. Por otra parte, el razonamiento idealista se movía en un alto nivel de abstracción que le impedía con frecuencia ejercer su debida influencia en los científicos o en las personas principalmente dedicadas a la política. El idealismo tendió a ser siempre una filosofía académica y a expresarse en una terminología engorrosa, germanizada, que lo hacía esotérico. No obstante su problema central —la dependencia mutua entre la estructura de la personalidad y la estructura cultural de su medio social— ha crecido progresivamente en importancia en todo el campo de los estudios sociales. El idealismo fue el factor a través del cual se introdujo este problema en la psicología social y tropezó con una concepción más concreta de una sociedad liberal.

8 En este sentido, las obras de importancia histórica crítica producidas por los idealistas de Oxford fueron una larga y tediosa Introducción que escribió Green para su edición del *Treatise* de Hume (1874), sus *Prolegomena to Ethics* (1883), *Ethical Studies* (1876), de F. H. Bradley y los capítulos de crítica en sus *Principles of Logic* (1883). Otras obras mejor conocidas y en general más características, como *Appearance and Reality* (1893) de Bradley y *Principle of Individuality and Value* (1912), de Bernard Bosanquet, eran elaboraciones metafísicas basadas en la crítica.

Circunstancias especiales dificultan el estudio de la filosofía de T. H. Green. Murió relativamente joven y los únicos libros que concluyó y publicó apenas mencionan un problema político o social concreto. Sus *Lectures on the Principles of Political Obligation* fueron reunidas y publicadas después de su muerte, a partir de sus notas y las de sus discípulos. Además, la propia experiencia de Green era principalmente académica aunque le preocupó toda su vida el mejoramiento de la enseñanza secundaria. No tenía casi ningún conocimiento de primera mano de los problemas sociales creados por la industrialización, aunque había podido observar algo de sus efectos indirectos sobre el trabajo agrícola y sus observaciones sobre esos problemas son siempre un poco remotas. La influencia directa de Green, por tanto, se mide sobre todo por el efecto de sus enseñanzas en los estudiantes y aunque fue enorme difícilmente podría inferirse de sus obras publicadas. En la raíz había un fuerte sentido de la injusticia moral de una sociedad que privaba a una gran parte de sus miembros de los bienes, en parte materiales, pero principalmente espirituales, que creaba la cultura de esa sociedad. Como afirmó una vez Green, el "habitante subalimentado de una vecindad inglesa" apenas participa en la civilización de Inglaterra más de lo que participaba un esclavo en la de Atenas. En cierta medida, este sentimiento se asemeja al que provocó el rechazo por Mill de una economía competitiva, pero también era diferente. En la ética de Green y en el idealismo en general había un elemento religioso que no tiene contrapartida en el utilitarismo y Green no pensaba en la privación como principalmente económica. La pobreza abyecta, pensaba, tiende a provocar cierta degradación moral. La plena participación moral en una vida social era para Green la más alta forma de desarrollo personal y crear la posibilidad de esa participación era el fin de una sociedad liberal. La fuente de esta convicción en Green no era Hegel. Representaba, por una parte, su comprensión de la fraternidad cristiana y, por otra, una concepción liberalizada de la ciudadanía griega, no reservada como en Aristóteles a unos pocos privilegiados sino otorgada a todos los hombres. En consecuencia, la política era para Green esencialmente un factor para crear las condiciones sociales que hacen posible el desarrollo moral.

> Nos contentamos con establecer que ningún hombre debe ser utilizado por otros hombres como un medio contra su voluntad, pero es cuestión de suerte el que se le prepare o no para llenar una función social, para contribuir de alguna manera al bien común y para hacerlo libremente.[9]

La expresión más concreta de su liberalismo hecha por Green se encuentra en una conferencia pronunciada en 1880, titulada "La legislación liberal y el libre contrato".[10] La conferencia fue provocada por la proposición de Gladstone de reglamentar los contratos entre los arrendatarios irlandeses y los terratenientes. Este proyecto planteaba una cuestión que, como decía Green, había surgido repetidas veces en relación con la legislación liberal: pretendía ser liberal y, sin embargo, limitaba el derecho de contratación. La política liberal anterior había seguido en general la regla de que la libertad de contratación debía extenderse, para los fines de disminuir las restricciones legales, hasta donde fuera compatible con el orden público y la seguridad. ¿Es inconsecuente entonces el liberalismo al seguir políticas opuestas en los distintos casos? Hay que responder, evidentemente, en sentido afirmativo si la posición adoptada por Bentham es correcta, es decir, que toda

9 *Political Obligation*, Sección 155.
10 *Works*, Vol. III, p. 365.

legislación es intrínsecamente una restricción a la libertad y que la libertad es siempre mayor cuando una relación no es reglamentada por la ley sino que se deja al acuerdo voluntario entre las partes. Pero, como decía Green, la posición de Bentham suponía tácitamente que la ley es la única restricción a la libertad y esto no es cierto a no ser que se identifique arbitrariamente a la libertad, por definición, con la ausencia de restricciones legales. Contra esta concepción, que Green llamaba "libertad negativa", oponía una definición "positiva": la libertad es "un poder o capacidad positiva de hacer o gozar algo digno de hacerse o de gozarse". La libertad no debe implicar solamente, pues, una posibilidad legal sino un bien, pero no un fin en sí. Puede, por ejemplo, en los casos en que la capacidad auténticamente creciente por parte del individuo para participar en los bienes que una sociedad ha producido y una capacidad creciente para contribuir al bien común. La libertad de contrato puede ser un medio para lograr este fin y, en ese caso, es un bien pero no un fin en sí. Puede, por ejemplo, en los casos en que la capacidad de regateo de patrón y empleado es notablemente desigual, reducir simplemente la práctica general en una rama determinada a la de los patronos menos escrupulosos. La libertad de un arrendatario irlandés para contratar con el dueño de su tierra se convierte en un simple formalismo cuando el desahucio significa morirse de hambre. En tales casos la coacción real que un patrono o un terrateniente puede ejercer bajo la forma legal de un contrato es de hecho, sostenía Green, mucho más opresiva y destructiva de la libertad efectiva que la coacción legal ejercida por el Estado cuando restringe el derecho de contrato para proteger a la parte más débil. La elección de este camino no es, afirmaba Green, una modificación de la política liberal. Porque el derecho ha reconocido siempre que algunos contratos son subversivos del bien general y, por tanto, deben ser evitados como contrarios a la política del gobierno y no hay falta de liberalismo al colocar a otros contratos en esta categoría si también perjudican a intereses generales como la salud pública o un nivel respetable de educación pública.

La argumentación de Green en esta conferencia fue un análisis efectivo, en escala limitada, de los propósitos liberales en la legislación. Señaló el hecho de que la teoría liberal en el pasado había sido elaborada *ad hoc*, dirigida al fin de abrogar una legislación inoperante y sostenía lógicamente que el liberalismo no podía fundarse permanentemente en una base tan estrecha. La política liberal tiene que ser flexible a los cambios circunstanciales y si es auténticamente liberal siempre debe seguir la orientación de los fines morales. Es, esencialmente, un esfuerzo por propiciar un modo de vida humano para un mayor número de personas. En consecuencia, infería, en el centro de la filosofía liberal está la idea de un bien general o bienestar humano común capaz de ser compartido por todos y que sirva de norma a la legislación. Esta forma no puede ser sólo la libertad individual o la menor restricción legal posible a la libre elección, porque la libre elección siempre tiene que ejercerse en una situación y algunas situaciones son tales que reducen la opción a un engaño. Opción significa oportunidad y oportunidad significa una sociedad que no sea más coactiva de lo necesario en su estructura legal o política o en su estructura económica y social. La libertad es realmente una concepción social además de individual; se refiere a la vez a una cualidad de la sociedad y a una cualidad de las personas que integran la sociedad. Por eso es imposible que un gobierno sea liberal simplemente por permanecer al margen y abstenerse de legislar o que una sociedad liberal pueda surgir simplemente, por así decirlo, de la inadvertencia política. La función de un gobierno liberal es apoyar la existencia de una sociedad libre y aunque el gobierno no puede hacer que la gente sea moral

por ley, puede suprimir muchos de los obstáculos que pueden interferir en la vía de su desarrollo moral. La ética y la filosofía política de Green fueron una elaboración y reforzamiento de estas ideas, aplicando la elección sobre la Legislación liberal al caso específico en cuestión.

El principio central de la ética de Green era el carácter mutuo de la relación entre el individuo y la comunidad social de la que es miembro. Según él, "el ser es un ser social". Quería decir con esto, como hubiera dicho Aristóteles, que la forma más elevada de comunidad es aquella en que el igual se asocia con su igual y en que el lazo que une a la comunidad es la lealtad de los miembros al grupo y sus fines. Al mismo tiempo, ser miembro de ese grupo, compartir su labor y tener un papel significativo que desempeñar en él es la condición para lograr una personalidad bien redondeada, y la más alta satisfacción que pueda lograr un ser humano. Dentro de ciertos límites, pensaba Green, cualquier grupo social es de esta especie. Ni el gobierno más poderoso y más despótico puede mantener unida a una sociedad por la fuerza pura; en esa medida, había una verdad limitada en la vieja creencia de que los gobiernos surgen por el consentimiento. El gobierno, decía Green, depende de la voluntad y no de la fuerza, porque el lazo que liga al ser humano con la sociedad es el impulso de su propia naturaleza y no las sanciones de la ley ni el cálculo de ventajas posteriores. El argumento indiscutible para una sociedad liberal es que reconoce este impulso social fundamental en la naturaleza humana, que es al mismo tiempo un impulso moral, y trata de realizarlo de una manera adecuada al pleno sentido ideal de la moral. Este ideal requiere que los miembros de una sociedad se encuentren como iguales, que se traten entre sí con respeto, que todos sean libres de pensar y actuar por sí mismos y que su pensamiento y acciones estén guiados y controlados por una responsabilidad moral plena. Por esta razón, la coacción debe reducirse al mínimo y esto no es más válido de la coacción ejercida por el estado que de cualquier otra forma de coacción que tenga el efecto de reducir a las personas a algo menos que sujetos moralmente libres. Para Green, como para Kant, una comunidad de personas es un "reino de fines" en el que cada uno es tratado como un fin y no simplemente como un medio. Como ésta es la naturaleza ideal inherente de una comunidad y de una persona, todos deben tener la oportunidad para realizar esa vida hasta el límite de sus capacidades. De ahí que una sociedad realmente liberal no pueda pretender nada menos que otorgar a todos los hombres el derecho de auto-determinación moral y de esa dignidad moral que es a la vez la condición y el derecho de la personalidad.

Green desarrolló esta concepción principalmente en su análisis del derecho. Un derecho, sostenía, tiene siempre dos elementos. Es en primer lugar una demanda de libertad de acción que es, sustancialmente, la afirmación del impulso de un individuo para realizar sus propias facultades y capacidades internas. Una psicología hedonista, afirmaba, es fundamentalmente falsa porque la naturaleza humana es una masa de deseos y tendencias de acción dirigidas no hacia el placer en general sino hacia satisfacciones concretas. La demanda, sin embargo, no se justifica nunca sólo moralmente por el deseo, sino únicamente por el deseo racionalizado, que toma en cuenta las demandas de otras personas. Lo que la justifica es el hecho de que el bien general mismo permite esa libertad de acción. Es una demanda de participación y contribución. En consecuencia, el segundo elemento en un derecho es un reconocimiento social general de que la demanda se otorgue, que la libertad individual contribuya realmente al bien general. Una comunidad moral, desde el punto de vista de Green, es aquella en que el individuo limita responsablemente

sus demandas de libertad a la luz de intereses sociales generales y en que la comunidad misma apoya sus demandas porque el bienestar general puede realizarse sólo mediante su iniciativa y libertad. Idealmente es, como decía Rousseau, "una forma de asociación que defenderá y protegerá con toda la fuerza común la persona y bienes de cada asociado y en la que cada uno, aunque se una a todos, pueda obedecerse sólo a sí mismo". Hay, pues, un bien o bienestar social general que sirve de criterio para los derechos y deberes del individuo —lo que Platón llamaba la "salud" de la comunidad— pero no es ni distinto ni opuesto a la felicidad del individuo, porque el individuo puede compartirlo y porque la participación es, en sí misma, una parte significativa de la felicidad individual. El elemento fundamentalmente liberal en la ética de Green consistía en su negativa a contemplar un bien social que exigiera simplemente el sacrificio o la abnegación personal por parte de quienes lo comparten y apoyan. La obligación y el derecho de la comunidad responde al derecho y la obligación de sus miembros. El pensamiento de Green fue bien expuesto por Leonard Hobhouse, en un libro destinado a refutar lo que Hobhouse consideraba la tendencia antiliberal, o hegeliana, de elevar a la sociedad o al estado por encima de los intereses de sus miembros que atribuía a Bernard Bosanquet, el discípulo más distinguido de Green.

> La felicidad y miseria de la sociedad es la felicidad y miseria de los seres humanos aumentada o profundizada por su sentido de la posesión común. Su voluntad es el resultado conjunto de sus voluntades. Su conciencia es una expresión de lo que es noble o innoble en ellos cuando se logra el equilibrio. Si podemos juzgar a cada hombre por la contribución que hace a la comunidad, tenemos el mismo derecho a pedir cuentas a la comunidad de lo que hace por este hombre. La mayor felicidad no se realizará para todos ni para una mayoría sino en una forma en la que todos puedan participar, en la que la participación sea para cada uno un ingrediente esencial. Pero no hay felicidad en absoluto salvo la experimentada por los hombres y las mujeres individuales y no hay un ser común que absorba el alma de los hombres. Hay sociedades en las que sus personalidades distintas e independientes pueden desarrollarse en armonía y contribuir a una realización colectiva.[11]

Esta interdependencia mutua de las demandas individuales y el reconocimiento social era, en Green, una concepción ética y no jurídica. Rechazaba explícitamente la definición de Bentham, de los derechos como "productos de la ley". La razón estaba en la convicción de Green de que un gobierno liberal es imposible, salvo en una sociedad donde la legislación y la política pública responden continuamente a una opinión pública a la vez ilustrada y moralmente sensible. Esta era, pensaba, la verdad contenida en la teoría del derecho natural; confrontaba a la ley con un ideal de justicia, equidad y humanidad al que debía aproximarse. No quería decir con esto que la ley pudiera intentar hacer morales a los hombres, porque la moral, por ser esencialmente una cuestión de carácter, no puede provocarse mediante la coacción legal. La ley concierne necesariamente al aspecto externo de la conducta y no al espíritu ni la intención que están detrás. No obstante, para que el gobierno sea realmente liberal tiene que existir, creía Green, una reciprocidad continua entre la ley y la moral. Este intercambio es doble. Por una parte, los derechos y obligaciones establecidos por la ley nunca están al nivel que sería posible. El juicio moral de la sociedad es el medio indispensable para que el gobierno actúe lo mejor posible. Por otra parte, aunque el estado no puede hacer morales a los hombres, puede influir mucho para crear condiciones sociales en las que puedan desarrollar por sí mismo un carácter moral responsable. En todo caso puede supri-

[11] *The Metaphysical Theory of the State* (1918), p. 133.

mir muchos obstáculos para ese desarrollo como lo hace, por ejemplo, al reconocer que los niños tienen derecho a la educación. Los gobiernos que se declaran liberales han realizado, sostenía Green, mucho menos de lo que podrían hacer a este respecto. La obligación moral del estado de crear oportunidades no disminuye porque los hombres no puedan ser obligados a hacer el mejor uso de esas oportunidades y es ocioso y cruel someter a los hombres a una norma moral que no tienen oportunidad de cumplir. El elemento más característico del liberalismo de Green era su creencia en la realidad de una conciencia social que al mismo tiempo regula a la ley y es apoyada por la ley. Éste era el sentido que atribuía a la voluntad general de Rousseau. Pero afirmaba que Rousseau simplemente estaba confundido al tratar de determinar dónde se localiza la voluntad general en una sociedad. El juicio moral no puede localizarse en ninguna parte, dada la naturaleza del caso, porque ningún hombre y ninguna institución social es infalible. Todo hombre debe seguir a su inteligencia y su conciencia y una sociedad liberal es aquella que respeta su derecho de juicio y aumenta además la posibilidad de que sus juicios sean socialmente dignos de confianza.

Esta libertad moral, que Green concebía como originada en la naturaleza metafísica del ser o la personalidad, era para él el fundamento del liberalismo político. Carece de sentido inquirir en general, sostenía, por qué un ser humano está sujeto a reglas creadas por las instituciones sociales o por qué como miembro de la sociedad tiene derechos. Sus libertades y obligaciones son dos aspectos de la misma relación social que le da a la vez los deberes de su papel en la estructura social y una personalidad que puede ser investida de derechos. Una sociedad humana, por tanto, es un complejo de instituciones dentro de las cuales los seres humanos viven sus vidas personales y sus personalidades consisten en gran medida en la participación que implica esa pertenencia. El papel del gobierno en este complejo social es el de reglamentación y control, a la luz de este ideal de libre participación. Un gobierno liberal tiende a llevar al mínimo la coacción, pero la coacción es de muchos tipos y puede depender de diversas circunstancias. En general, cualquier situación es coactiva cuando frustra la autoexpresión espontánea de capacidades innatas y sustituye al autocontrol moral la obligación. La justificación de la coacción legal es precisamente que compensa o neutraliza a otras formas de coacción menos tolerables. El derecho a la libertad de juicio y acción era extendido por Green a todos los hombres, sin distinciones de rango o riqueza, en tanto que aceptan la responsabilidad social y creía que todos los hombres se elevan más o menos a este nivel si se les da la oportunidad de participar en la cultura moral creada por la civilización. Por eso consideraba a la educación como la función social más importante y creía que la principal diferencia entre las civilizaciones antiguas y las modernas estaba en el grado en que la nación moderna pone al alcance de todos los hombres bienes que en la antigüedad estaban reservados a la aristocracia. En el presente, pensaba Green, la nación es probablemente el núcleo más amplio con la cohesión social necesaria para hacer efectiva la idea de un bien común, pero estaba convencido de que los estados deben dirigir su política con la debida consideración por el bienestar general de la humanidad. La guerra, sostenía, nunca puede producirse sin alguna falta moral y aunque en ocasiones puede ser inevitable siempre es una confesión de fracaso moral.

LIBERALISMO, CONSERVATISMO Y SOCIALISMO

El replanteamiento del liberalismo por Green suprimió la rígida línea divisoria entre la economía y la política que había servido a los viejos liberales para excluir

la interferencia del estado en el funcionamiento de un mercado libre. Desde el punto de vista de Green, hasta el mercado libre era una institución social más que una condición natural y posiblemente hacía falta la legislación para mantenerlo libre. Lo político y lo económico, en vez de ser áreas distintas, son instituciones entrelazadas, ciertamente no independientes entre sí y que idealmente deben contribuir juntas a los fines éticos de una sociedad liberal. En la teoría política, este cambio suponía una separación radical de la actitud hacia el estado y la legislación que había sido característica del liberalismo. El liberalismo había visto siempre con suspicacia al estado y había mantenido sus actividades dentro de estrechos límites, mediante una rígida serie de garantías constitucionales o mediante el supuesto de que la legislación puede "interferir" de una manera indeseable en la libertad. El liberalismo de Green, por el contrario, fue una franca aceptación del estado como factor positivo utilizable en el caso en que pudiera demostrarse que la legislación contribuía a la "libertad positiva", en resumen, para cualquier fin que contribuyera al bienestar general sin crear males peores de los que evitaba. Es verdad que el propio Green y toda la generación de liberales a la que pertenecía, no asumieron un cambio súbito de actitud para adaptarse al cambio teórico. Permanecieron ansiosamente temerosos del "paternalismo" y de la socavación de la responsabilidad individual por la legislación social. Pero, desde el punto de vista de Green, esta cuestión no suponía ya una diferencia de principio sino que se convertía en un problema de hechos y de los probables efectos de la legislación. El fin principal de su revisión era forzar al estado a seguir una línea legislativa de la que se había abstenido previamente por principios supuestamente liberales. Así, el propio Green estaba convencido de que el estado debía ir más allá en el financiamiento de la educación pública haciéndola obligatoria, aunque en este campo ningún liberal salvo Spencer había adoptado una postura de *laissez-faire*. También estaba convencido de la necesidad de una extensión de la regulación sanitaria en interés de la salud pública, de las normas sobre la vivienda en favor de condiciones de vida decentes y del control sobre los contratos de trabajo. Y como sostenía, en general, que todos los derechos de la propiedad privada sólo pueden defenderse si contribuyen al bien común, su teoría abría posibilidades muy amplias de reglamentación legislativa. En realidad, creía que no se necesitaban grandes cambios en los derechos de propiedad porque sostenía, en términos vagos, que el desarrollo del capitalismo en gran escala no interfiere en un desarrollo paralelo del capitalismo en pequeña escala. Pero ésta era también una cuestión de hechos y si se le hubiera convencido de su error habría modificado lógicamente su creencia.

Esta cualidad del liberalismo de Green tendía a oscurecer o a confundir una línea divisoria muy aguda con otras teorías políticas, en tanto que no fueran incompatibles con la concepción ética de una sociedad liberal. O, para plantearlo de una manera diferente, el liberalismo de Green dejó de significar una línea singular e invariable de política en general y de política legislativa para suponer más bien una combinación de diferentes líneas políticas para proteger diversos intereses sociales, aceptados todos como contribuyentes al bienestar general. Así, las diferencias entre liberalismo y conservatismo o entre el liberalismo y una forma liberal de socialismo dejan de ser cuestiones de principio. La filosofía política de Green, como la de Mill, podría ser descrita como una forma más amplia e idealizada de utilitarismo. En cierto sentido, este cambio no era contrario al carácter y la inclinación generales del liberalismo, sino que constituía simplemente una ampliación del concepto de la mayor felicidad. En realidad, sin embargo, Green incorporó realmente al liberalismo un cuerpo de valores y de políticas sociales que, dentro

de la tradición de la política inglesa, había pertenecido característicamente al conservatismo. Fue esto lo que indujo a algunos de sus contemporáneos, a Mark Pattison por ejemplo, a considerar su filosofía política como simplemente confusa. El conservatismo de Disraeli, derivado esencialmente de Burke, se había declarado protector de la estabilidad y la seguridad contra un cambio demasiado rápido y demasiado drástico, siendo la principal causa del cambio la expansión del comercio y la industria, que era una política típica del liberalismo. La revisión que hizo Green de la teoría liberal equivalía, en parte, a la insistencia en que la estabilidad y la seguridad son elementos importantes del bienestar general y condiciones necesarias para la libertad. La filosofía de Green pretendía formular una plataforma moral tan amplia que todos los hombres de buena voluntad social pudieran apoyarla y, en cierta medida, lo logró. Su propósito era transformar el liberalismo, de filosofía social de una serie concreta de intereses vistos en la perspectiva de una clase determinada en una filosofía que pudiera tomar en cuenta todos los intereses importantes, desde el punto de vista del bien general de la comunidad nacional.

Obviamente, sin embargo, este propósito no podía tener pleno éxito. La generalidad, por no decir la vaguedad, de los términos éticos de Green, era tal que no suprimía las diferencias de opinión ni siquiera entre los más jóvenes, que se consideraban todos sustancialmente de acuerdo con él. La teoría política idealista era susceptible de dos formulaciones, una más autoritaria o posiblemente más conservadora y otra más definitivamente liberal. En considerable medida, la diferencia dependía de la cercanía que se atribuyera a la filosofía de Green en relación con Hegel. Los elementos hegelianos en la filosofía de Green fueron seleccionados y subrayados, en parte con el objeto de corregir a Green, por su discípulo más distinguido, Bernard Bosanquet, en *The Philosophical Theory of the State* (1899). Bajo la tensión de la primera Guerra Mundial, este libro fue sometido a una crítica drástica por Leonard Hobhouse, también fuertemente influido por Green, en su *Metaphysical Theory of the State* (1918). En esencia lo que hizo Hobhouse, bajo el estímulo de la guerra, fue poner en relieve algunas de las consecuencias antiliberales del hegelianismo que los hegelianos ingleses y norteamericanos habían considerado de importancia pasajera. Las discusiones entre Bosanquet y Hobhouse giraron principalmente en torno a dos puntos, ambos oscuros en Green: la relación ética entre el individuo y la comunidad y la relación de la sociedad con el estado.

La afirmación de Green de que el ser es un ser social era una afirmación importante mientras alguien se sintiera inclinado a olvidarla pero, una vez reconocida, quedaba en pie determinar lo que significaba exactamente y, en particular, lo que implicaba cuando un individuo entraba en conflicto con creencias o prácticas sociales aceptadas. Bosanquet, como Hegel y a diferencia de Green, atribuía escaso valor a la crítica social del disidente por razones morales, pero suponía que los cambios en las instituciones tienen lugar por "la lógica inherente del desarrollo social". En consecuencia, como Hegel había identificado las inclinaciones individuales con el "capricho", Bosanquet tendió a identificarlas con "las actitudes triviales ordinarias" y la "voluntad estrecha, arbitraria y contradictoria". Y, así como Rousseau definía a veces la voluntad general como aquella que "daba a las acciones del hombre la moral de que habían carecido antes", Bosanquet atribuía a la sociedad una "voluntad real" con la que la voluntad del individuo se identificaría si aquél estuviera plenamente moralizado y fuera plenamente inteligente. Literalmente, esto equivaldría en la práctica a suponer que la sociedad siempre tiene la razón y el individuo siempre está en el error o a la conclusión práctica de que la conciencia privada debe simplemente adaptarse y someterse a la autoridad.

Esta opinión estaba de hecho implícita, aunque no declarada, cuando F. H. Bradley afirmó en su capítulo sobre "My Station and its Duties" ("Mi posición y sus deberes"):

> Sería bueno considerar si el alentarse el individuo a tener opiniones propias, en el sentido de pensar de manera distinta a la del resto del mundo en cuestiones morales no significa, en una persona que no sea un profeta venido del cielo, simple vanidad.[12]

Una conclusión de este tipo es consecuente con mucho del pensamiento de Hegel pero ciertamente no con Green, quien consideró siempre el toma y daca entre el juicio privado y las instituciones sociales como algo mutuo. La presión social impulsa siempre a los individuos, como afirmaba Bosanquet, hacia normas de conducta superiores a las que ellos podrían sostener dejados a su propio arbitrio, pero es igualmente cierto que los ideales personales elevan constantemente al derecho y al gobierno a normas que no podrían aplicar sin la crítica. Una filosofía política que negara la segunda de estas afirmaciones no sería muy liberal porque sin ella el libre pensamiento y la libertad de palabra perderían en gran medida su sentido político.

La introducción de la palabra "estado" en el idioma inglés como término técnico, con connotaciones tomadas de Hegel, fue en general infortunada. Antes de los idealistas, ningún pensador político había empleado el término en un sentido especial ni lo había utilizado comúnmente. Tampoco le daban los idealistas un sentido exacto; en Green y todavía más en Bosanquet, significó una fuente de confusión constante, no sólo en la terminología sino también en el pensamiento. Algunas veces significaba gobierno, otras nación, en algunos casos significaba sociedad —palabras todas vagas, pero no intercambiables— y en otros un ser moral que, como la voluntad general de Rousseau, "está siempre en lo justo", pero no puede identificarse con ninguna otra cosa sobre la tierra. En particular este último significado, combinado con otros, tuvo el resultado de investir a alguna institución con una dignidad y autoridad morales que nunca habían merecido y esto era lo que Hobhouse atacaba como un empleo "metafísico" o erróneo del término. Demostró que podría ser utilizado para justificar la reglamentación política o una estratificación social por largo tiempo establecida y, en cualquier caso, contravendría al espíritu del liberalismo. En otra obra, Hobhouse sostuvo que una característica de la sociedad liberal es que se reconoce que la demanda de un papel moralmente significativo en la comunidad para cada hombre descansa en la justicia y no en la caridad y que, en consecuencia, hay una gran distinción moral entre el liberalismo y la filantropía.[13]

Aunque el liberalismo de Green podía inclinarse así al conservatismo, también aceptaba una forma liberal de socialismo, siempre que no se basara en una teoría de la lucha de clases. No había una aguda diferencia de principios que separara el liberalismo de Green del socialismo del grupo de jóvenes que organizaron la Sociedad Fabiana en 1884. Esto no parece haberse debido a una influencia directa del pensamiento de Green sobre los fabianos ni a la influencia de cualquier teoría filosófica abstracta. Tanto Green como los fabianos reflejaron, probablemente de una manera independiente, un cambio importante en el clima de la opinión inglesa, es decir, una pérdida de confianza en la supuesta eficacia social de la empresa privada y una creciente intención de utilizar el poder legislativo y administrativo del estado

12 *Ethical Studies* (1876), 2a. ed., p. 200.
13 *Liberalism* (1911), capítulo 8.

para corregir sus abusos y humanizarla. Como Green, los fabianos defendían su programa como una extensión del liberalismo. En los *Fabian Essays* (1889) Sidney Webb afirmó que "El aspecto económico del ideal democrático es, en realidad, el propio socialismo" y Sidney Olivier dijo que "el socialismo es simplemente un individualismo racionalizado"; su moral "no es sino la expresión de la pasión eterna de la vida, que trata de satisfacerse a través de la lucha de cada individuo por la actividad más libre y plena". El socialismo no es la supresión sino la realización de la personalidad y la individualidad. No sería difícil representar al socialismo fabiano como un esfuerzo por aplicar la "libertad positiva" de Green sobre la base de un conocimiento mucho más amplio de la economía y de la administración industrial y política que el poseído por Green. Y aunque los fabianos se proponían ir mucho más lejos que Green en cuanto a la nacionalización de las industrias básicas y el control de la producción y la distribución, fundaban sus planes —como Green— en los malos efectos evidentes de una economía incontrolada y —sin distinguirse mucho de Marx— en la dialéctica del desarrollo económico y la inevitabilidad de la lucha de clases. La economía fabiana no era, en general, marxista sino una aplicación de la teoría de la renta económica a la acumulación del capital, en el sentido sugerido ya por Henry George. La política fabiana se basaba en la justicia y la posibilidad deseable de recuperar la ganancia no merecida para fines sociales. Estos fines dependían de la convicción, esencialmente semejante a la de Green, de que la libertad es imposible sin un grado razonable de seguridad y que, en consecuencia, la seguridad social y la estabilidad son, en la misma medida que la libertad, un objeto de la política. En consecuencia, los principios socialistas para el Partido Laborista británico reorganizado, expuestos en *Labor and the New Social Order* (1918), de Sidney Webb, adoptaron la forma de los mínimos nacionales —de ocio, salud, educación y subsistencia— por debajo de los cuales era contrario a la política pública que cayera una proporción considerable de la población. Este fin sigue siendo defendido como una extensión de la libertad. En 1942, el Ejecutivo del Partido reafirmó su confianza en que una sociedad planificada puede ser "una sociedad mucho más libre" que una sociedad competitiva, porque puede "ofrecerles a los que trabajan en ella el sentido, por una parte, de una oportunidad constante para la expresión de su capacidad y, por otra, la capacidad para participar plenamente en la reglamentación de su trabajo".

EL SIGNIFICADO ACTUAL DEL LIBERALISMO

Una apreciación del sentido del liberalismo y su situación actual en la teoría política debe tomar en cuenta el hecho de que el término es empleado, generalmente, en dos sentidos, uno más restringido y el otro más general. Este uso no es arbitrario, sin embargo, puesto que existen razones históricas válidas para ambos. En un sentido más estrecho, "liberalismo" significa una posición política intermedia entre el conservatismo y el socialismo, favorable a la reforma pero opuesta al radicalismo. En este sentido, se considera congruente con el punto de vista de una clase media más bien que con el de una aristocracia con intereses creados en el *statu quo* o de una clase trabajadora con una política de regulación o inclusive de sustitución de la empresa privada. Este significado restringido del "liberalismo" es quizás más característico de la Europa continental que del empleo anglonorteamericano del término; los marxistas definen generalmente al liberalismo como una teoría política capitalista que postula el *laissez-faire* en lo eco-

nómico o, cuando menos, la aproximación más factible al *laissez-faire*. En un sentido más amplio, se ha utilizado el término "liberalismo" como algo casi equivalente a lo que se llama popularmente "democracia", en contraste con el comunismo o el fascismo. En el plano político, este sentido del "liberalismo" supone la conservación de las instituciones populares de gobierno, como el sufragio, las asambleas representativas y un poder ejecutivo responsable ante el electorado, pero significa, más generalmente, instituciones políticas que reconocen ciertos principios amplios de filosofía social o de moral política, cualesquiera que sean los métodos de realización de los mismos. En este sentido amplio, el liberalismo no puede identificarse, naturalmente, con la ideología de ninguna clase social ni con ningún programa limitado de reforma política; puede decirse que es la culminación de toda la "tradición política Occidental" o "la forma secular de la civilización Occidental".[14] Por distantes que se encuentren estas dos acepciones del "liberalismo", ambas se relacionan naturalmente con la historia del liberalismo en la política moderna.

En los comienzos de su historia, el liberalismo inglés fue literalmente un movimiento político de la clase media, que reflejaba el esfuerzo de una clase industrial en ascenso por obtener una posición política consecuente con su creciente importancia en una economía que se industrializaba rápidamente. Su política se dirigía, en gran medida, a la abolición de las restricciones inoperantes a la industria y el comercio y su opositora era una clase terrateniente, cuyos intereses descansaban en el mantenimiento de esas restricciones. *Laissez-faire* no era un lema antinatural para un programa liberal. No es injusto afirmar que este primer liberalismo era doctrinario en su teoría y temerario en su política. Era doctrinario especialmente al sostener una psicología que era, en gran medida, una expresión estereotipada de conducta en un mercado competitivo, pero que aquel liberalismo consideraba una explicación científica de la naturaleza humana en general. Era temerario, sobre todo, porque pasaba por alto la destructividad social de un capitalismo no regulado y daba simplemente por supuesto un fundamento de seguridad y estabilidad sin el cual su propio programa de libertad política y económica habría sido imposible. Exagerando el hecho de que la ley siempre limita la libertad, descuidaba el hecho más importante —tácitamente supuesto— de que la libertad sin ley es imposible. No obstante, después de valorar todas estas críticas, es una burda exageración afirmar que inclusive el liberalismo en sus orígenes sólo estuvo motivado por los intereses de una clase social; suponer, por ejemplo, que los beneficios a largo plazo de las reformas legales de Bentham sólo favorecieron a los ingleses de clase media. Además, aunque el *laissez-faire* era un dogma de la filosofía liberal, nunca abarcó todo el programa de la legislación liberal. La legislación laboral en Inglaterra data, según todos los cálculos, de 1802 y aunque fue más lentamente de lo debido, a fines del siglo XIX la legislación liberal significaba más bien legislación social que legislación destinada a implantar la competencia económica. Desde John Stuart Mill, ningún pensador liberal importante, salvo Herbert Spencer, defendió una teoría que se aproximara siquiera al *laissez-faire*. Identificar al liberalismo con una teoría puramente negativa de la relación entre el gobierno y la economía es una exageración tendenciosa, que no vale la pena discutir. Un análisis racional de esta relación podría centrarse en esta cuestión: ¿en qué punto se convertiría la regulación de los negocios en un peligro para el liberalismo político? Porque un liberal puede abrigar razonablemente sus dudas

[14] Estas expresiones son utilizadas por Frederick M. Watkins en *The Political Tradition of the West: A Study in the Development of Modern Liberalism* (1948).

acerca de si una economía totalmente planificada puede ser compatible con la libertad política.

El periodo que va de 1850 a 1914 aproximadamente fue extraordinariamente estable, en comparación con el que lo precedió y el que lo siguió. Las diferencias de partidos que entonces parecían importantes cubrían, en realidad, un considerable acuerdo en lo sustancial. No es más válido llamar al liberalismo la filosofía de una clase media industrial que llamar conservatismo a la filosofía de una nobleza terrateniente y, sin embargo, ni una ni otra pensaba en sus diferencias en términos de una lucha de clases marxista. Los conservadores ingleses se oponían a las reformas liberales, pero pocos tenían alguna esperanza, o deseaban seriamente subvertirlas y fue, de hecho, un gobierno conservador el que dio el derecho de voto, en 1867, a la clase trabajadora inglesa. En el extremo opuesto del espectro político, el *Manifiesto comunista* fue, efectivamente, el programa de un movimiento obrero revolucionario, no obstante lo cual el marxismo nunca tuvo más que un efecto marginal sobre la teoría o la práctica del sindicalismo inglés. En Alemania, donde el socialismo era en teoría tanto marxista como revolucionario, y donde el partido socialista adquirió considerable fuerza electoral, sus triunfos se obtuvieron mediante la legislación; a fines del siglo, la revolución había dejado de ser un aspecto serio de su política. Era una época en que los hombres podían vanagloriarse de que la evolución había sustituido a la revolución y podían creer, con cierta razón, que determinadas instituciones representativas o, al menos, algún tipo de gobierno popular habría de heredar gradualmente el mundo político. Por el momento, todos los partidos dentro del campo de la política práctica se contentaban con mantener sus objetivos dentro de límites que pudieran alcanzarse mediante estos métodos y, a la inversa, los movimientos que se pasaban de estos límites permanecían al margen para todos los fines prácticos. Un filósofo como Nietzsche, que denunció toda la época como un triunfo de la estupidez complaciente, podía ser descartado como un literato excéntrico. La guerra de 1914-1918, con su secuela de comunismo y fascismo, trazó una línea tan decisiva sobre esta era de buenos sentimientos como la que trazó la Revolución Francesa sobre el siglo XVIII.

Tanto el comunismo como el fascismo eran enemigos confesos, hasta exageradamente manifiestos, del liberalismo, al abandonar las prácticas de la política liberal y declarar la posesión de nuevos principios filosóficos. Ambos pretendían ser exponentes de una "verdadera" democracia y calificaban al liberalismo de democracia simulada y, sin embargo, ambos barrían con las libertades civiles que las instituciones democráticas estaban destinadas a proteger y destruían las libertades políticas que habían sido las bases del gobierno democrático. Ambas negaban que la protección de los derechos y las libertades fuera un propósito primario del gobierno y que el ser humano individual fuera juez competente de sus propios intereses o de la política y la práctica que debiera seguir el gobierno para proteger un interés general o social. Ambos establecían a una entidad colectiva —la raza en el caso del fascismo y la sociedad o la comunidad en el caso del comunismo— como poseedora de un valor superior al individual y definían a los seres humanos como agentes u órganos de la colectividad. Para ambos la política era, pues, un misterio por encima del juicio del hombre corriente y la concebían como la función de una élite dotada de una capacidad o facultad especial. El fascismo representaba esta capacidad como el instinto o la intuición o el genio más allá del alcance de la inteligencia ordinaria. Y el comunismo lo consideraba como un tipo superior de ciencia, prerrogativa de los expertos preparados para reconocer el curso necesario que debe seguir el progreso histórico.

Estas pretensiones eran obviamente incompatibles no sólo con la política y el programa de los gobiernos liberales, sino con la filosofía sobre la que se construyó el liberalismo. La idea de que la política era prerrogativa de genios o superhombres violaba la noción liberal de que los problemas que surgen en las relaciones políticas y sociales entre los hombres deben ser resueltos con inteligencia y buena voluntad, simplemente porque los seres humanos no poseen facultades superiores a éstas para resolver ningún tipo de problemas. Las pretensiones del líder fascista de poseer facultades superiores no parecían mejores al liberal que las pretensiones de un charlatán, que fue lo que resultaron ser en realidad. La pretensión comunista de una forma superior de conocimiento científico era, formalmente, una idea racional, pero violaba otro principio fundamental del liberalismo. Porque las relaciones sociales entre los seres humanos habían sido consideradas siempre por los liberales como relaciones morales y susceptibles de ser resueltas, por tanto, en última instancia mediante juicios morales que, por su naturaleza, no serían simplemente cuestiones de conocimiento científico. Desde el punto de vista de un liberal, el concepto de un experto moral era, como decía Kant, una contradicción de términos. El hecho de que en la política tiene que haber, necesariamente, un lugar para los expertos no sólo era un principio del liberalismo; de acuerdo con la experiencia histórica, podía considerarse inclusive un descubrimiento del liberalismo. Pero la política liberal había considerado siempre que el experto en política estaba sometido al que hacía la política, cuya decisión final no era simplemente un cálculo de causas o de oportunidades, sino un juicio de lo que podía considerarse un juego limpio, o lo justo o el interés a largo plazo o el bienestar general —de ahí, en última instancia, un juicio ético acerca de lo que debería suceder más que un juicio práctico acerca de lo que sucedería. Para un liberal, pues, la idea comunista de que los juicios morales pueden ser engranados en el curso de la historia, que el concepto de progreso podía sustituir al concepto de lo justo, parecía una manera indirecta de decir que es justo todo lo que tiene éxito. Como las decisiones políticas son, en última instancia, opciones morales, los liberales creían que debían alcanzarse mediante un libre intercambio de ideas y una abierta discusión de las diferencias, en lo que el juez Holmes llamaba un mercado libre de las ideas. Porque la experiencia humana no ha revelado mejor manera de llegar a un consenso racional.

El análisis de estas ideas parece demostrar que las filosofías políticas liberales han dependido de dos postulados, supuestos o axiomas —cualquiera que sea la expresión adecuada. Uno puede llamarse "individualismo", en contraste con cualquier forma de colectivismo, aunque la palabra ha sido utilizada en demasiados sentidos para explicarse por sí misma. El otro —para el cual no hay ningún nombre evidente— es que las relaciones entre individuos en una comunidad son irreductiblemente relaciones morales. A éstos podría añadirse, quizás, un tercer postulado, es decir, que los dos primeros no se contradicen entre sí o, como decía Green, que la naturaleza de un individuo humano es tal que aquél es intrínsecamente un ser social. Aunque estos postulados fueron expuestos, en general, en toda la filosofía ética moderna, de tal modo que representan efectivamente "la tradición política occidental", nunca ha habido una manera común o generalmente aceptada de expresarlos.

El individualismo, en una u otra forma, ha sido considerado generalmente por los liberales como un axioma de cualquier teoría del valor. Para los liberales que sostenían la tradición cristiana, hubiera parecido quizá tan bien expresado por Jesús como por cualquier sistema filosófico cuando aquél dijo: "El Sábado ha sido

hecho para el hombre y no el hombre para el Sábado." En la filosofía ética moderna se expresaba de dos maneras distintas, según que la teoría se inclinara hacia una ética del bien o hacia una ética de la obligación o el deber. La primera podría estar representada por la afirmación de Bentham: "Los intereses individuales son los únicos intereses reales" y la segunda por el principio de Kant de que el respeto por las personas, considerándolas como fines más que como medios, es la esencia de la moral. Las dos formas no son equivalentes, pero ambas tienen una esencia común: son individualistas. La idea que fundamenta la afirmación de Bentham era que si nada tiene valor en absoluto, el valor debe surgir en alguien, en alguna parte, como experiencia humana real. Su "principio de la mayor felicidad" no era más que el corolario del axioma y su psicología del placer y el dolor fue un esfuerzo muy elaborado y sin trascendencia por fundarlo en una teoría seudo-científica de la conducta. La ética de Kant, distinta como era de la ética de los utilitarios, coincidía con ésta en ser individualista en el sentido que aquí le damos al término. Porque el principio de Kant significaba que la personalidad humana es la única susceptible de valorizarse; si el valor de una práctica social, de una institución o de una forma de gobierno estuviera en tela de juicio, su efecto sobre los hombres tomados como personas individuales tendría que ser la norma de medida. El principio de autorrealización de la ética idealista era kantiano en la misma medida en que era hegeliano y, aparte del cálculo del placer y el dolor de Bentham, no había razón para no afirmar que la filosofía política de Green aceptaba un "principio de la mayor felicidad" como su norma de bienestar público. Como la jurisprudencia de Bentham, el idealismo hegeliano basaba su análisis de cualquier cuestión política en un presupuesto en favor de la libertad individual o hacía recaer la carga de la prueba sobre la restricción o la coerción, suponiendo que la coerción tenía que justificarse por una ganancia neta de libertad cuando se toman en cuenta los intereses de todos. En sustancia, era una teoría individualista del valor político, en tanto que consideraba cualquier requisito como un medio, en relación con sus efectos sobre los individuos humanos como fines.

Este supuesto estuvo profundamente arraigado en la tradición de la teoría política moderna y fue expresado en muy diversos idiomas filosóficos. La expresión más directa fue la teoría del derecho natural, con su afirmación de que los hombres son creados iguales y que el gobierno deriva sus justos poderes del consentimiento de los gobernados. Cuando este modo de expresión mitológico o alegórico comenzó a ofender el sentido común de Bentham, no aclaró realmente la teoría liberal sustituyendo la norma de la utilidad. Porque la utilidad es una norma relativa: significa obtener el mayor resultado con el menor gasto de energía y Mill tenía probablemente razón cuando decía que los primeros liberales se interesaban más por la eficacia que por la libertad. El auténtico liberalismo de la jurisprudencia de Bentham dependía de la vitalidad de la tradición de los derechos naturales, mucho después de haberse convertido en un idioma político anticuado. La introducción que hace Mill de diferencias cualitativas entre placeres y dolores fue un intento por rectificar el relativismo de la utilidad y era lógicamente necesario para mantener a la teoría de Bentham como liberal sin ninguna ambigüedad, aun cuando el razonamiento de Mill sobre este punto nunca estuvo muy claro. El intento de los idealistas de Oxford por adaptar la filosofía de Hegel como fundamento del liberalismo fue, en realidad, más cuestionable porque, en muy importantes aspectos, la filosofía social de Hegel no era liberal. Su ruda afirmación de que los seres humanos pueden ser utilizados en interés de las naciones se acerca más bien a la afirmación, igualmente ruda, de Marx de que son personificaciones de categorías

económicas. Debido a la naturaleza de la política inglesa, los idealistas podían cerrar los ojos ante los aspectos autoritarios del hegelianismo alemán pero, aun así, las diferencias que surgieron entre los discípulos de Green demostraron que la alianza con Hegel no era, en absoluto, fácil. Al mismo tiempo, la filosofía de Hegel era un brillante e importante análisis de la sociedad, subrayando su naturaleza institucional, que la filosofía social inglesa nunca había apreciado adecuadamente. Sirvió temporalmente como correctivo que los idealistas podían utilizar provechosamente, aunque no era un punto de partida para una filosofía política liberal. Aparentemente, una filosofía semejante debe postular al individuo humano como la única fuente de valor y, cualquiera que sea el nombre que se le dé a este principio, el postulado sirve a los mismos fines que un derecho natural. Posiblemente esta es la razón por la cual las filosofías liberales han recurrido, una y otra vez, a algún tipo de teoría sobre el derecho natural, aunque nunca hayan coincidido acerca de la mejor manera de exponerla.

El segundo postulado que hemos mencionado —que las relaciones entre los seres humanos en una comunidad son, irreductiblemente, relaciones morales— significa que existe una comunidad porque sus miembros se reconocen más o menos entre sí como fuentes de valor y, por tanto, como seres con derechos y con una idea moral sobre las obligaciones que imponen los derechos mutuos. En el lenguaje de Kant, una comunidad es un "Reino de fines". Un problema político es pues, en última instancia, un problema de relaciones humanas que debe resolverse mediante el mutuo reconocimiento de derechos y obligaciones, con autolimitación por ambas partes pero, igualmente, con determinación de ambas partes a sostener sus propios derechos. Dentro de semejante relación, las disputas y los desacuerdos serán evidentemente eternos, debido al problema de encontrar una base práctica sobre la cual puedan resolverse las innumerables transacciones que constituyen una comunidad humana. El presupuesto liberal es que su solución puede encontrarse en la discusión, intercambiando demandas y proposiciones, mediante negociación, acuerdo, transacción, siempre sobre la base de que ambas partes reconocen honestamente los derechos y cumplen de buena fe con las obligaciones. Y las instituciones de esta comunidad son consideradas capaces de aportar los medios de terminar la discusión en un encuentro de los espíritus, que reduzca la simple coacción al mínimo inevitable. Ejercen la autoridad, pero es un tipo de autoridad flexible, casi nunca pesada y, en general, aplicada en gran medida por los interesados. Porque una comunidad con sus costumbres establecidas es tan "natural" como las ideas privadas de sus miembros. Éstos nacen en ella, se adaptan a ella y tienden más bien a sentirse cómodos que oprimidos dentro de ella. Y, sin embargo, en algunos casos puede ser opresora, pero entonces se trata de un problema de reajustes parciales más que de echar abajo la estructura y reconstruirla sobre un nuevo plan. Su historia es un interminable reajuste, pero nunca se rompe ni se pierde la continuidad de la comunidad; no sería válido decir que en esa historia la comunidad es simplemente un medio para lograr un fin ajeno y, por otra parte, la suerte de su elemento humano es siempre una cuestión esencial. Puede suponerse que esto es una versión simplificada de lo que quiso decir Green cuando llamó a su filosofía un replanteamiento de los derechos naturales reiterando, además, que los seres humanos son sociales por naturaleza.

La versión del liberalismo de Green tomó algo de Hegel y, sin embargo, fue profundamente distinta de Hegel. Lo que dio importancia a la filosofía social de Hegel, en relación con el siglo XIX, fue su definición de la sociedad como una constelación de instituciones. La historia de las instituciones y el estudio institu-

cional de la economía y la política eran descubrimientos relativamente nuevos y la filosofía de Hegel expresó este descubrimiento. Era una idea casi ausente en los orígenes del liberalismo, que suponía, virtualmente, que una sociedad carece en absoluto de estructura o de historia. Podía imaginar, pues, una economía de *laissez-faire* donde el interés personal ilimitado, si es inteligente, actúa automáticamente en beneficio de todos los intereses públicos existentes. En cierto sentido, las instituciones son impersonales: el parlamento puede durar siglos, sujetando a sus miembros a su propio modo establecido de funcionamiento, aunque éste no exista sino en la conducta de los miembros mismos. No obstante, la concepción de la sociedad de Hegel como un simple sistema de fuerza que engendra el cambio mediante su tensión interna era tan unilateral como el concepto de *laissez-faire* de un mercado sin estructura institucional; su virtud consistía en ser unilateral en sentido opuesto. Igualmente, Marx tenía razón cuando decía que las condiciones peculiares a una sociedad industrial crean una clase de asalariados que, a su vez, crean sindicatos que son nuevas instituciones, pero esto no significa que actúen así como personificaciones de las categorías económicas. Actúan como seres humanos con un problema, que quieren hacer algo por resolverlo y pueden formar una institución porque son capaces de especializar su conducta en el papel de su adhesión como miembros a una organización, lo que es característico de la conducta humana. Es precisamente esta tendencia a pensar en las sociedades como combinaciones de abstracciones personificadas lo que hace que tanto la teoría de Hegel como la de Marx no sean liberales. Esto se expresa en la definición que hacen de todos los tipos de oposición como "contradicciones" —un "sí" contra un "no"—. La solución tiene que producirse como lucha, entre naciones en el caso de Hegel, entre clases sociales en el caso de Marx. Para Hegel, la sociedad civil era un sistema de regularidad mecánica sin inteligencia ni autodirección, así como el capitalismo era para Marx una "anarquía de la producción". Nada reducía a la sociedad civil de Hegel a proporciones humanas salvo la imposición sobre ella de un estado, así como nada hacía tolerable al capitalismo para Marx, salvo el hecho de que tuviera que ser destruido y superado por un tipo distinto de sociedad y un tipo diferente de personas. La insistencia de Green en que los seres humanos son naturalmente sociales era, en realidad, muy distinta. Equivalía a decir que la organización de la sociedad no es más externa a los hombres que la organización de sus propios caracteres; existe sólo en el hecho de que, en general, los hombres cumplen con sus obligaciones, desempeñan los papeles requeridos por las instituciones y pueden hacerlo únicamente porque son seres humanos y tienen personalidad.

La derrota del análisis de Green fue su excesiva abstracción y generalización como si, en vez de ser una cuestión de la experiencia cotidiana, la sociabilidad humana fuera un extraño rasgo de la conducta humana que hubiera que imponer mediante razonamientos a la autosuficiencia humana. Generalmente emplea la palabra "social" en singular y a veces con S mayúscula. El hecho es, por supuesto, que la "sociedad" es una abstracción, un término general que expresa una increíble complicación de grupos y asociaciones intermezclados en los que se encuentran los seres humanos, algunos temporales e insignificantes y otros, como la familia por ejemplo, mucho más antiguos y humanamente más importantes que cualquier tipo de organización política. Los grupos sociales no son más desusados ni misteriosos que el mecanismo biológico de un organismo humano individual (aunque ambos son misteriosos). Porque toda persona normal es miembro de numerosos grupos o se encuentra en variadas relaciones con otras personas, con las cuales se identifica

más o menos a sí mismo y a sus intereses. Varía de una serie de relaciones a otra sin discordancia y, generalmente, sin ninguna preparación elaborada o autoconsciente. Ninguno la absorbe completamente e, indudablemente, conserva una capacidad innata para ser miembro de otros muchos de los cuales nunca llega a serlo. Su lealtad a un grupo puede entrar en conflicto, naturalmente, con su lealtad a otro, pero ésta es una excepción más bien que una regla puesto que, generalmente, dos grupos se corresponden fácilmente sin fricción y sin demasiado esfuerzo. Una familia puede, por supuesto, sostener una continua *vendetta* con el vecindario pero esto no es lo acostumbrado. Los individuos que forman los grupos pueden llegar a tener una especie de personalidad dividida, al tratar de pertenecer a ambos, pero ésta no es la regla general. Los intereses personales o privados de un individuo pueden entrar en conflicto, y así sucede frecuentemente, con sus obligaciones o sus intereses como miembro de un grupo, pero no son conflictivos de por sí; pertenecer a una familia puede ser difícil o desagradable, pero la mayoría de los seres humanos lo experimentan sin una sensación de pérdida irreparable. En resumen, la relación entre egoísmo y altruismo, interés privado e interés público, es problema lógico porque éstos son abstracciones. Cómo un mismo individuo tiene ambos tipos de intereses es una cuestión distinta porque, en realidad, siempre los tiene. Un problema general acerca de cómo los seres humanos se convierten en seres sociales es artificioso y gratuito; son sociales simplemente porque son humanos.

La consecuencia de este análisis para el liberalismo político es que la sociedad o la comunidad es una cosa y un estado es algo muy diferente. La sociedad es amplia, pero también pluralista y no necesita ninguna organización ni autoridad superior que la mantenga unida, mientras que el estado es una organización, pero, por esa razón, no lo abarca todo. Por el contrario, es una de las numerosas formas de asociación a las que pertenecen los hombres, con funciones limitadas y, en consecuencia, con poderes limitados. "La función de la sociedad" es una combinación de palabras absolutamente sin sentido, así como "la función de un ser humano", con un sentido generalizante, carece de sentido —si no se da a la expresión una especie de sentido teológico—. La función del estado es una expresión perfectamente apropiada. E inclusive si se define al estado como poseedor de un monopolio de la autoridad legal, no es inconsecuente suponer que su autoridad se ejerza por procesos legales y dentro de los límites de las garantías constitucionales. El marco de los derechos y obligaciones legales que un estado sostiene dentro de una comunidad es un marco y no una camisa de fuerza; puede dejar un área privada, dentro de la cual un individuo puede hacer lo que quiera por su propia responsabilidad y puede dejar que otras asociaciones y grupos de personas realicen otras funciones y posean otros derechos, aunque el estado ejerza facultades específicas de regulación sobre ellos. Una característica esencial y quizá la más importante de un gobierno liberal es la cualidad negativa de no ser totalitario. Históricamente, el liberalismo creció en una comunidad europea con un grado relativamente alto de unidad cultural, pero también con centros relativamente independientes de poder. Incluía no sólo a los estados sino a una o varias iglesias; siempre incluyó a una grande y creciente variedad de corporaciones y asociaciones voluntarias con un campo considerable de libertad de acción y que ejercían también, de hecho, facultades disciplinarias muy efectivas sobre sus miembros. El derecho de asociación voluntaria era un aspecto extraordinariamente importante de la libertad individual. El cuadro de una comunidad política liberal como masa de individuos desligados, reunidos sólo por la común ciudadanía en un estado nunca fue un hecho, ni

siquiera una aproximación, sino únicamente una ficción de algunos filósofos estimulados por la Revolución francesa. Obviamente, otras corporaciones distintas del estado pueden ser tan opresoras y tan poco liberales como el estado, pero esto no justifica la idea de que los hombres pudieran ser libres si no tuvieran organización. También es cuestionable si cualquier comunidad humana, aun las más primitivas, fueron alguna vez lo suficientemente simples como para tener sólo una organización. Ciertamente ninguna sociedad moderna puede aproximarse siquiera a esta condición y tanto el fascismo como el nacional-socialismo demostraron que los experimentos en esta dirección eran ficciones y verdaderos desastres.

¿En qué términos puede ser gobernada una comunidad, si tiene que incluir a una multitud de asociaciones que son todas, al menos en potencia, centros de poder? Es posible suponer, como Hegel lo hizo más o menos y Lenin definitivamente, que toda la dirección tiene que concentrarse en un lugar, el estado o el partido, y que la regulación y dirección son prácticamente sinónimos de dictadura. El supuesto liberal, por el contrario, es que el gobierno puede ser, más racionalmente, una cuestión de consulta continua, de discusión, de negociación, con la aceptación franca del hecho de que un estado tiene que contentarse con objetivos limitados y el empleo de medios limitados. Depende de que se suponga que, aunque una comunidad humana depende del acuerdo, una forma útil del acuerdo es simplemente el acuerdo de diferir. Depende también de la suposición de que, si existen inteligencia y buena voluntad, puede llegarse a un consenso que aporte el acuerdo suficiente para apoyar la acción colectiva y que ésta puede ser razonablemente eficaz sin ser opresora. Constituye el supuesto generalmente empírico de que la discusión abierta es, después de todo, la mejor comprobación de una idea y tiene que aceptar pues, cándidamente, la conclusión de que la política es intrínsecamente controvertible y sus procedimientos son partidistas. Porque los intereses absolutamente legítimos entran frecuentemente en conflicto, aun en la sociedad más homogénea y el empirismo se inclina a la posición del Derecho Común que consiste en la opinión de que dejar que cada parte exprese su propia posición, aun al precio de torcer los juicios y de cierto grado de mendacidad, es después de todo la mejor manera de llegar a la verdad o de alcanzar una decisión justa. Desde este punto de vista liberal, un gobierno es antes que nada una serie de instituciones destinadas a reglamentar la reflexión y la discusión públicas y a pesar las demandas contrarias con el fin de elaborar una política aplicable. Un gobierno es, indudablemente, una organización del poder y Bentham tenía razón cuando afirmaba que la ley existe para hacer que la gente haga lo que no haría sin ella. Pero el poder ejercido tras una apreciación racional de las demandas es moralmente distinto de la fuerza desnuda y tiene muchas probabilidades de ser más inteligente. Porque la sabiduría humana consiste menos en la certidumbre que en la posibilidad de corregir los errores.

Es obvio que estos presupuestos del gobierno liberal pueden no ser válidos en casos particulares. Plantean condiciones, especialmente condiciones morales, que frecuentemente no existen. Presumen, por parte del gobierno, el reconocimiento de que actúa sobre un consenso que casi nunca es total y que, al actuar por la voluntad de una mayoría, tiene que prestar la debida atención a las minorías que no representa. Suponen que el gobierno otorgue a las minorías el derecho de organizarse y hacer propaganda, que la minoría respetará la línea divisoria entre la oposición y la subversión y que ambas partes respetarán una autolimitación y se abstendrán de contaminar las fuentes de información pública. El sistema requiere la aceptación sincera del hecho de que el desempeño del poder por cualquier

partido no debe ser perpetuo, que una oposición organizada es parte necesaria de un gobierno liberal y que sólo los métodos legítimos pueden ser utilizados para mantenerla fuera del poder. Exige una serie de instituciones constitucionales que apoyen e implanten, en lo posible, este tipo de moral política. Y, sobre todo, requiere una comunidad con un firme sentido de su propia solidaridad y preocupación por el interés público, con una población educada en su totalidad y, probablemente, con cierta experiencia en el funcionamiento de las instituciones requeridas.

BIBLIOGRAFÍA ESCOGIDA

R. P. Anschutz, *The Philosophy of J. S. Mill.* Oxford, 1953.
Ernest Barker, *Political Thought in England, 1848-1914.* 2ª ed., Londres, 1950.
Ernest Barker, *Reflections on Government.* Londres, 1942.
Isaiah Berlin, *The Concepts of Liberty.* Oxford, 1958.
Crane Brinton, *The Political Ideas of the English Romanticists.* Oxford, 1926.
Crane Brinton, *English Political Thought in the Nineteenth Century.* Londres, 1933.
Karl Britton, *John Stuart Mill.* Baltimore, 1953.
James Bryce, "Thomas Hill Green, 1836-1882", en *Studies in Contemporary Bibliography.* Nueva York, 1903.
E. F. Carritt, *Morals and Politics: Theories of Their Relation from Hobbes and Spinoza to Marx and Bosanquet.* Oxford, 1935.
Y. L. Chin, *The Political Theory of Thomas Hill Green.* Nueva York, 1920.
G. D. H. Cole, *Fabian Socialism.* Londres, 1943.
Dorothy Fosdick, *What is Liberty? A Study in Political Theory.* Nueva York, 1939.
Frederick P. Harris, *The Neo-Idealist Political Theory: Its Continuity with the British Tradition.* Nueva York, 1944.
F. J. C. Hearnshaw (ed.), *The Social and Political Ideas of Some Representative Thinkers of the Age of Reaction and Reconstruction.* Londres, 1932, caps. VI-VII.
F. J. C. Hearnshaw (ed.), *The Social and Political Ideas of Some Representative Thinkers of the Victorian Age.* Londres, 1933, cap. VII.
Leonard T. Hobhouse, *Social Evolution and Political Theory.* Nueva York, 1911.
Benjamin E. Lippincott, *The Victorian Critics of Democracy.* Minneapolis, 1938.
Helen M. Lynd, *England in the Eighteen-eighties: Toward a Social Basis for Freedom.* Nueva York, 1945.
R. M. McIver, *The Web of Government.* Nueva York, 1947.
Iris W. Mueller, *John Stuart Mill and French Thought.* Urbana, Ill., 1956.
J. H. Muirhead, *The Service of the State: Four Lectures on the Poltical Teaching of T. H. Green.* Londres, 1908.
Emery Neff, *Carlyle and Mill: An Introduction to Victorian Thought.* 2ª ed. revisada. Nueva York, 1926.
Michael S. Packe, *The Life of John Stuart Mill.* Londres, 1954.
Edward R. Pease, *History of the Fabian Society.* 2ª ed., Oxford, 1958.
John P. Plamenatz, *The English Utilitarians.* 2ª ed. revisada, Oxford, 1958.
Frederick M. Watkins, *The Political Tradition of the West: A Study in the Development of Modern Liberalism.* Cambridge, Mass., 1948.
T. D. Weldon, *States and Morals: A Study in Political Conflicts.* Londres, 1946.

XXXIII. MARX Y EL MATERIALISMO DIALÉCTICO

El pensamiento político liberal se desarrolló principalmente como elaboración de dos ideas sociales o morales fundamentales: que la política es, esencialmente, el arte de llegar a acuerdos no coactivos entre intereses antagónicos y que los procedimientos democráticos son el único camino efectivo para llegar a esos acuerdos. En consecuencia, aunque su historia posterior decidió tomar en cuenta la válida crítica que hizo Hegel al individualismo, nunca aceptó los dos supuestos principales de la filosofía social de Hegel. Estos presupuestos eran: que la sociedad es un equilibrio móvil de fuerzas antitéticas, que engendran el cambio social mediante su tensión y lucha y que la historia social es una evolución interna o quasi-lógica de las fuerzas mismas. Estos elementos del pensamiento de Hegel desempeñaron, sin embargo, un gran papel en la teoría política del siglo XIX y posteriormente. Esto se debió, principalmente, a la transformación de la filosofía de Hegel realizada por Karl Marx. Marx suprimió de la teoría de Hegel el supuesto de que las naciones son las unidades efectivas de la historia social —un supuesto que nunca tuvo una estrecha relación lógica con su sistema—, y sustituyó la lucha de las naciones por la lucha de las clases sociales. Así, eliminó del hegelianismo sus cualidades distintivas como teoría política —su nacionalismo, su conservatismo y su carácter contrarrevolucionario— y lo transformó en un nuevo y poderoso tipo de radicalismo revolucionario. El marxismo se convirtió en progenitor de las formas más importantes de socialismo de partidos en el siglo XIX y después, con muy importantes modificaciones, del comunismo actual.

En importantes aspectos, sin embargo, la filosofía de Marx continuó la de Hegel. En primer lugar, Marx siguió creyendo que la dialéctica era un eficaz método lógico, el único capaz de demostrar una ley del desarrollo social y, en consecuencia, su filosofía como la de Hegel fue una filosofía de la historia. Para ambos, la base de todo cambio social es su necesidad o "inevitabilidad" y este término era tan ambiguo en Marx como lo había sido en Hegel, combinando como lo hacía los conceptos de la explicación causal y de la justificación moral. Aunque Marx elaboró su filosofía como una forma de materialismo, utilizó la dialéctica para apoyar una teoría del progreso social en la que los más altos valores morales se realizan necesariamente. En segundo lugar, para Marx como para Hegel la fuerza impulsora del cambio social es la lucha y el factor determinante, en última instancia, es el poder. La lucha tiene lugar entre clases sociales más bien que entre naciones y el poder es económico más que político, siendo el poder político en la teoría de Marx una consecuencia de la situación económica. Pero ni para Marx ni para Hegel la lucha por el poder era susceptible de un arreglo pacífico para mutuo beneficio de las partes contendientes. Marx compartía con Hegel un profundo escepticismo acerca de la capacidad de la previsión humana o de las buenas intenciones para modificar la acción de las fuerzas sociales y temperamentalmente y debido a su filosofía social, confiaba poco en la eficacia de la legislación para remediar los abusos económicos. Es verdad que Marx confiaba y esperaba que su radicalismo revolucionario desembocara en una forma de socialismo, en la igualdad social y una auténtica libertad, que completaría la igualdad y la libertad de la democracia política. Pero, en realidad, no aportó ninguna razón convincente para pensar que la política del poder del radicalismo resultara menos autoritaria en la práctica que la política del poder del nacionalismo conservador. Su filosofía social, pues, encerraba una discrepancia entre sus aspiraciones democráticas y la lógica interna del sistema. Durante la vida de Marx esto permaneció latente, porque la

revolución social que contemplaba nunca fue una cuestión política práctica. Se hizo explícito en la versión comunista del marxismo revolucionario.

LA REVOLUCIÓN PROLETARIA

La filosofía social de Marx se basaba y fue la primera en llamar la atención sobre un cambio social de primerísima importancia que se produjo en el siglo XIX: el surgimiento de la conciencia política y, finalmente, el ascenso hacia el poder político, de una clase trabajadora industrial. Esto, como dijimos en el capítulo anterior, fue determinante para cambiar el curso del pensamiento liberal, pero Marx percibió su importancia mucho antes que los liberales. Especialmente en los estudios históricos que formaban parte integrante de su filosofía, presentaba al capitalismo por primera vez en lo que podría llamarse su aspecto humano, como institución que había producido y aumentaba constantemente una clase de hombres que tiene que vivir absolutamente del salario y que se relacionaba, pues, con los patronos sólo mediante un nexo monetario. Su fuerza de trabajo es una mercancía, la única mercancía económicamente valiosa que poseen, que debe ser vendida en un mercado competitivo donde la única obligación del comprador es pagar el precio establecido. La relación de patrón y obrero en la industria tiende a quedar desprovista, así, de sentido humano y de obligación moral y se convierte simplemente en una relación de poder. Marx vio justamente en esta situación el hecho potencialmente más revolucionario de la historia moderna —por una parte, una clase definida por su propiedad de los medios de producción y motivada esencialmente por la necesidad de crear ganancias y, por otra parte, un proletariado industrial sin ningún poder salvo a través de la presión de las masas organizadas y obligado a fijarse como fin no la libertad política sino el sostenimiento o el mejoramiento de su nivel de vida. Entendiendo esto como un hecho histórico, Marx concebía al capitalismo como institución, no como resultado de leyes económicas intemporales sino como fase en la evolución de la sociedad moderna. Partiendo, pues, del hecho de los intereses divergentes de clases, ya bien aclarados por los economistas clásicos, se dedicó a interpretar el liberalismo político como ideología característica de la clase media y a crear una filosofía social para el proletariado en ascenso, apropiada para servirlo en su lucha por el poder.

Este proyecto, como la teoría del estado de Hegel, se fundó en una apreciación de la importancia histórica de la Revolución Francesa. Como Hegel, Marx creía que la Revolución había señalado el desplome de la sociedad feudal pero, mientras que Hegel pensaba que la Revolución se consumaría con el surgimiento de los estados nacionales, Marx la consideraba como un paso previo a una revolución más drástica y completa. La revolución, creía, había sido al mismo tiempo fundamentalmente importante y, en cierto sentido, superficial. Había sido importante porque había realizado una etapa necesaria en el desarrollo de la civilización y, sin embargo, era superficial en el sentido de que simplemente abría el camino a una etapa superior. La abolición del feudalismo significaba para Marx la subida al poder de la clase media y la creación de un sistema político que hiciera efectivo este poder. En su forma más desarrollada, todavía sólo parcialmente alcanzada, este sistema sería la república democrática. La Revolución Francesa, pues, había sido esencialmente una revolución política. Había transferido el dominio social de la nobleza y el clero a la clase media industrial y comercial; había creado el estado como un típico órgano de represión y explotación, de la clase media; y su filosofía —el sistema de derechos naturales en la política y la economía— era la justificación

y la racionalización ideal del derecho de la clase media para explotar al trabajador. El paso obvio más allá de la revolución política era una más profunda revolución social. Ésta debe ser la obra del proletariado en ascenso, que debe desplazar a la clase media del poder como la clase media había desplazado a la antigua clase feudal. La clase en ascenso también debe tener su filosofía y, como la filosofía de la clase media era sustancialmente la afirmación de los derechos naturales de propiedad, una filosofía proletaria debe ser la afirmación socialista de los derechos humanos de los hombres desposeídos. Pero precisamente porque el proletariado se encontraba en la base de la estructura social, sin ninguna clase por debajo de él que pudiera ser explotada, una revolución proletaria no transferiría simplemente el poder de explotar sino que aboliría la explotación. Sería el primer paso hacia una sociedad sin distinciones de clase social y el verdadero comienzo de la historia como un proceso de realización plena del hombre. Esta era la grandiosa misión que la filosofía de Marx se fijó a sí misma.

Por su intención, pues, la filosofía de Marx era profundamente práctica, como lo había sido la de Hegel. Ambos creían que la acción política efectiva dependía de comprender la dirección general en la que marcha la historia —lo que Marx llamaba "las fases naturales de la evolución"— y de aceptar las tareas impuestas por la propia situación dentro de ella. Mientras que Hegel había supuesto que la historia europea culmina con el surgimiento de las naciones germánicas y anticipó la elevación de Alemania a una posición de dirección espiritual dentro de la civilización europea, Marx creía que la historia social había culminado en el surgimiento del proletariado y contemplaba el avance de esa clase hasta ocupar una posición dominante en la sociedad moderna. En la filosofía de la historia de Hegel, la fuerza impulsora era un principio espiritual autodesarrollado que encarnaba sucesivamente en naciones históricas; para Marx, era un sistema de fuerzas productivas encarnado en formas básicas de distribución económica y en las clases sociales correspondientes a esas fuerzas. Para Hegel, el mecanismo del progreso era la guerra entre las naciones; para Marx era el antagonismo entre las clases sociales. Ambos consideraban el curso de la historia como racionalmente necesario, una serie de etapas desenvolviéndose según un plan lógico y avanzando hacia una meta determinada. Esta marcha majestuosa de la civilización humana invita a los hombres a cooperar y a servir. Ambas filosofías fueron fuertes incitaciones a la acción y formas muy efectivas de exhortación moral. Mientras que Hegel apelaba al patriotismo nacional, Marx apelaba a la fidelidad de los trabajadores hacia sus compañeros. En ambos casos, la apelación era distinta del individualismo de las filosofías políticas liberales. Se dirigía a la lealtad más que al interés personal, a los deberes más que a los derechos y no ofrecía más recompensa que la esperanza de que la vida privada de cada cual cobrara sentido mediante el servicio a una causa superior a uno mismo. La filosofía de Marx era concebida por él como la aportación de un plan y un motivo para una revolución social que liberara a los trabajadores de la pobreza y la explotación.

Esta unión en Marx de un programa de acción revolucionaria con una teoría filosófica del curso "necesario" del desarrollo social es ininteligible si no se entiende el sentido peculiar que imparte la dialéctica a palabras como "necesario" e "inevitable". Si significaran simplemente la relación de causa y efecto, la participación humana en el curso de la historia carecería de sentido; su consecuencia sería el quietismo político. Pero, obviamente, ni los comunistas marxistas ni los nacionalistas hegelianos han sido quietistas; por el contrario, han sido activistas decididos y hasta despiadados, algunas veces al precio de sus intereses privados. La

ditinción que han hecho con frecuencia los comentadores entre Marx, filósofo social, y Marx, organizador del socialismo de partidos, es una distinción que ningún marxista —ni ningún hegeliano— haría jamás. La "necesidad" que ambos atribuían a la historia exige la participación y la cooperación activa; es un aguijón para la acción y la dedicación personal. Tiene menos afinidad con la causa y el efecto científico que con la predestinación que los calvinistas atribuían a la voluntad de Dios. De modo análogo, la Historia le da al revolucionario marxista su vocación, la seguridad del éxito final y, quizá, la absolución de los crímenes que cometa en nombre de la Historia. La necesidad histórica, pues, no significa únicamente causa y efecto, ni una situación deseable, ni una obligación moral, sino las tres al mismo tiempo —una especie de imperativo cósmico, que crea y guía al interés y el cálculo humanos y se sirve de ellos. Pero, mientras que los calvinistas llamaban a esto teología, los hegelianos y los marxistas lo llaman ciencia.

La filosofía social de Marx corresponde a dos periodos, divididos aproximadamente por la fecha de 1850 o unos cuantos años después. Al primer periodo pertenece el plan del sistema, resultado del estudio de Hegel realizado por Marx en la Universidad de Berlín. Por entonces (unos cinco años después de la muerte de Hegel) la escuela estaba dividida en un ala idealista, preocupada sobre todo por la apologética religiosa, y un ala materialista, dirigida por Ludwig Feuerbach. Posteriormente, Marx calificó a Feuerbach de pequeña figura, en comparación con Hegel, pero significativa de una época puesto que liberó al hegelianismo de sus "mistificaciones" idealistas y así, pensaba Marx, lo despojó de sus consecuencias conservadoras y lo puso en el camino de la ciencia. Cuando Marx salió de Alemania hacia París ya estaba profundamente ligado al socialismo francés, que era parte de todo el fermento revolucionario que culminó en 1848. Esto convenció a Marx de que la teoría socialista había sido superficial porque carecía de comprensión de la dinámica de la evolución social que, pensaba, encerraba la dialéctica de Hegel. El producto de esta línea de pensamiento fue el materialismo dialéctico o económico —la teoría de que el desarrollo social depende de la evolución de las fuerzas de producción económicas—. Esta teoría fue elaborada en diversas obras, bastante circunstanciales y controvertibles, de las cuales la más notable fue el *Manifiesto comunista* (1848), pero ni entonces ni después fue expuesta sistemáticamente ni liberada de vaguedades y ambigüedades.

Con el cese de los estallidos revolucionarios después de 1848, terminó la vida de Marx como revolucionario activo y el resto de su vida lo pasó como exiliado en Inglaterra. Allí se dedicó a escribir su gran obra, *El capital*, cuyo primer volumen fue publicado en 1867; el segundo y el tercer volúmenes fueron reunidos, recogiendo sus manuscritos, por su amigo Friedrich Engels después de la muerte de Marx en 1883. *El capital* dio por supuesto el materialismo dialéctico, pero tampoco allí se desarrolló la teoría. Marx había concebido ahora la idea de apuntalar su filosofía con una crítica general de la economía clásica, que consideraba una teoría representativa de la economía capitalista. Marx construyó, en oposición, su propia teoría de la "plusvalía", destinada a demostrar dialécticamente cómo un sistema capitalista está lleno de contradicciones inherentes. En consecuencia, el estudio del marxismo en la parte final del siglo XIX se centró, casi exclusivamente, en la economía de Marx; sus primeros folletos revolucionarios fueron pasados por alto y el materialismo económico no fue muy estudiado sino después de la muerte de Marx. Sucedió, así, que la filosofía social de Marx no fue nunca sistemáticamente expuesta por él y está contenida en algunas exposiciones muy resumidas en trabajos ocasionales, mientras que la teoría sistemática de *El capital* (a dife-

rencia de los capítulos históricos) no puede tomarse ahora más que como un escolasticismo económico. No obstante, difícilmente podría negarse que Lenin tuvo razón cuando afirmó que el materialismo económico es "el punto central en torno al cual se mueve toda la red de ideas, expresadas y analizadas". La teoría de la plusvalía puede quedar, pues, para la historia de las teorías económicas anticuadas. Considerado como filosofía social, el marxismo depende del sentido y la validez de la tesis principal de Marx: que la evolución de la producción económica en una sociedad determina su superestructura institucional e ideológica.

Las fuentes para el estudio del materialismo económico entran en dos grupos. Primero, hay varias obras de Marx escritas antes de 1852. Son escritos polémicos, escritos mientras formulaba su teoría de la revolución social y folletos circunstanciales donde analizaba el fracaso de los movimientos revolucionarios en Francia. Segundo, hay varias obras de Engels, incluyendo algunas cartas importantes escritas después de la muerte de Marx, explicando la teoría y criticando lo que consideraba como deformaciones de los jóvenes escritores socialistas de Alemania hacia finales del siglo. Como un intervalo de más de veinticinco años separa a estos dos grupos de trabajos, es conveniente analizarlos separadamente. Aunque es seguro que Engels nunca se desvió intencionalmente de lo que quiso decir Marx, sus explicaciones fueron algunas veces un poco diferentes.

MATERIALISMO DIALÉCTICO

Las primeras afirmaciones de Marx acerca del materialismo dialéctico fueron expuestas en un grupo de obras escritas entre 1844 y 1848, bajo el estímulo de la interpretación materialista de Feuerbach de Hegel y como incidentes en la carrera de Marx como socialista revolucionario.[1] Debe advertirse que Marx utilizaba la palabra "materialismo" en un sentido específico que puede desorientar, puesto que la palabra ya tenía y conservó después de Marx un significado muy diferente del de Marx. Las obras francesas prerrevolucionarias, como el *Sistema de la naturaleza* de Holbach, habían utilizado el término "materialismo" en el sentido de una filosofía que tendía a depender de la física y la química y que sostenía que las explicaciones mecánicas aportadas por estas ciencias podían extenderse a todos los campos, vitales, mentales y sociales. Esta conclusión no era en absoluto compartida por Marx y en su *Sagrada familia* distinguió claramente su materialismo del materialismo francés del siglo XVIII. Para Marx, la calificación de "dialéctico'" era la esencia de la cuestión. Como Hegel, consideraba que la explicación mecánica era aplicable a la física y la química porque estas ciencias se refieren a temas que no suponen problemas de desarrollo histórico; Marx no creyó nunca que sus métodos pudieran ser adoptados por los estudios sociales. Consideraba a la dialéctica como un método lógico, el único capaz de explicar una materia de estudio en constante desarrollo y de revelar la "necesidad" de su desarrollo. Como Hegel, Marx consideraba también la explicación mecánica como correspondiente

1 *Deutsch-französische Jahrbücher*, 1844; *Die heilige Familie*, 1845; selecciones de éstas han sido traducidas por H. J. Stenning con el título de *Selected Essays by Karl Marx*, Nueva York, 1926. *Die deutsche Ideologie*, 1846 (publicada por primera vez completa en el *Gesamtausgabe*); *The German Ideology*, trad. inglesa de la primera y la tercera partes por R. Pascal, Nueva York, 1939. *La misère de la philosophie*, 1847; trad. inglesa, *The Poverty of Philosophy*, ed. por C. P. Dutt, Nueva York, 1946. *The Communist Manifesto*, 1848. La edición clásica de las obras de Marx y Engels (incompleta) es *Karl Marx, Friedrich Engels, historischkritische Gesamtausgabe, Werke, Schriften, Briefe*. En ediciones del Marx-Engels Instituts, Moscú, reprod. de D. Rjazanov. Francfort del Meno, 1927.

a una forma inferior de la lógica porque se refiere a una etapa inferior de la realidad. Posteriormente, después de la publicación de *El origen de las especies* de Darwin, Marx sostuvo que su teoría del desarrollo social tenía cierta afinidad con la evolución orgánica y hay, de hecho, una semejanza superficial entre la lucha de clases y la selección natural. Lo que impresionó a Marx en una primera lectura del libro de Darwin fue "el burdo método de desarrollo inglés" y semejante reacción era característica de un hegeliano.[2] Porque la teoría de la evolución de Darwin era estrictamente una generalización empírica —una teoría causal del cambio que no implicaba un progreso— mientras que la dialéctica era para Marx, como para Hegel, una ley de la lógica. Suponía una teoría a *priori* del progreso que era, al mismo tiempo, un principio de explicación y una evaluación. El materialismo de Marx no desplazó, en ningún sentido, el supuesto hegeliano de una fuerza básica que es la realidad escondida tras una multiplicidad de manifestaciones y apariencias más o menos efímeras. El modelo metafísico apropiado no era el mecanicismo sino una especie de vitalismo naturalista.

Al mismo tiempo, varias implicaciones del "materialismo" eran de importancia para Marx. En primer lugar, tendía a identificar el término con la palabra "científico" y, aunque no creía que los estudios sociales pudieran imitar a la física, pensaba que podían alcanzar la misma precisión y certeza. Por eso se dejó convencer fácilmente por Feuerbach de que las ideas hegelianas como el "Espíritu Absoluto" o el "Espíritu de la Época" eran sólo imaginarias y que las verdaderas fuerzas motivadoras de la historia de una sociedad son sus condiciones materiales. Marx carecía por completo de esa despreciativa arrogancia respecto de la ciencia que desplegaba ocasionalmente Hegel. Se tiene la impresión, en efecto, de que la inclinación innata de la mente de Marx era esencialmente factual y empírica; pocos políticos han apoyado su política con un acervo de conocimientos históricos y económicos parecido al de Marx. Quizás fue esta cualidad mental la que impartió cierta vaguedad a las amplias generalizaciones de la política de Marx. Algunas expresiones como "tendencias que actúan y se imponen con férrea necesidad" (que aparece en el Prefacio de *El Capital*) son utilizadas como si fueran simples dogmas, pero también pueden ser empleadas como sugestivas hipótesis de trabajo. Habla algunas veces como si el materialismo dialéctico fuera una fórmula que pudiera aplicarse mecánicamente a cualquier periodo de la historia, pero otras veces protestó violentamente contra este uso. Y, aunque fuera muy libre al formular sus predicciones, también lo era al plantear las excepciones a éstas. Podía afirmar, así, que la revolución era inevitable, pero también que podía no ocurrir en Inglaterra o los Estados Unidos; o bien podía afirmar que el capitalismo era una etapa necesaria del desarrollo social, pero sosteniendo también la idea de que quizás en Rusia el socialismo pudiera surgir directamente de las comunidades aldeanas. En general, la dialéctica impartía una flexibilidad a la lógica de Marx que le impedía distinguir entre probabilidad y rígida necesidad o reconocer que los supuestos necesarios son característicamente condicionales.

En segundo lugar, el materialismo implicaba para Marx un rechazo radical de la religión, en verdad un ateísmo militante. Como la religión es, indudablemente, una de las grandes fuerzas sociales conservadoras, el materialismo tenía para Marx, como para otros muchos, una connotación de radicalismo. El hegelianismo disidente al que se encontraba aliado Marx ya había producido, en 1835, la *Vida de Jesús*

2 Carta a Lasalle, 16 de enero de 1861; *Marx-Engels Correspondence, 1846-1895* (1934), p. 125. Cf. *El Capital*, ed. del F. de C. E., Vol. I, p. 303, n. 4, trad. por Wenceslao Roces, México, 1946-1947.

de David Friedrich Strauss, considerada en su época como un libro escandaloso porque interpretaba la historia de las Escrituras como un simple mito. Y aunque las implicaciones de la filosofía de Hegel habían sido en general conservadoras, Marx estaba convencido de que su aplicación correcta era revolucionaria. Porque la dialéctica puede ser considerada como disolvente de toda verdad supuestamente absoluta y de todo valor trascendente, al demostrar que éstos son relativos —productos sociales que crecen en la vida de una comunidad en el curso de su evolución temporal e histórica. Todas estas llamadas verdades, concluía Marx, son apoyos ficticios de la clase que controle a la sociedad y explote a las clases subordinadas. La religión aporta satisfacciones imaginarias o "fantásticas" que desvían cualquier esfuerzo racional por encontrar satisfacciones reales. Así el cristianismo, con su distinción entre el alma y el cuerpo, imparte a los hombres una doble vida y ofrece los goces imaginarios del cielo como un solaz para las miserias reales de esta vida. Es "el opio del pueblo", un soporífico que impide a los oprimidos hacer el esfuerzo por mejorar su suerte y resistir a sus explotadores. El materialismo significaba para Marx, como lo ha seguido significando para los marxistas, un laicismo antirreligioso considerado como la precondición necesaria de cualquier reforma social efectiva.

El tercer significado que tenían el materialismo y la dialéctica para Marx era la sugestión de una nueva revolución de mayor alcance. La Revolución francesa había abolido efectivamente el feudalismo, como decía Hegel, pero los derechos naturales del hombre, que los revolucionarios postulaban como consecuencia no son más absolutos que los dogmas de la religión. El estado espiritualizado de Hegel no puede ser la síntesis última que exige la dialéctica. Más allá de las libertades de la república democrática, aunque ésta es la forma superior de sociedad de la clase media, y más allá del estado tal como se ha desarrollado hasta el momento, está una forma más elevada de sociedad en la que el estado será superado y, para alcanzar esta etapa superior, es necesaria una nueva revolución, una revolución social en contraste con la revolución política que ya se ha producido. En el pasado, las revoluciones han transferido el poder de una clase a otra, pero manteniendo el abuso fundamental, el poder para dominar y explotar. Como el cristianismo, la revolución política deja a los hombres todavía con una doble vida, la libertad imaginaria y la servidumbre real. Porque la raíz de la servidumbre no es política; descansa en un sistema de producción que permite a una clase monopolizar los medios de producción y en la división del trabajo que trae consigo la propiedad privada. Más allá de la revolución política, pues, está la revolución social que, socializando la producción, identifique plenamente al hombre con el ciudadano y destierre definitivamente las raíces de la explotación y la desigualdad social. Y así como la clase media fue la fuerza activa que produjo la revolución política, el proletariado, producto del dominio de la clase media y la clase última por debajo de la cual no hay ninguna otra clase explotada, es la fuerza que, al liberarse, liberará a la sociedad y al abolir la desigualdad social puede crear una sociedad sin clases.

La división del trabajo lleva aparejada, además, la contradicción entre el interés del individuo concreto o de una determinada familia y el interés común de todos los individuos relacionados entre sí... En efecto, a partir del momento en que comienza a dividirse el trabajo, cada cual se mueve en un determinado círculo exclusivo de actividades, que le viene impuesto y del que no puede salirse....al paso que en la sociedad comunista, donde cada individuo no tiene acotado un círculo exclusivo de actividades, sino que puede desarrollar sus aptitudes en la rama que mejor le parezca, la sociedad se encarga de regular la pro-

ducción general, con lo que hace cabalmente posible que yo pueda dedicarme hoy a esto y mañana a aquéllo.[3]

Así, en última instancia, el materialismo tenía para Marx un sentido ético: la raíz de la desigualdad social es económica; en consecuencia, toda reforma política es superficial, dejando intocada la fuente de la desigualdad; y sólo aboliendo la propiedad privada puede efectuarse un cambio sustancial. Mediante ese cambio toda la estructura de desigualdad de la sociedad se transformará de inmediato. La sociedad sin clases es, al mismo tiempo, la meta final del desarrollo social y el siguiente paso lógico más allá de las libertades burguesas ya realizadas por la revolución burguesa. Para Marx, como para Hegel, el ilimitado relativismo que parece imponer la dialéctica a la historia está coronado por un fin último y absoluto cuyo camino será mostrado por su filosofía.

DETERMINISMO ECONÓMICO

La idea de Feuerbach de que las fuerzas impulsoras de la historia social son materiales significaba para Marx que estas fuerzas son económicas. Lo económico significaba además, para él, el método de producción económica, puesto que estaba convencido de que cualquier sistema de producción lleva consigo una forma correspondiente de distribución del producto social, la única forma que permitirá el funcionamiento del sistema y, a su vez, la distribución crea una estructura de clases sociales, cada una de las cuales está determinada por su posición en el sistema. El método mediante el cual una sociedad utiliza los recursos naturales y produce los bienes que le permiten vivir es, pues, para Marx la fuente de su existencia. Su modo de producción, en un momento dado, explica su situación política y toda su situación cultural en ese momento y los cambios en el sistema de producción explican los cambios correspondientes que se producen en su política y en su cultura. Ésta es, en esquema, la teoría del determinismo económico de Marx, que es el sentido social y político concreto que atribuía al materialismo dialéctico.

Considerada en relación con el futuro, esta teoría sirvió a Marx de programa para una nueva revolución de la clase trabajadora, que consiste en la abolición de la desigualdad social y la creación, en última instancia, de una sociedad socialista y sin clases. Considerada en relación con el pasado, la teoría le sirvió para interpretar la Revolución francesa. Ésta fue una revolución burguesa, mediante la cual la nueva clase capitalista de una sociedad industrial destruyó los privilegios políticos de la nobleza y el clero y barrió con los restos del derecho y el gobierno feudales, que habían obstaculizado el sistema ascendente de la producción capitalista. Había racionalizado y santificado sus fines en nombre de los derechos del hombre, que calificaba de verdades naturales eternas y autoevidentes. Desde el punto de vista de una clase trabajadora, sin embargo, las libertades civiles y políticas del gobierno democrático no son los derechos del hombre; son los derechos de la clase media. Esto no significa que carezcan de valor, puesto que la república democrática es una etapa de la evolución social superior a la sociedad feudal a la que sustituyó; es, en realidad, la etapa típica de una sociedad de clase media y la más alta que puede alcanzar, aunque lejos aún de la etapa más elevada posible. La actitud de Marx respecto de la libertad política y civil fue siempre,

[3] *La ideología alemana*. Trad. inglesa de R. Pascal, p. 22. (Ed. en esp., Pueblos Unidos, Montevideo, 1959.)

pues, ambivalente. En comparación con las libertades indefinidas que atribuía a una sociedad socialista, definía los derechos tales como el sufragio y los métodos políticos como la representación, como simples formalismos o disfraces de un despotismo disimulado de clase. En general, sin embargo, daba por supuesto que el socialismo continuaría y extendería la libertad política. Pero esto no se basó nunca en un análisis del socialismo sino en la creencia *a priori* de que, en una sociedad en desarrollo, no puede perderse nada valioso.

Así llegó Marx a una teoría evolucionista de la sociedad, en la que todo el sistema del derecho natural constituía la ideología apropiada a una etapa específica del desarrollo. El curso normal del desarrollo social es el feudalismo, el capitalismo y el socialismo, con una forma de organización política adecuada a cada una de esas etapas. Además, su teoría de la revolución puso en evidencia el mecanismo mediante el cual se realiza el cambio político: los intereses incompatibles de las clases sociales y la lucha entre éstas por dominar a la sociedad en su propio interés. La Revolución francesa liberó a la clase media de la explotación por las antiguas clases, pero la mantuvo a ella misma como clase explotadora. El proletariado asalariado es un producto inevitable del capitalismo que surge *pari passu* con la burguesía. El triunfo de la revolución burguesa abre el camino para la más completa revolución proletaria que, en definitiva, suprimirá a la nueva clase explotadora. Pero el paso final completará el proceso, aboliendo totalmente las clases y la explotación.

Marx puso de manifiesto que no se consideraba el creador de la teoría del antagonismo de clases. Adoptó y amplió una teoría creada por los historiadores franceses para explicar la Revolución. En una carta a Engels, se refirió a Augustin Thierry como "el padre de la lucha de clases en la historiografía francesa".[4] Lo que Marx objetaba a los historiadores de clase media era el presupuesto de que la lucha de clases había terminado con el ascenso al poder de la burguesía, así como objetaba a los economistas el presupuesto de que las leyes de una economía capitalista eran eternas e inmutables. En las revoluciones de su tiempo Marx creía ver un nuevo tipo de levantamiento revolucionario cuya punta de lanza no era un intento de la clase media por lograr los derechos políticos, sino la toma de conciencia por la clase trabajadora de su propia degradación y la decisión, confusa aún, de alterar no la superestructura política sino las causas económicas básicas de la desigualdad social.

> Mi nueva aportación fue probar: 1) que la *existencia de clases sólo va ligada a determinadas fases históricas, particulares, en el desarrollo de la producción;* 2) que la lucha de clases conduce necesariamente a la *dictadura del proletariado;* 3) que esta dictadura misma sólo constituye la transición hacia la *abolición de todas las clases y hacia la sociedad sin clases.*[5]

El paso final en la argumentación de Marx es, pues, que la estructura de clases que existe en una sociedad en cualquier periodo dado es en sí misma un producto histórico que varía según las fuerzas de la producción económica que la sociedad puede utilizar. Consideraba esto como la causa última que puede explicar todo el marco social, legal y político de la sociedad, mientras que los cambios en ese marco deben relacionarse con los cambios en los métodos de la producción económica. En 1859, en uno de los pocos pasajes autobiográficos que aparecen

[4] 27 de julio de 1854; *Marx-Engels Correspondence, 1846-1895*, p. 71.
[5] Carta a Weydemeyer, 5 de marzo de 1852; *ibid.*, p. 57. Las cursivas son de Marx.

en sus obras, Marx explicó cómo una breve experiencia editorial con cuestiones económicas, para las que se sentía poco preparado, lo llevó a una reconsideración de sus estudios hegelianos en la filosofía y el derecho.

Mis estudios me llevaron a la conclusión de que las relaciones legales y las formas de estado no podían ser entendidas por sí mismas, ni explicadas por el llamado progreso general del espíritu humano, sino que están arraigadas en las condiciones materiales de vida, resumidas por Hegel... con el nombre de "sociedad civil"; la anatomía de esa sociedad civil debe ser analizada por la economía política.[6]

Éste era, pues, el sentido que Marx atribuía en definitiva al materialismo en contraste con el idealismo de Hegel. La sociedad civil de Hegel y no su estado es el factor primario de la evolución social. Las relaciones legales e institucionales que constituyen el estado y todas las ideas morales y religiosas que las acompañan, son únicamente una superestructura construida sobre el fundamento económico de la sociedad civil.

Los fantasmas que se forman en la mente humana son también, necesariamente, sublimaciones de su proceso vital material, empíricamente comprobable y sujeto a premisas materiales. La moral, la religión, la metafísica, todo el resto de la ideología y sus correspondientes formas de conciencia no conservan ya, pues, la apariencia de independencia. No tienen historia, ni desarrollo; pero los hombres, desarrollando su producción material y su intercambio material alteran, junto con su existencia real, su pensamiento y los productos de su pensamiento. No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia.[7]

El orden de importancia y de eficacia causal es invertido: es el orden económico el que "produce" mientras la mente simplemente "refleja". Como diría Marx después, en Hegel "la dialéctica estaba puesta cabeza abajo"; el materialismo dialéctico "la puso de pie", eliminando las "mistificaciones" del idealismo y sustituyéndoles las realidades sustanciales y tangibles del sistema industrial. Así, la dialéctica no se mueve ya en el campo de las abstracciones lógicas sino en el campo de las fuerzas reales.

Es importante advertir, sin embargo, que no fue la dialéctica lo que Marx cambió sino más bien una interpretación metafísica de la dialéctica. La dialéctica era un método y es evidente que Marx quería conservar el esquema general de la metodología hegeliana. El propósito del método de Hegel había sido el fin esencialmente metafísico de establecer un orden de precedencia o de "grados de realidad", mediante el cual el pensamiento puede elevarse de las apariencias hasta la Idea Absoluta. Lo que Marx "puso de pie" fue el orden de precedencia, mientras que sus fuerzas de producción constituían una especie de analogía material del Espíritu Absoluto de Hegel. Así, los hechos y acontecimientos reales de la historia social, legal y política eran concebidos por él como las "formas fenoménicas", las apariencias o manifestaciones de esta realidad básica, una especie de juego superficial de circunstancias transitorias y en gran medida accidentales, que extrae su necesidad de la fuerza escondida de la cual surge. En un terreno puramente empírico, el hecho de que las instituciones políticas y las ideas morales son "productos" de las condiciones económicas no traería consigo, de ninguna manera, la conclu-

[6] *Crítica de la Economía Política*. Prefacio. Trad. inglesa de N. I. Stone (1904), p. 11. (Hay trad. esp.)

[7] *La ideología alemana*, trad. inglesa de R. Pascal, pp. 14 ss. (Hay trad. esp.)

sión de que no pueden afectar, a su vez, a estas condiciones. En resumen, los factores económicos en el materialismo dialéctico no actúan simplemente como causas científicas que producen consecuencias empíricas. Son más bien energías creadoras que funcionan como agentes semipersonalizados, aunque es justo decir que cuando Marx trataba un problema real de análisis histórico, era casi siempre mejor que su método. Pero la cuestión crítica importante persiste, es decir, si la dialéctica era o no un seudométodo. En efecto, la importancia sociológica del materialismo de Marx dependía del grado en que dejara de ser dialéctico, en un sentido definido, y se convirtiera simplemente en empírico y causal.

En *La miseria de la filosofía*, Marx aplicó su nuevo punto de vista a la crítica de la ciencia económica, tanto de la economía clásica como de la economía del socialismo contemporáneo. Por la primera tenía una gran admiración, convencido de que como explicación del capitalismo era sustancialmente correcta. Sus objeciones contra ella se dirigían principalmente a la increíble ingenuidad de los economistas en relación con los aspectos históricos de la cuestión. Como Engels diría después, razonaban como si Ricardo Corazón de León, si hubiera sabido un poquito de economía, hubiera podido ahorrar seis siglos de errores adoptando el libre comercio, en vez de perder su tiempo en las Cruzadas. Así como los teólogos dividen a las religiones en verdaderas y falsas, la suya y las de los demás, los economistas consideran todos los sistemas económicos como si fueran desatinadas aproximaciones del capitalismo, considerando al capitalismo como si sus relaciones y categorías fueran naturales y eternas. Marx sostenía, contra esto, la tesis de que la economía es una ciencia histórica. Sus leyes son aplicables sólo a la etapa de producción económica a la cual pertenecen; sus categorías —las utilidades, los salarios y la renta— son "expresiones teóricas, abstracciones, de las relaciones sociales de producción".

> Estas ideas, estas categorías, son tan poco eternas como las relaciones que expresan. Son productos *históricos* y *transitorios*.[8]

Así, la economía se convirtió para Marx en una combinación de historia y análisis: análisis de las relaciones prevalecientes en cualquier sistema dado de producción, complementado por la historia del auge y desarrollo de ese sistema.

Marx era menos tolerante en relación con el humanitarismo, el utopismo y las críticas reformistas a la economía clásica. Estos proyectos, en su opinión, ofrecen paliativos, sentimentalismo y sueños idealistas sin historia ni análisis. En sustancia, todos se reducen a algún plan para separar lo bueno de lo malo en el capitalismo, generalmente a alguna manera imposible de unir la producción capitalista con la distribución socialista. El socialismo utópico, creía, se niega a afrontar la dura realidad de que, dado un sistema de producción, la distribución del producto social se desprende de él, lo mismo que toda la estructura de clases y el sistema político. En realidad, no fue justo con los socialistas utópicos, porque su propia teoría de la sociedad sin clases era tan utópica como cualquiera de Proudhon. Simplemente aplazaba la utopía hasta un futuro indefinido. Marx compartía con Hegel un desprecio por todo ideal o deseo personal, que identificaba con el simple capricho. Todo el ideal debe atribuirse al impulso interno del sistema mismo y es bueno simplemente porque es "inevitable": es decir, la meta final de la evolución del sistema. El efecto práctico de este presupuesto fue que Marx descartó todo intento de reforma. Consideraba que la legislación era incapaz de modificar el

[8] *La miseria de la filosofía*. Trad. inglesa ed. por C. P. Dutt, p. 93.

sistema industrial en ningún aspecto importante y por ello valorizaba la legislación social simplemente como un paso hacia la revolución. El sistema capitalista debe ser "aplastado" en definitiva y Marx no abandonó nunca la idea esencialmente utópica de que destruir un sistema es la manera segura de crear un sistema mejor.

LA IDEOLOGÍA Y LA LUCHA DE CLASES

Lo característico de Marx era que le interesaba menos el perfeccionamiento del materialismo dialéctico como filosofía de la historia que su aplicación a situaciones concretas, especialmente con el propósito de encontrar un programa de acción para un proletariado conscientemente revolucionario. Así, en 1848 él y Engels utilizaron la lucha de clases como la clave de "todas las sociedades existentes hasta el momento" en el *Manifiesto comunista*, que se convirtió en uno de los grandes documentos revolucionarios de todos los tiempos. Poco después escribió dos folletos para explicar el fracaso de la lucha revolucionaria que acababa de producirse en Francia. En ellos se aplicaba la interpretación económica a un problema de la historia contemporánea.[9] Estos trabajos ilustran la singular combinación del dogmatismo con la aguda observación y la información realista y detallada, característica de Marx. Ofrecen un hábil e incisivo análisis de la filiación política de los diversos partidos en la revolución y una clara visión del estado primario de los partidos proletarios. Constituyen, en efecto, el tipo de análisis de una situación revolucionaria que cualquier periodista de primera clase intentaría hacer ahora, lo que indica claramente la medida en que la interpretación marxista ha adquirido aceptación general. Al mismo tiempo, la explicación de Marx está basada en una teoría muy *a priori* de las clases sociales y esos trabajos no justifican las pretensiones extravagantes que los marxistas formulan frecuentemente, en el sentido de que la dialéctica es un medio de predicción. La profecía de Marx de que la repetición de una depresión económica como la de 1847 desencadenaría nuevamente la revolución estaba errada y, como lo reconoció francamente Engels más tarde, Marx no supo apreciar las posibilidades de desarrollo inherentes al sistema capitalista.

Esos escritos sirven también para poner más en claro la concepción de Marx de la relación de las clases sociales con el curso de la historia y con su propia conciencia. La clase tenía para Marx una unidad colectiva como la nación para Hegel. Actúa en la historia como una unidad y produce sus ideas y creencias características como una unidad, actuando bajo la presión de su situación en el sistema económico y social. El individuo cuenta principalmente por su participación en la clase, porque sus ideas —sus convicciones morales, sus preferencias estéticas, inclusive el tipo de razonamiento que le parece más convincente— son esencialmente un reflejo de las ideas creadas por la clase.

> Sobre las distintas formas de propiedad, sobre las condiciones sociales de la existencia se eleva toda una superestructura de sentimientos, ilusiones, modos de pensamiento y visiones de la vida precisos y característicamente formados. La clase como un todo los crea y los forma sobre sus fundamentos materiales y las correspondientes relaciones sociales. El individuo singular que los deriva de la tradición y la educación puede imaginar que constituyen los motivos reales y el punto de partida de su actividad.[10]

9 *Die Klassenkämpfe in Frankreich, 1848-1850*, artículos en la *Neue Rheinische Zeitung*, 1850, publicados por Engels, 1895; trad. inglesa ed. por C. P. Dutt, *The Class Struggles in France* (1848-50), Nueva York, 1934. *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, 1852; trad. inglesa, ed. por C. P. Dutt, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, Nueva York, 1935. (Hay trad. esp.)

10 *The Eighteenth Brumaire*, trad. inglesa, pp. 40 ss.

Este fragmento sugiere el sentido peculiar con que Marx utilizaba la palabra ideología. Las ideas reflejan y disfrazan más o menos una realidad económica básica; son "mistificaciones" de esa realidad, al menos mientras no se ha desenmascarado su origen. Como motivos o razones ideales de conducta son simples apariencias o manifestaciones de algo que es muy distinto en su naturaleza real. Y aunque parecen válidos y forzosos a su ingenuo poseedor, su fuerza compulsiva es realmente algo que no se encuentra en su conciencia sino que está latente en la posición social de su clase y en sus relaciones con la producción económica. La teoría depende evidentemente del contraste que establece Hegel entre apariencia y realidad. Las fuerzas de producción de Marx, como el Espíritu Universal de Hegel, son infinitamente diestras para crear todo tipo de ilusiones y mistificaciones con el fin de realizar su propósito inherente y las clases de Marx dan origen a sus ideologías apropiadas así como Hegel imaginaba que el espíritu de la nación da origen a una cultura nacional. Una expresión como "modos de pensamiento y visiones de la vida" puede ser, sin embargo, muy engañosa. Puede cubrir toda una serie de creencias y prácticas que van de la superstición a la ciencia y el hecho de que una creencia se origine en una clase social o sea característica de ella no supone que sea válida o no. Marx no suponía, más que cualquier otro, que todas las creencias corresponden a un mismo nivel de verdad ni que todas las acciones prácticas sean igualmente morales. La idea de ideología era, al mismo tiempo, una de las ideas más fecundas de Marx y una de las más vagas y susceptibles de abuso. Es obvio que los hombres son prejuiciados por la posición social; puede ser cierto inclusive que ese prejuicio les sirva a veces para ver realidades que otros no perciben, pero la idea de que un error sobre otro error pueda llegar a constituir una verdad no es más que un mito. La ideología, tal como la utilizó Marx, era un arma poderosa y controvertible, pero susceptible de ser empleada por todos los contendientes hasta que todas las teorías, inclusive el marxismo, sean "desenmascaradas" como una forma de interés especial. El árbitro de todas estas controversias es el poder.

Los dos folletos sobre el movimiento revolucionario en Francia establecían también el esquema general de la teoría de la estructura de clases de Marx en las sociedades industriales modernas. Esta teoría le fue claramente sugerida por su observación de la sociedad francesa y su experiencia con el socialismo francés, aunque la concepción del capitalismo industrial de Marx y de un proletariado industrial dependía sobre todo de la historia de la industria inglesa. Sin una razón muy coherente, supuso que esta combinación constituía un tipo al que se aproximarían en general todas las sociedades industriales. La teoría postulaba una clase media principalmente urbana y comercial en sus intereses y dedicada políticamente a las libertades civiles y políticas de la Revolución y un proletariado industrial también principalmente urbano, pero más preocupado por la seguridad económica que por la libertad política. Marx consideraba a estas clases como las fuerzas políticas activas en una sociedad moderna, las fuerzas entre las cuales tiene lugar principalmente la lucha de clases, de modo que el problema es fundamentalmente el dominio de una por otra. Las demás clases reconocidas por la teoría, el campesinado y la pequeña burguesía, eran consideradas por Marx como políticamente inertes aunque puedan, en circunstancias adecuadas, estar de acuerdo con lo que hagan las dos clases activas. Marx consideraba también la ideología de la clase campesina y de los agricultores como característicamente pequeño-burguesa.

Esta teoría está obviamente construida para adaptarse a la dialéctica, que obligaba a Marx a encontrar dos oponentes que generan el cambio mediante sus

tensiones mutuas. Por esta razón era en gran medida una teoría *a priori*, aunque encarnaba su penetrante percepción de las consecuencias revolucionarias de la revolución industrial. Como la dialéctica funciona en términos de la contradicción lógica entre dos tipos, los detalles son considerados como simples variaciones sobre un tema y las diferencias menores no cuentan. De ahí que la teoría incluya observaciones de la sociedad en general, pero no la observación detallada de una sociedad singular. Lo que queda de las dos grandes clases es simplemente una mezcla informe, con el resultado de que lo que llama la pequeña burguesía es una heterogénea colección de elementos que tienen poco en común salvo que se resisten a la clasificación como capitalistas o trabajadores. Así, coloca a agricultores y campesinos al lado de los artesanos independientes y los pequeños tenderos; no tiene sitio para los profesionales ni el número creciente de empleados, cuyos trabajos fueron creados por la industria. En consecuencia, aunque los marxistas han creído siempre que la lucha de clases es la única guía confiable en la estrategia política, la vaguedad de la concepción de clase social de Marx fue responsable de algunos de sus peores errores de predicción. A través de todo el siglo XIX, los agricultores fueron la desesperación de los teóricos y organizadores marxistas y los campesinos se convirtieron en trabajadores industriales sólo por la fuerza. Ninguna sociología empírica consideraría a los artesanos independientes y a los empleados de oficina como si tuvieran el mismo tipo de experiencia de trabajo. Y la suposición de que todo empleado asalariado sería absorbido por la clase de los proletarios era de ese tipo. Es imposible no creer que las penetrantes predicciones de Marx de algunas tendencias del capitalismo fueron hechas a pesar de la dialéctica más que por ella.

EL RESUMEN DE MARX

La manera fragmentaria en que Marx elaboró la teoría del materialismo dialéctico justifica que citemos ampliamente su única exposición resumida de la teoría que no fue escrita, sin embargo, sino varios años después de elaborada la teoría.

En la producción social de su vida, los hombres contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción, que corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la superestructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia. Al llegar a una determinada fase de desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad chocan con las relaciones de producción existentes o, lo que no es más que la expresión jurídica de esto, con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se han desenvuelto hasta allí. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas, estas relaciones se convierten en trabas suyas. Y se abre así una época de revolución social. Al cambiar la base económica se revoluciona, más o menos rápidamente, toda la inmensa superestructura erigida sobre ella. Cuando se estudian esas revoluciones, hay que distinguir siempre entre los cambios materiales ocurridos en las condiciones económicas de producción y que pueden apreciarse con la exactitud propia de las ciencias naturales, y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en una palabra, las formas ideológicas en que los hombres adquieren conciencia de este conflicto y luchan por resolverlo... Ninguna formación social desaparece antes de que se desarrollen todas las fuerzas productivas que caben dentro de ella, y jamás aparecen nuevas y más altas relaciones de producción antes de que las condiciones materiales para su existencia hayan madurado en el seno de la

propia sociedad antigua. Por eso, la humanidad se propone siempre únicamente los objetivos que puede alcanzar pues, bien miradas las cosas, vemos siempre que estos objetivos sólo brotan cuando ya se dan o, por lo menos, se están gestando, las condiciones materiales para su realización.[11]

La teoría del desarrollo cultural de Marx incluía, pues, según aparece expuesta en este fragmento, cuatro puntos principales. Primero, es una sucesión de etapas cada una de las cuales está dominada por un sistema típico de producción e intercambio de productos. Este sistema de fuerzas productivas genera su propia ideología característica y adecuada, que incluye el derecho y la política así como los productos ideales o llamados espirituales de la civilización, tales como la moral, la religión, el arte y la filosofía. Como patrón ideal, cada etapa es completa y sistemática, un todo coordinado en el que los factores ideológicos se ajustan a las fuerzas básicas de la producción y se ajustan entre sí. En la práctica, como por ejemplo en los capítulos descriptivos e históricos de *El capital*, Marx hizo más flexible la rigidez lógica de la teoría. En todo momento, el desarrollo de las fuerzas de producción ha sido desigual en los distintos países y en las distintas industrias de un solo país; hay restos de la antigua economía y los comienzos de la nueva. En consecuencia hay, en forma correspondiente, distintas ideologías en los diferentes estratos de la población. En segundo lugar, todo el proceso es "dialéctico"; su fuerza motivadora surge de las tensiones internas creadas por disparidades entre un nuevo sistema de producción y la ideología persistente apropiada a un sistema anterior. Un nuevo método de producción se encuentra en un medio ideológico hostil que debe ser disuelto antes de que pueda desarrollarse. La ideología apropiada al viejo sistema se hace cada vez más restrictiva del nuevo y las luchas y tensiones internas crecen hasta alcanzar un punto crítico. Una nueva clase social, con una ideología apropiada a su posición social en el nuevo sistema de producción, entra en más agudo conflicto con las viejas clases cuyas ideologías han sido creadas por el sistema obsoleto. El patrón general de desarrollo es, pues, cíclico, una alternancia de periodos de evolución, en los que se forma gradualmente un nuevo sistema de producción y se crean gradualmente nuevas ideologías y periodos de revolución en los que toda la constelación de fuerzas se rompe y vuelve a cristalizar, por así decirlo, en otro modelo. Tercero, las fuerzas de producción —los métodos de producción de artículos y de distribución de los productos de la industria— son siempre primarias en comparación con las consecuencias secundarias, ideológicas. Las fuerzas materiales o económicas son "reales" o sustanciales, mientras que las relaciones ideológicas son sólo aparentes o fenoménicas. En cuarto lugar, el desarrollo dialéctico es un proceso interno que se realiza desenvolviéndose o en forma vitalista. Las fuerzas productivas inherentes a toda sociedad se desarrollan plenamente antes de que tenga lugar la transformación dialéctica o recristalización. Y como la superestructura ideológica refleja simplemente el desarrollo interno de la sustancia metafísica básica, los problemas que aparecen al nivel de la conciencia siempre podrían resolverse con el desenvolvimiento y la realización progresiva del sustrato que se encuentra tras ellos.

En esta imponente estructura especulativa, al mismo tiempo tan sugestiva y tan embrollada, es el tercer punto, la primacía de las "fuerzas de producción", lo que pertenece más característicamente a Marx y es también esencial para cualquier aplicación empírica de la teoría. Porque esta tesis es lo que califica al sistema como

11 Prólogo a la *Contribución a la Crítica de la Economía Política*; ed. inglesa de N. Stone, pp. 11 ss. (Hay trad. esp.)

"materialismo", en el sentido que da Marx a la palabra, y también funda la pretensión de que la teoría brinda un enfoque especialmente "científico" de los problemas sociales. Si la teoría ha de ser utilizada para explicar una serie histórica de acontecimientos, es evidentemente necesario que las "fuerzas de producción" se distingan claramente de las "relaciones de producción", o el fundamento de la superestructura. Pero esta distinción no es hecha nunca claramente por Marx y aparentemente es imposible en principio que sea expuesta claramente. Porque las fuerzas de producción de una sociedad deben incluir cuando menos las materias primas disponibles y las rutas comerciales y, sin embargo, no pueden excluir a la tecnología porque la tecnología determina si las materias primas son "disponibles" en un sentido efectivo. La simple presencia del hierro o el carbón no afecta a una cultura que carece de la técnica de fundición. Pero la tecnología depende, al menos en parte, de la capacidad y el conocimiento, o sea, de la ciencia y la ciencia debe pertenecer a la conciencia o a la superestructura. O, para plantear a la inversa la dificultad, la superestructura incluye claramente a las instituciones legales que rigen la propiedad de los instrumentos o la acumulación del capital, pero éstos pueden determinar cómo son utilizadas las materias primas o si son en absoluto utilizadas. Así, cuando Marx mismo utilizó su teoría para explicar el auge del capitalismo en Inglaterra, calificó la expropiación de los monasterios como una fuente de capital y la emancipación de los siervos como un factor en la creación de una clase de trabajadores libres; pero éstos eran, obviamente, cambios políticos o legales o, en el caso de los monasterios, dependían de un cambio en la creencia religiosa. En una red de instituciones sociales no tiene sentido insistir en que algún cambio singular es siempre la "causa" de todos los demás cambios. La verdad es que la distinción de Marx entre superestructura y fundamento no era empírica. Su modelo era la distinción metafísica de Hegel entre apariencia y realidad, como es evidente en su conclusión singular de que todo problema social tiene que ser soluble. La oscuridad de la teoría de Marx se hizo más evidente en la elaboración a que la sometió su colaborador, Friedrich Engels.

LA DIALÉCTICA DE ENGELS

La teoría del materialismo dialéctico fue completada por Marx alrededor de 1850. Desde entonces se dio por supuesta en todo lo que escribió, pero ni siquiera en *El capital* fue expuesta; el problema del socialismo en esta obra situó la discusión en teorías económicas intrínsecamente menos importantes, como la de la plusvalía. No fue sino más avanzado el siglo XIX cuando la explicación económica de la historia empezó a asumir la importancia que merecía y a extender su influencia más allá del círculo de los marxistas declarados. Mientras tanto, el público se había ido preparando para interesarse por el tema, debido a la difusión de la tesis de la evolución biológica, aunque era escasa la relación lógica inherente entre ambas. Antropólogos como Lewis Morgan, al parecer sin influencia de Marx, habían subrayado la importancia de la tecnología en las culturas primitivas. El desarrollo de los estudios históricos entre los socialistas, especialmente en Alemania, hizo que se aplicara y replanteara la interpretación económica de la historia. Por entonces ya Marx se encontraba muy mal de salud (murió en 1883) y la ulterior exposición de su teoría correspondió a su amigo, Friedrich Engels.[12] Desgraciadamente Engels,

[12] *Herrn Eugen Dührings Umwälzun der Wissenschaft*, 1878 (llamado generalmente el "Anti-Dühring"; Marx colaboró en la redacción de esta obra; trad. inglesa de E. Burns, *Herr Eugen Dühring's Revolution in Science*, Nueva York, 1935. *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der deut-*

aunque era un hombre de fuerte sentido común y transparente candor, no era filosóficamente muy agudo ni en absoluto original. Elaboró los textos fragmentarios de Marx, pero dejó los aspectos oscuros casi tal como se encontraban.

En su concepción de la naturaleza general de la dialéctica y del tipo de necesidad que ésta revela en la historia, es evidente que tanto Marx como Engels se fundaban en Hegel. Objetaban determinadas aplicaciones de la dialéctica por Hegel, que según Engels eran casi siempre arbitrarias, y rechazaban por supuesto la interpretación idealista de la dialéctica como un desarrollo autónomo del pensamiento. La dialéctica es, por el contrario, un desarrollo de la naturaleza misma reflejado en el pensamiento. Pero esto no suponía una modificación demasiado grave de Hegel, puesto que también creía Engels que la dialéctica revelaba un desarrollo implícito en la realidad. La lógica metafísica de Hegel, pues, era una premisa mayor aceptada en todo razonamiento marxista, con la diferencia de que Marx y Engels sustituyeron una metafísica idealista por una metafísica materialista. Para Engels y para Hegel, el valor de la dialéctica residía en el hecho de que permitía el descubrimiento de una evolución necesaria en la historia:

> Desde este punto de vista (de la filosofía de Hegel) la historia de la humanidad no aparecía ya como un confuso torbellino de actos de violencia sin sentido, todos igualmente condenables ante el tribunal de la razón filosófica ahora madura... sino un proceso de desarrollo de la humanidad misma.[13]

En su *Feuerbach*, Engels atribuía una racionalidad a la naturaleza exactamente en el sentido hegeliano. Lo real o racional no puede equivaler a la existencia porque una gran parte de lo que existe es irracional y, por tanto, irreal; por ejemplo, en 1789 la monarquía francesa existía, pero no era real. En otras palabras, para Engels como para Hegel "real" significa no lo que existe sino lo que es significativo o valioso. El proceso de la historia es de por sí selectivo y supone una autorrealización más que una causación y, en efecto, se considera que lo importante surge a la existencia simplemente porque es importante, a la manera de una entelequia aristotélica. Toda la concepción era fundamentalmente vitalista o teleológica, lo mismo que en Hegel. A pesar de su llamado materialismo, la necesidad de la historia, para Marx y Engels como para Hegel, era realmente una necesidad moral, el "desarrollo progresivo" —como lo llama Engels— de la civilización mediante la expansión de sus fuerzas internas. La supuesta necesidad reflejaba su fe en el triunfo inevitable de la revolución proletaria, así como para Hegel reflejaba su fe en la misión de Alemania.

De acuerdo con la exposición de la dialéctica que hace Engels en el *Feuerbach*, la diferencia importante entre Marx y Hegel está en el hecho de que Marx adoptó una versión materialista de la dialéctica; las ideas no son fuerzas, como suponía Hegel, sino "imágenes de las cosas reales", "el reflejo consciente de la evolución dialéctica del mundo real". La definición de Engels de las ideas como "imágenes" adquirió importancia póstuma cuando fue reproducida por Lenin en su *Materialismo y empirio-criticismo*. Obviamente la palabra "imagen", utilizada como término colectivo para expresar todo tipo de idea, desde una teoría científica hasta

schen Philosophie (1884); trad. inglesa *Ludwig Feuerbach and the Outcome of Classical German Philosophy*, Nueva York, 1934. Cartas a Conrad Smith, 5 de agosto y 27 de octubre de 1880, 1 de julio y 1 de noviembre de 1891, *Marx-Engels Correspondence, 1846-1895*, pp. 472, 477 y 487, 494; a J. Bloch, 21 de septiembre de 1890, *ibid.*, p. 475; a Franz Mehring, 14 de julio de 1893, *ibid.*, p. 510.

13 *Anti-Dühring*, trad. inglesa de E. Burns, p. 30. [Hay trad. esp.]

una alucinación, no era sino una figura de lenguaje sin mayor contenido. Aparentemente debía tener dos connotaciones. Sugería, primero, que la ideología es relativamente insustancial en comparación con las fuerzas económicas y que cualquier forma de idealismo filosófico es una "mistificación", cuyo propósito real es apoyar a la reacción. Sugería, en segundo lugar, que las ideas tienen contrapartidas reales en el mundo; en este sentido era una manera figurativa de negar el subjetivismo. Y aunque el subjetivismo no ha sido nunca una posición filosófica seria, a Engels le convenía considerar a Kant y a Hume en ese extremo. Suponía, simplemente, que toda filosofía debe ser idealista o materialista y así, sin más que una simple frase, descartaba toda la tradición antimetafísica de Hume a Kant. ¡Aparentemente, Engels creía realmente que sus razonamientos podían ser refutados simplemente señalando que existe la confirmación empírica! La verdad es, por supuesto, que el problema crítico acerca de la dialéctica no era en absoluto metafísico. La cuestión era si Hume y Kant tuvieron razón al hacer las distinciones metodológicas entre explicaciones causales y juicios de valor.

Engels expresó claramente en el *Feuerbach* que lo que más interesaba de la dialéctica a él y a Marx era su capacidad para acabar con el dogmatismo. Esto era, decía, lo que convertía al hegelianismo en una filosofía revolucionaria.

> La verdad, cuyo conocimiento es el objeto de la filosofía, se convirtió en manos de Hegel, no ya en un agregado de afirmaciones concluyentes y dogmáticas, que una vez descubiertas sólo había que aprenderse de memoria. La verdad estaba ahora en el proceso mismo del conocimiento, en el largo desarrollo histórico de la ciencia, que va de los niveles inferiores a niveles cada vez más superiores de conocimiento sin alcanzar nunca, en el descubrimiento de la llamada verdad absoluta, un punto en el que ya no pueda seguir adelante y dónde no tenga más que hacer que cruzarse de brazos y admirar la verdad absoluta que ha alcanzado.[14]

No hay ni verdades absolutamente evidentes en la ciencia ni derechos naturales e inalienables en la sociedad; nada es absoluto, definitivo ni sagrado. Lo más que puede decirse es que una teoría científica o una práctica social es "adecuada" a su tiempo y condiciones y todas las teorías y las prácticas que prevalecen son adecuadas, como lo demuestra simplemente el hecho de que prevalezcan. Pero es un hecho que, con el paso del tiempo y el cambio de condiciones, desaparecerán y serán suplantadas por algo "superior". Engels suponía, simplemente de una manera no crítica, que la civilización progresará siempre como un todo o, más específicamente, que el socialismo será un mejoramiento sobre el capitalismo.

Marx y Engels jugaron ocasionalmente con la idea de que la dialéctica es simplemente una hipótesis de trabajo, que no supone una conclusión sustantiva. Esto fue quizá un signo de deferencia hacia Kant, difícil de evitar en Alemania, en el tercer cuarto del siglo XIX. Fue también una "desviación", a la que los marxistas revisionistas se inclinaron y que Lenin consideró necesario refutar en 1909, cuando surgió entre los marxistas rusos, porque si la dialéctica no era más que una hipótesis de trabajo, su incentivo moral desaparecería en gran medida. Así, Engels, en el *Anti-Dühring*, decía que la dialéctica no prueba nada sino que es, simplemente, un modo de avanzar hacia nuevas esferas de investigación y que elimina la necesidad de una metafísica o de una filosofía de la historia. Marx fue aún más explícito. En una carta que escribió en 1877 a un corresponsal ruso, decía que la exposición acerca de la acumulación primitiva en *El capital* no pretendía hacer

[14] *Ludwig Feuerbach*, trad. inglesa, p. 11.

más que rastrear el camino a través del cual el capitalismo surgía de una economía feudal en la Europa Occidental y protestaba contra un crítico que, al aplicar su explicación a Rusia, había transformado un esquema histórico en una "teoría histórico-filosófica de la *marche générale* impuesta por el destino a todos los pueblos".

> Al estudiar separadamente cada una de estas formas de evolución y compararlas entre sí, puede encontrarse fácilmente la clave de este fenómeno (resultados históricos diferentes en condiciones aparentemente semejantes), pero nunca se llegará allí mediante el pasaporte universal de una teoría histórico-filosófica general, cuya suprema virtud consiste en ser supra-histórica.[15]

Si tomáramos literalmente esta afirmación, la dialéctica significaría más o menos lo mismo que el "método comparativo", tan popular en la antropología durante el último cuarto del siglo XIX. Con el mismo sentido, Engels en sus cartas criticaba a los jóvenes socialistas alemanes que, decía, utilizaban el materialismo histórico como una excusa para no estudiar historia. No obstante, es indudable que Marx no consideraba la historia del capitalismo simplemente como historia empírica. Si así hubiera sido no habría podido referirse, en el Prefacio de *El capital* a las "tendencias que actúan dentro de una férrea necesidad hacia un fin inevitable", ni a "las fases naturales de la evolución", ni hubiera dicho que un país más altamente industrializado que otros "simplemente presenta a los demás una imagen de su propio futuro". O bien la dialéctica es un método que hace posible la predicción histórica o el historiador marxista sólo tiene a su alcance los mismos métodos que emplean otros historiadores. Si la dialéctica es sólo una hipótesis de trabajo, no garantiza la afirmación de que la revolución proletaria es "inevitable".

ENGELS Y EL DETERMINISMO ECONÓMICO

Aparte de los principios filosóficos que entran en la dialéctica, la elaboración del materialismo dialéctico por Engels se refirió principalmente a la aplicación de la interpretación económica en la historia. En las cartas a las que ya nos referimos, escritas de 1890 a 1894, analizó la medida en que es posible o útil esta interpretación, siendo su propósito esencial el corregir lo que consideraba pretensiones exageradas de los miembros más jóvenes del partido. Reconocía que él y Marx, al plantear una nueva idea, habían acentuado demasiado la medida en que podían atribuirse causas económicas a las instituciones políticas y legales. Afirmaba que sería pedante buscar causas económicas de toda la historia, poniendo el ejemplo del cambio de consonantes en el Alto Alemán, como un caso en el que no podría encontrarse probablemente ningún origen económico. El ejemplo es un poco extraño y nos preguntamos si se daba cuenta de que estaba refiriéndose a la historia del lenguaje, con todas sus implicaciones relativas a las diferencias de cultura nacional, muy fuera del campo de la explicación económica. Sugirió que, en el caso de la religión y la mitología, las fuerzas económicas pueden actuar negativamente más que positivamente. Reconocía que, dentro de un marco general de fuerzas económicas, las relaciones políticas e inclusive dinásticas pueden ejercer una gran influencia histórica, como en el auge de Prusia desde Brandemburgo más que desde cualquier otro pequeño estado alemán. Y pensaba que la legislación "puede cerrar algunos caminos del desarrollo económico y abrir otros", aunque

[15] *Marx-Engels Correspondence, 1846-1895*, pp. 354 ss.

no puede alterar su curso fundamental. Marx no había creído nunca, dijo, que las fuerzas económicas fueran las únicas causas del cambio histórico, sino únicamente que son causas "últimas" o "fundamentales". El factor económico es "el más fuerte, el más elemental, el más decisivo". Finalmente Engels sostenía entonces que el mérito especial de la dialéctica era tomar en cuenta la interacción de todos los diversos factores que están presentes en una situación histórica.

> Según la concepción materialista de la historia, el factor decisivo, *en última instancia*, es la producción y reproducción de la vida real. Ni Marx ni yo hemos afirmado jamás otra cosa que esto. Pero cuando alguien lo deforma, para entender que el factor económico es el único elemento, convierte la afirmación en una frase sin sentido, abstracta, absurda. La situación económica es la base, pero los diversos elementos de la superestructura —las formas políticas de las luchas de clases y sus resultados, las constituciones— las formas legales y los reflejos de estas luchas reales en los cerebros de los participantes, las opiniones políticas, legales, filosóficas, religiosas... todas ejercen una influencia en el desarrollo de las luchas históricas y, en muchos casos, determinan su forma.[16]

Con todas estas concesiones es difícil determinar qué aspecto de la explicación económica de la historia podría preocuparse por negar el más burgués de los historiadores o que exigía una explicación dialéctica. Lo que dice Engels equivale sustancialmente a poco más que afirmar que Marx subrayó un factor en los estudios sociales que había sido pasado por alto o minusvaluado —es decir, que en cualquier sociedad las maneras de producción o de intercambio de los artículos están intrínsecamente relacionadas con las instituciones y las prácticas económicas, políticas y morales. Pocos historiadores, y quizás ninguno, pondría esto en duda ahora ni negaría su importancia o se negaría a reconocer la originalidad de Marx. Ha sido llamado, quizás con cierta exageración, pero indudablemente con cierta justificación, el "verdadero padre de la ciencia económica".[17]

Al mismo tiempo, es obvio que Engels quería atribuir mucho más que esto a Marx y a la teoría del determinismo económico. Insiste en que el factor económico es el "más elemental", aun cuando admite que la legislación puede controlarlo algunas veces y conserva la distinción entre la estructura y la superestructura, aun cuando afirma que la superestructura influye causalmente sobre la estructura. Pero la filosofía de Marx dependía del supuesto de que ambas pueden distinguirse siempre claramente y de que hay un sentido evidente en el que la estructura influye sobre la superestructura, pero no a la inversa. Sin estos presupuestos, no tiene sentido llamar materialismo a la filosofía de Marx o suponer que sólo una revolución modificará al capitalismo. De acuerdo con la demostración de Engels, no hay razón para que una idea moral —la repugnancia consciente que puede sentirse contra una jornada de trabajo de quince horas para las mujeres y los niños, por ejemplo— no conduzca a una restricción legal de las horas de trabajo o para que la ley no sea efectiva. En realidad, Engels ha minado el significado que Marx atribuía a la "inevitabilidad" histórica.

Las cartas de Engels también ampliaron algo la breve exposición que Marx había hecho del problema de la ideología y su dependencia del sistema económico. Aún más explícitamente que Marx, consideraba a la ciencia de una manera totalmente diferente del derecho, la moral, la filosofía, la religión y el arte, aunque

[16] Citado por E. R. A. Seligman, *The Economic Interpretation of History* (1902), pp. 142 ss. De una carta publicada en *Der sozialistiche Akademiker*, 15 de octubre de 1895.

[17] Isaiah Berlin, *Karl Marx* (1948), p. 144.

todas debían de contar lógicamente como parte de la superestructura. En sustancia, ambos consideran a la ciencia simplemente como la verdad y, por ser la verdad, aporta una base firme a la tecnología. Engels sólo considera que la ciencia es afectada por la economía, primero, en el sentido de que los problemas investigados por los científicos pueden haber sido planteados por la industria y, segundo, en tanto que los descubrimientos científicos pueden ser socialmente importantes porque actúan a su vez sobre la teconología. Aparentemente, nunca se les ocurrió a Marx ni a Engels que alguien pudiera tratar de encontrar una derivación económica para el concepto de la verdad científica misma, como tendría que hacerlo un relativismo marxista consecuente que considerara a la ciencia de la misma manera que a la moral, el arte y la religión. Si esto se hiciera, la verdad aceptada en una sociedad debería depender de su estructura de clases y la ciencia proletaria debería diferir de la ciencia burguesa. Algunos marxistas, con fines de controversia, han llegado ocasionalmente a una conclusión semejante, pero esto no significa más que un esfuerzo desesperado por desarrollar la distinción inoperante entre estructura y superestructura. La idea de que la ideología puede afectar, en algunos casos, lo que aparece en una sociedad como una norma de verdad ha producido, no obstante, el cuerpo relativamente amplio de teoría conocido ahora como sociología del conocimiento.[18]

Engels consideró de manera muy distinta los demás aspectos de la superestructura ideológica. La validez que los hombres atribuyen al derecho, la moral, la política, el arte, la religión y la filosofía es una "conciencia falsa", o un reflejo engañoso de los intereses que el sistema de producción asigna a las diversas clases que participan en él. El pensador no tiene clara conciencia de los motivos que actúan sobre él sino que imagina que sus ideas son verdaderas simplemente en sí y por sí. Engels atribuía a esta categoría especialmente las abstracciones como la justicia, la libertad y supuestas verdades estéticas, morales y religiosas cuando no son reconocidas como pertenecientes a un contexto social específico. Estas son, como se las ha llamado más recientemente, "racionalizaciones" —defensas bellas de la idealización encubierta de los intereses de clase. Al mismo tiempo, Engels no consideraba que todas las ideologías fueran igualmente falsas. La ideología del proletariado es superior a la de la burguesía por dos razones supuestas. En primer lugar, la filosofía de Marx explica al proletario que sus ideas de la moral, el arte y la filosofía dependen de su clase y de su posición en la lucha de clases. Por eso puede ajustar su moral a la causa de la revolución. En segundo lugar, el proletariado es una clase "en ascenso", que está siendo elevada a una posición de dominio por la historia de nuestro tiempo; su ideología es, pues, "la ola del futuro". En ambos casos, la fuerza de los razonamientos de Engels dependía de su fe en el progreso y de la certeza de la predicción que afirmaba que la dirección del progreso tiende ahora hacia una revolución proletaria y una nueva sociedad proletaria.

EL MATERIALISMO DIALÉCTICO Y LA POLÍTICA

Los conceptos de ideología, determinismo económico y lucha de clases completan la parte teórica de la filosofía social de Marx. Debían constituir un estímulo para la revolución proletaria y servir de guía para la estrategia de los partidos revoluciona-

18 Véase por ejemplo *Ideología y utopía*, de Karl Mannheim (Fondo de Cultura Económica, México, 1941), que contiene una amplia bibliografía. Hay un estudio más reciente, de W. Stark, en *The Sociology of Knowledge: An Essay in Aid a Deeper Understanding of the History of Ideas*, 1958.

rios puesto que el fin de la filosofía, como decía Marx, no es interpretar el mundo sino transformarlo. Dan la impresión de un alto grado de originalidad intelectual y de penetrante observación, pero en no menor medida dan la sensación de una irritante indefinición de significado. La raíz de su indefinición, en todos los casos, es la vaguedad básica del sistema de Marx que ya hemos mencionado, es decir, la imposibilidad para distinguir claramente entre la base económica y la superestructura. Por su indefinición, las pretensiones de que el socialismo de Marx es especialmente "científico" y de que sus teorías tienen un valor singularmente profético son muy exageradas. Es cierto que Marx hizo algunas penetrantes predicciones acerca del futuro del capitalismo, pero también se equivocó con frecuencia, como puede sucederle a cualquier hombre provisto de un gran acervo de conocimientos y una aguda visión. Pero esto no equivale a la ciencia. La gran importancia de los conceptos mencionados merece ahora un comentario.

La palabra "ideología" es el único término del formidable vocabulario de Marx que ha pasado al uso común y, aunque Marx no acuñó la palabra, le dio más o menos el sentido que ahora tiene en el uso común. La palabra ha dejado de tener, hace tiempo, toda connotación de marxismo. Su significado no admite una definición precisa, aunque se refiere a un hecho ahora generalmente reconocido: el hecho de que todo grupo social que actúe como un todo debe tener en común un cuerpo de creencias, valores y convicciones que "refleje" su concepción de sí mismo, de su medio y de otros grupos sociales con los cuales tenga relaciones. Ese cuerpo de creencias comunes es, en efecto, una condición de su existencia como grupo. Estas creencias van del saber al mito, sin una aguda línea divisoria entre ambos, porque mientras no son puestas en duda se presentan a todos los que las comparten como simplemente la manera "normal" de pensar y creer de los seres humanos. El hecho de que toda sociedad tiene y debe tener ese cuerpo de ideas compartidas es ahora un lugar común de la antropología cultural. En el vocabulario de Marx y, en cierto grado, en el uso común, la palabra "ideología" tiene un ligero tinte —a veces explícito— de condescendencia; supone un nivel mental más elaborado en el que la emplea, en comparación con la actitud ingenua de los que simplemente aceptan las ideas sin ponerlas en cuestión. Algunas veces la palabra tienen connotaciones como "racionalización", o "prejuicio". Lo que distingue a la teoría de Marx es su teoría de que las creencias ideológicas son características de las clases sociales y reflejan la posición de una clase en la estructura de la sociedad, que puede explicarse a su vez por el sistema económico de producción. Ésta es, sin duda, una tesis muy limitada, porque cualquier grupo puede tener sus creencias y actitudes típicas y, si se le da a la palabra el significado usual de racionalización, la psicología de Freud puede aportar más ejemplos que la economía. En la acepción de Marx, la palabra se refería especialmente a las teorías del derecho natural en la teoría política liberal o en la economía clásica, que consideraba como típica de la clase media.

El uso del término "ideología" en relación con la política se presta casi siempre a controversias. "Desenmascarar" a un opositor es una práctica marxista corriente: significa demostrar que sus argumentos pretenden ser razonables, pero que son realmente defensas encubiertas de privilegios de clase y parecen válidos sólo por sus prejuicios de clase. Para fines polémicos resulta con frecuencia muy eficaz, pero es negativo y también puede voltearse contra quienes lo utilizan porque, si todo el mundo tiene alguna ideología, "desenmascararla" es un juego que puede jugarse con cualquiera y que todos pueden jugar. Y cuando todo, inclusive el marxismo, ha quedado "desenmascarado", la conclusión positiva tiene que ser todavía extraída y defendida.

Cualquier razonamiento serio, sobre política o sobre cualquier otro tema, debe suponer que los datos fehacientes deben distinguirse de los malos. Esta capacidad no es más característica de una clase social que de otra.

La teoría del determinismo económico de Marx era también una idea muy original y altamente sugestiva, pero capaz también de fantásticas exageraciones que el propio Engels consideraba necesario rechazar y que en varias ocasiones desprestigiaron inmerecidamente a la idea. Como dijo alguna vez G. D. H. Cole, que no puede ser considerado de ninguna manera como crítico adverso al marxismo, "Hay marxistas que no pueden ver a una mujer coqueta pintarse los labios sin formular de inmediato una explicación de su conducta en función del proceso de producción y la lucha de clases". La dificultad para advertir la importancia de la idea se debió en gran medida al propio Marx, a su insistencia en la prioridad de la explicación económica sobre todas las demás y a su definición de los factores económicos como factores materiales y, por tanto, más científicos o más susceptibles de ser observados que otros. Esto era, en realidad, una parte de la metafísica de Marx, su predilección por el materialismo. Pero cuando un científico social habla de la conducta humana —y lo que hacen los hombres en las relaciones económicas es una forma de conducta— trazar una línea divisoria entre el espíritu y la materia no es ni posible ni útil. Otro obstáculo que Marx opuso contra la apreciación del determinismo económico fue su tendencia a convertirlo en una filosofía de la historia. Esto constituyó una frecuente especulación del siglo XIX, sin base y muchas veces una simple malinterpretación de la evolución orgánica —que hay una sucesión determinada, en línea recta, de etapas que atraviesa toda sociedad. Pero, una vez planteadas todas las objeciones, la explicación económica es enormemente útil en la historia política y social. Ningún historiador la descartaría en la actualidad. La tecnología, el transporte, las rutas comerciales, las materias primas disponibles, la distribución de la riqueza en una sociedad han sido siempre importantes para la historia y la política y siguen siéndolo. Se relacionan con las instituciones políticas de una sociedad, con su derecho, sus clases sociales, su moral y su arte. Todos juntos forman un complejo intrincadamente relacionado y ningún factor singular los "explica" a todos, sin que esto signifique que haya que dejar fuera a la economía. El determinismo económico fue un factor —no el único— que influyó en un estudio más realista de la política de lo que era posible con la separación utilitarista de la política y la economía o con un enfoque casi exclusivamente legalista de la cuestión. Fue un paso hacia la tendencia posterior a ponerla en contacto con la historia social y cultural, con la antropología y la psicología social. Los abusos de la interpretación económica de la historia por los socialistas después de Marx partieron, como dijo Engels, de quienes la utilizaron como una excusa para no estudiar historia.

Los conceptos de ideología y determinismo económico fundaban el concepto de lucha de clases, de modo que los tres juntos eran considerados por Marx como una guía estratégica para el proletariado al realizar la revolución social. La teoría de las clases sociales de Marx era, en realidad, una teoría *a priori*, destinada a adaptarse a su teoría de la revolución social. Nunca hizo un estudio empírico de la estructura de clases de una sociedad. Su teoría se fue acumulando, un poco incongruentemente, a partir de su experiencia de revolucionario en Francia, complementada por su percepción de la importancia social de la revolución industrial que, por la época en que escribía Marx, era esencialmente un fenómeno de la sociedad inglesa. Así, contemplaba una clase media dominante, esencialmente plutocrática y urbana, claramente distinguida de una nobleza que era un remanente

feudal y de una gran masa de agricultores. Nada de esto se aplicaba adecuadamente a Inglaterra, donde la agricultura capitalista había desplazado al agricultor propietario. En Inglaterra, además, la clase media rica se había ligado por matrimonios a la nobleza. La teoría de Marx, pues, no era en muchos aspectos una buena orientación de estrategia política. Nunca produjo una impresión significativa en la clase trabajadora inglesa que, según la teoría de Marx, debía de haber sido la más rápidamente influida. El socialismo marxista de partido tuvo mucho más éxito en Alemania que en Francia y, sin embargo, Marx consideró siempre a Alemania como un país atrasado en comparación con Francia o Inglaterra.

La descripción de Marx de la conducta de las clases sociales presentaba algunas peculiaridades teóricas. Una clase social es para él una entidad colectiva, como las naciones lo eran para Hegel, y sus miembros, como decía en el Prefacio a *El capital*, pueden ser considerados como "personificaciones de categorías económicas, representantes de determinados intereses y relaciones de clase". Por regla general, pues, una clase social actúa competitivamente en su propio interés, como el hombre económico de la economía clásica. Pero la dialéctica exige que su ideología sea también, en algún punto, contradictoria y su conducta suicida. Aunque las creencias y la conducta de un individuo son consideradas en general como aquellas que le impone la posición de su clase, la clase debe también producir ocasionalmente individuos que se liberen y creen una nueva ideología de la clase ascendente que sustituirá a la vieja clase dominante. Como decía Marx en el *Manifiesto comunista*, hay "una parte de los ideólogos de la burguesía, que se han elevado al nivel de comprender teóricamente el movimiento histórico como un todo". Este pasaje fue escrito en una época en que Marx pensaba en los comunistas, no como un partido político sino como intelectuales revolucionarios, capaces de encender y dirigir el descontento desde fuera. El citado pasaje aportó el germen del papel que Lenin asignó al intelectual marxista e indirectamente, pues, de la teoría de Lenin del partido como vanguardia del proletariado. La desaparición final de las clases sociales, que Marx concebía en la etapa última del socialismo, parece no ser más, lógicamente, que un fragmento de ese individualismo romántico del que Marx no se desprendió nunca. Discrepa con la inclinación colectivista de su filosofía social y el acento generalmente realista de su pensamiento. Tanto él como Engels atribuían la existencia de las clases a la división del trabajo social y no se explica cómo una sociedad cada vez más industrializada podría simplificar esa especialización.

La lucha por el poder entre las clases sociales constituye la fuerza impulsora de la política porque, según la concepción que tiene Marx de la organización política, alguna clase debe ser dominante en un momento dado. Utilizará su poder superior para explotar a las clases con menos poder y el estado no es más que el aparato del poder que la clase utiliza para esa explotación, "un comité para administrar los asuntos comunes" de la clase dominante. El derecho es un cuerpo de reglas que sostiene lo que la clase dominante llama sus "derechos". La clave del éxito en la política reside en la comprensión de que la política es simplemente una forma convencional de guerra, que un partido es el estado mayor que planea y dirige la estrategia de la clase a la que represente. Una concepción como ésta de la política representa obviamente el punto de vista de un revolucionario que considera al sistema político existente tan injusto que sólo puede ser "destruido". Representa también el punto de vista de una persona tan alejada del poder que nunca concibe, ni siquiera en la imaginación, lo que sería tener la responsabilidad de gobernar. Una vez destruido el sistema, sin embargo, el revolucionario victorioso

no dispondrá sino del derecho y la política para construir un nuevo sistema y evidentemente no describiría esto, ni siquiera en su fuero interno, como un simple medio de explotación. Como Stalin, describirá las relaciones entre campesinos y trabajadores industriales en Rusia como "amistosas", lo que será tan ficticio o tan verdadero como la misma afirmación hecha acerca de las relaciones entre las clases en cualquier sociedad. Porque si las clases dependen de la división del trabajo, es tan fácil seguir a Platón y describir sus relaciones como cooperativas como seguir a Marx y describirlas como hostiles, siendo la verdad que en algunos aspectos son lo primero y en otros lo segundo. Antes de la revolución, un partido que piensa en las clases sociales como sujetos de una fuerza continua dedicará toda su atención a planear la revolución y tendrá planes muy confusos acerca de la acción constructiva posterior. En general, esto fue lo que hizo Marx.

EL CAPITALISMO COMO INSTITUCIÓN

El pensamiento de los escritos de juventud de Marx muestra una gran influencia de su formación hegeliana. El razonamiento mediante el cual construyó su teoría era sobre todo deductivo, pero, como Hegel, tendía a ajustar dentro de ese marco una gran masa de datos extraídos de sus estudios históricos. Quería ser una filosofía de la historia y, siguiendo el modelo hegeliano, Marx suponía que todos los datos significativos encontrarían un lugar dentro de un marco suficientemente amplio. Como decía Hegel, "sólo lo racional es real" y también Marx suponía que el materialismo dialéctico podía elaborar una teoría universal de la evolución de la civilización. Nunca abandonó esta idea pero, después de 1850, dedicó su vida de investigador menos a este tipo de especulación y más a emplear sus ideas en una interpretación histórica de la sociedad contemporánea en Europa occidental. Al hacerlo estaba desarrollando el germen más fructífero del hegelianismo filosófico —su concepto de la historia institucional— y lo que en sustancia trataba de hacer Marx era considerar al capitalismo como una institución social. No pensaba renunciar, naturalmente, a su propósito práctico inicial de fomentar una revolución social o de elaborar sus bases intelectuales. De ahí que, sin pensar que estaba dispersando sus esfuerzos, podía dedicarse al mismo tiempo a continuos planes de organización de los partidos socialistas. Su doble plan comprendía un estudio intensivo de los orígenes económicos de las clases sociales existentes y un análisis económico completo de la naturaleza del antagonismo entre esas clases. Ambas líneas de investigación constituyeron los temas principales de su obra sobre *El capital*. La primera lo condujo a una amplia investigación histórica acerca de los orígenes de la organización capitalista en la industria, el auge de la clase media y la formación de su contrapartida, la clase industrial asalariada, a la que Marx consideraba justamente como el principal resultado de la sociedad europea moderna. La segunda pretendía respaldar el estudio histórico con un análisis económico preciso del capitalismo, en las líneas ya fijadas por los economistas clásicos, para mostrar al mismo tiempo el mecanismo a través del cual el capitalismo produce las dos clases principales y las bases de su inevitable y creciente antagonismo. Esta parte de la obra de Marx desembocó en la teoría de la plusvalía, que tendió desgraciadamente a monopolizar el estudio del socialismo marxista en sus primeras etapas.

Los capítulos históricos de *El capital*, especialmente aquellos que se refieren a la historia de los inicios de la organización capitalista, antes del siglo XVIII, y a la formación de una clase dependiente exclusivamente de sus salarios son lo mejor

de toda la obra de Marx. Apenas han sido superados en la actualidad, a pesar de la atención que escritores posteriores han prestado a la historia económica, inspirados en no poca medida en los hallazgos de Marx. Abrió los grandes caminos para enfocar el estudio histórico del capitalismo, especialmente en cuanto a cómo el nuevo sistema industrial afectaba la historia social: la formación de un proletariado mediante el divorcio del campesinado de los derechos comunes a la tierra, la destrucción de la industria artesanal por el desarrollo de la organización capitalista, el incremento regular de tamaño y poder de las unidades de esa organización y la aceleración de estos procesos por la expropiación de la iglesia y la explotación colonial de América y las Indias. El rasgo distintivo del análisis de Marx fue su acento en los cambios de las relaciones humanas y sociales que resultan de los cambios industriales y comerciales y, particularmente, de la paralización y deformación de las vidas de los trabajadores debido al aumento creciente de la división del trabajo. La tesis general de Marx era que la clase trabajadora ha sido sometida por la organización industrial a un régimen que no está de acuerdo con la profesión de la libertad y la igualdad en la filosofía democrático-burguesa.

> En la manufactura, el enriquecimiento de la fuerza productiva social del obrero colectivo, y por tanto del capital, se halla condicionada por el empobrecimiento del obrero en sus fuerzas productivas individuales.[19]

Marx creía, erróneamente, que el capitalismo dependía de una reducción progresiva de los niveles de vida del trabajador. No estaba equivocado al pensar que las condiciones de trabajo en las minas y las fábricas, en la época en que él escribía, eran con frecuencia escandalosas, que las horas de trabajo no sólo para los hombres sino para las mujeres y los niños eran terriblemente largas o que el cuidado de las máquinas suponía frustraciones y riesgos que no habían existido en un sistema más primitivo de producción. Los capítulos descriptivos de *El capital* iniciaron el conjunto de las críticas de la industria capitalista que son corrientes en la actualidad y reforzó sus críticas con muchos datos estadísticos y otros datos extraídos de los informes oficiales. Esta parte de su obra fue probablemente escrita en colaboración con Engels, que había publicado su libro, *The Condition of the Working Class in England*, en 1844. Marx examinó con realismo temas tales como la recurrencia periódica de las crisis, la existencia inclusive en las épocas prósperas de un desempleo tecnológico crónico, la destrucción de los oficios calificados por las nuevas máquinas, el desplazamiento del trabajo calificado por el no calificado, el ahogamiento de los oficios no industrializados y el desarrollo de un lumpenproletariado desempleado. Como sucedía con sus estudios históricos, la característica nueva y distintiva del análisis de Marx era su acento en las repercusiones sociales de la industrialización, en su tendencia a debilitar a los grupos sociales primarios, como la familia, y por tanto, en los problemas humanos que creaba. La cualidad contradictoria del capitalismo le parecía, como había sucedido con Hegel, su paradójica unión de organización y anarquía: la organización tecnológica de la producción unida a una anarquía del cambio, una elaborada coordinación social de las unidades de producción aunada a una indiferencia casi completa por la adaptación de los medios industriales a los fines humanos. Aunque el ideal sólo era manifestado de una manera ocasional y de paso, Marx siempre tenía en cuenta el contraste entre el capitalismo y una economía planificada y socializada, destinada

[19] *El capital*, vol. I, trad. inglesa de E. y C. Paul, pp. 294 ss. (Ed. del F. C. E., 1959.)

a producir y distribuir los bienes cuándo y dónde existiera una necesidad legítima de ellos.

La fuerza real de la obra de Marx estaba, no en su razonamiento teórico sino en el vigoroso realismo con el que pintó las condiciones reales de trabajo y, al hacerlo, describió al capitalismo no regulado como un parásito que devora la sustancia humana de la sociedad. En realidad, aunque no por su intención, *El capital* fue el primero y probablemente el más fuerte de los ataques éticos a la fealdad moral de una sociedad adquisitiva sin protección adecuada para su fuerza de trabajo industrial. Característicamente, no obstante, Marx nunca emprende su ataque contra el capitalismo como un juicio moral abierto, ni su argumento de que el capital explota al trabajo significa que los trabajadores se encontraran mejor bajo algún sistema anterior de producción. La dialéctica era para él una garantía y afirma con frecuencia que el capitalismo es un avance sobre el feudalismo que lo precedió. Tampoco significan las crueldades del capitalismo que los capitalistas sean crueles personalmente; capitalistas y trabajadores por igual se encuentran presos en el sistema y deben hacer, en general, lo que el sistema requiera. Desde el punto de vista de Marx, el sistema mismo tiene contradicciones inherentes y, en definitiva, lleva los elementos de su propia destrucción, pero lo que lo hace autodestructivo es que contiene los gérmenes de un sistema superior y mejor que está luchando por surgir. Implícitamente, pues, las críticas de Marx siempre miran más bien hacia el futuro que hacia el pasado: hacia lo que él cree que ha de ser la condición del trabajador en una economía racionalmente planificada y socializada. Algo así debe ser, creía, el resultado lógico de una economía despojada de las contradicciones del capitalismo. No trató de describir esa economía futura ni la formuló como un ideal por el que hubiera que luchar. Creía, como Hegel, que el curso de la historia es inevitable y racional: los hombres lucharán pero, en definitiva, su lucha será en favor de aquello que deben desear y que deben crear. Así, dentro de un árido análisis de las causas y efectos económicos, Marx desarrolló realmente una fuerte llamada moral, apoyado por una convicción cuasi-religiosa. No era nada menos que una llamada a participar en la marcha de la civilización y el derecho; y fue esta llamada la que atrajo verdaderos ejércitos de trabajadores al socialismo marxista.

EL FIN DEL CAPITALISMO

El objeto primordial de *El capital* era, pues, mostrar que el capitalismo, al destruirse a sí mismo, debe dar origen al socialismo, su antítesis. El plan del razonamiento de Marx era aceptar la teoría del valor trabajo, que Ricardo había convertido en el principio central de la economía clásica y que Marx consideraba como una teoría auténticamente científica del capitalismo y demostrar luego, dialécticamente, que es lógicamente incoherente. El concepto básico del análisis de Marx era la "plusvalía". La defensa clásica del capitalismo había sido la tesis de que, en un sistema de libre cambio todos recibirían, a largo plazo, un valor equivalente al que aportaran al mercado, obteniendo así su participación equitativa del producto social. Marx trataba de demostrar, en contra de esto, que en un sistema industrial en donde los capitalistas son dueños de los medios de producción, el trabajo siempre se verá obligado a producir más de lo que recibe y más de lo necesario para el funcionamiento del sistema. Los salarios, en general, corresponderán al mínimo de subsistencia, no como había sostenido Malthus por la presión de la población sino porque el sistema de propiedad privada y la posición monopolista del capitalista en el sistema le permitirá apropiarse de la plusvalía en forma de utilidades y

rentas. Este argumento, con sus infinitas ramificaciones y sus excesivos tecnicismos, condujo a una larga controversia que se produjo en su momento, pero que pasó de moda aún antes de llegar a su fin. Porque la teoría del valor de Ricardo, de la que partía la controversia, pareció obsoleta a los economistas no marxistas cuando aún la polémica estaba en pleno desarrollo. La economía marxista en general y la teoría de la plusvalía en particular pertenecen pues, propiamente, a la historia de la teoría económica. Los marxistas de hoy lo dan por supuesto, aunque un marxista tan ardiente como Lenin casi nunca se refiriera a ello. Para Marx, la teoría de la plusvalía era la clave de su argumentación, puesto que constituía la base de su conclusión, en el sentido de que el sistema capitalista debía llevar en sí mismo los elementos de su destrucción. La teoría traía consigo dos afirmaciones que siguen siendo artículos de fe para los marxistas posteriores: primero, que el capitalismo debe perecer inevitablemente y, segundo, que su desaparición debe dar origen inevitablemente al socialismo.

El análisis económico de Marx produjo, pues, varias predicciones acerca del curso que debe seguir una sociedad capitalista en su camino hacia el fin definitivo. Por la competencia de los capitalistas entre sí, la industria tenderá a concentrarse en unidades cada vez mayores de producción. Éstas tenderán a hacerse monopolistas y la riqueza se concentrará en unas cuantas grandes fortunas cada vez menos numerosas. La competencia para mantener altas las ganancias hará más severa la explotación y la clase trabajadora se empobrecerá cada vez más. Como el trabajo es crónicamente incapaz de consumir todo lo que produce, una economía capitalista estará sujeta a periodos de sobreproducción, de depresión y de desempleo. Los pequeños negociantes, los agricultores, los artesanos independientes —la pequeña burguesía, resto de una economía artesanal— se verán reducidos cada vez más al nivel de proletarios asalariados y una sociedad capitalista tenderá a polarizarse, entre los capitalistas, con subclases satélites por una parte y las masas proletarias por otra. En definitiva, sostenía Marx, esto debe provocar una situación revolucionaria en la que los expropiadores serán expropiados y los medios de producción socializados.

Todas estas predicciones fueron objeto de una prolongada controversia y, juzgadas a la luz de lo que sucedió después de Marx, sus valores eran muy variables, lo que sugiere que no eran deducciones de una teoría sólida sino, cuando resultaban correctas, intuiciones penetrantes acerca de la manera en que habría de funcionar la industria capitalista. La tendencia de las unidades industriales y comerciales a combinarse y crecer en tamaño y la tendencia a la sucesión de ciclos recurrentes de prosperidad y depresión quedaron comprobadas, aunque las compañías tendieron a extender la propiedad y a desviarla de las implicaciones de control que Marx le atribuía. Por otra parte, la predicción de que la clase trabajadora se vería progresivamente empobrecida resultó muy errada, puesto que las sociedades industriales elevaron indudablemente su nivel de vida. La predicción de que la clase media baja sería absorbida por el proletariado asalariado también resultó falsa, puesto que la industrialización incrementó grandemente a la clase llamada de cuello blanco que, según la clasificación de Marx, debe ser considerada como pequeña burguesía. Aunque el capitalismo asumió proporciones internacionales, como había supuesto Marx, la clase trabajadora de los países más altamente industrializados no mostró una tendencia a unirse para realizar una lucha de clases internacional, como había esperado confiadamente Lenin que ocurriría en 1914. Tampoco es evidente que el industrialismo capitalista agudizara el antagonismo de clases. Si es posible hacer estas comparaciones amplias, parece más cercano a la

verdad afirmar que las sociedades industriales son menos estratificadas que las sociedades artesanales, que sus divisiones de clase son más fáciles de atravesar y que son extraordinariamente estables. Las revoluciones sociales se produjeron en Rusia y en China, no en Inglaterra ni en Alemania. La certidumbre de Marx acerca de la validez de su método favoreció una tendencia a predecir que la revolución y el desplome del capitalismo era inminentes y estas predicciones resultaron erróneas en la mayoría de los casos, puesto que la revolución no se produjo o estalló en los lugares imprevistos.

La otra mitad de la profecía de Marx —que el colapso del capitalismo sería seguido por una economía socializada o colectiva— era una especulación que dependía totalmente de la dialéctica. Había tras ella, ciertamente, una actitud perfectamente justificada de repugnancia contra las brutalidades del capitalismo en sus orígenes. Pero la dialéctica no le permitía pensar en términos críticos; había que hacer una predicción y lo que se predice tiene que resultar. El desarrollo debe conducir a lo opuesto de donde parte y lo opuesto del capitalismo es el comunismo. Sin ninguna razón sustancial, Marx creía que todos los males del capitalismo se concentraban en la propiedad privada de los medios de producción y por eso pensaba que la abolición de la propiedad privada cortaría el mal de raíz. La "anarquía" de la producción debida a la propiedad privada y a la competencia será seguida por una economía planificada y armonizada, "una asociación de individuos libres, que trabajan con medios de producción de propiedad conjunta e inteligentemente emplean sus fuerzas de trabajo reunidas como una fuerza de trabajo social combinada". El primer paso para este fin es colocar a la producción "bajo el control consciente y planificado de la sociedad" o, en una palabra, bajo la propiedad del estado. Debido a este cambio, toda la estructura de clases basada en una industria de propiedad privada será minada y destruida en definitiva y surgirá una sociedad sin clases en la que no será ya necesaria la coacción. El estado, según la famosa frase de Engels, "se desvanecerá", puesto que es un órgano de represión en una sociedad basada en la explotación e, inexplicablemente, la especialización y la división del trabajo dejarán de ser necesarias. Como decía Engels, en una famosa frase tomada de Saint-Simon, "El gobierno de las personas es sustituido por la administración de las cosas y la dirección del proceso de producción".[20]

Este era el pago de Marx por todo el desprecio que había acumulado contra los socialistas utópicos o, quizás, era la visión apocalíptica necesaria para hacer convincente cualquier teoría de la revolución social: las relaciones humanas que a lo largo de la historia han sido dominadas por la fuerza y la explotación tienen que ser sustituidas, en algún momento, por otras relaciones plenamente idealizadas y fundadas en la cooperación. La sociedad sin clases es el mito del futuro que compensa las desilusiones del presente y las decepciones de la revolución misma. Pero, unido a la idea de que la historia tiene un fin inevitable, el mito del futuro puede ser una peligrosa filosofía moral. Porque el futuro es lo que nunca llega y si el presente es el dominio de la fuerza, la fuerza quedará siempre justificada moralmente si conduce al fin predestinado de la historia: o sea, si triunfa en la práctica. Marx abrigaba, como Hegel, algo así como un desprecio por los escrúpulos y los ideales y las convicciones morales y, tanto por temperamento como por convicción, creía que la reforma era imposible. La sociedad, tal como es, tiene que ser "destruida" para comenzar de nuevo y, aunque la revolución debe ser planeada,

20 *Anti-Dühring*, trad. inglesa de E. Burns, p. 315. Cf. la carta de Engels a Bebel, 18-28 de marzo de 1875; *Marx-Engels Correspondence, 1846-1895*, pp. 332 ss.

lo que ha de seguir a la revolución puede confiarse al nuevo orden. La moral social de la visión apolíptica es el fanatismo, pero más allá de esa visión existe una posibilidad que la experiencia de Marx no lo llevó nunca a considerar, es decir, que llegara a producirse la revolución. La moral social de una utopía realizada puede caer fácilmente en el cinismo.

LA ESTRATEGIA DE LA REVOLUCIÓN SOCIAL

Marx consideró siempre su propia filosofía como la orientación para una triunfante revolución proletaria y su carrera se dividió entre la investigación y la labor de dirigente socialista. Sería difícil citar alguna manifestación de radicalismo político en Europa occidental después de Marx que no resultara influida por su pensamiento. Pero ha habido dos grandes movimientos políticos que se han proclamado versiones auténticas del marxismo y son, al mismo tiempo, tan semejantes y tan sorprendentemente diferentes que su relación con Marx es un factor importante para entender la filosofía de éste. Me refiero, primero, al socialismo de partido tal como existió en la Europa occidental hasta la primera Guerra Mundial y, segundo, al comunismo tal como ha existido desde la Revolución rusa de 1917. Éste surgió directamente de aquél, puesto que Lenin era líder de un partido marxista ruso y, sin embargo, también fue el destructor de la Segunda Internacional, organización de los partidos socialistas marxistas. La enemistad entre comunistas y socialistas se hizo todavía más aguda que la enemistad entre los comunistas y los partidos de la clase media. La estrategia de los partidos comunistas había sido totalmente diferente de la de los partidos socialistas. Porque éstos, en 1914, habían ganado posiciones de considerable fuerza política en distintos países de la Europa occidental, especialmente en Alemania, y en general su fuerza creció atrayendo votos en las elecciones libres, una vez que se extendió el sufragio a las clases trabajadoras. El partido de Lenin, por el contrario, nunca fue ni pretendió ser un partido popular que obtuviera sus fines mediante el apoyo de las masas. Y, sin embargo, es verdad que tanto el socialismo de partidos como el comunismo derivaron sus concepciones diferentes de la estrategia de Marx. Una explicación más amplia de esta aparente paradoja debe basarse en la explicación de la versión leninista del marxismo, que aparece en el siguiente capítulo; aquí basta señalar que el propio Marx sugirió dos líneas distintas de estrategia, cualquiera de las cuales podría ser considerada como la consecuencia justa de su filosofía.

En primer lugar, parece probable que Marx, quizá alrededor de 1850, cambiara de idea acerca de la estrategia de la revolución, aunque nunca lo dijera explícitamente. En el *Manifiesto comunista* (1848) negó enfáticamente que los comunistas formaran un partido político; son "el sector más avanzado y decidido de la clase trabajadora" y esta expresión es obviamente el origen de la definición que hace Lenin de su partido como la "vanguardia" del proletariado. Marx creía, en esa época, que era inminente una revolución burguesa en Alemania y también creía que sería impulsada por una revolución socialista en Francia. En consecuencia, podía pensar que una élite de revolucionarios dedicados, con un programa definido y una clara comprensión de la necesidad histórica de la revolución social, podría actuar con éxito como un estado mayor de todos los movimientos proletarios radicales como, por ejemplo, los sindicatos de izquierda. Aparentemente, sin embargo, pronto se convenció de que estas organizaciones radicales pequeño-burguesas eran demasiado fuertes para ser manejadas de esa manera y, con el fracaso de los intentos revolucionarios de 1848, sacó en consecuencia que sería necesario un largo

periodo preparatorio, mientras la industrialización creara en los trabajadores una conciencia de clase efectivamente revolucionaria. Creía que la revolución social era inevitable pero también creía, de acuerdo con su teoría de la evolución social, que no podría "hacerse" una revolución mientras la sociedad burguesa no hubiera desarrollado todas las potencialidades del sistema capitalista. La estrategia implícita era doble: un partido socialista debe presionar por reformas burguesas que fortalezcan a la clase trabajadora, pero su preocupación principal debe ser conservar su propia pureza ideológica y su libertad de acción. No debe dispersar su responsabilidad política cooperando con los partidos de la clase media. Esto fue convertido en estrategia convencional por los partidos socialistas marxistas: la negativa a aceptar cargos de gabinete en los gobiernos formados por coalición con partidos no socialistas.

Obviamente, sin embargo, si triunfaba esta estrategia, lo más probable sería que contradijera su propósito revolucionario original. Tiende a fortalecerse atrayendo votantes con reformas que no son intrínsecamente socialistas; inclusive el *Manifiesto* había pedido un impuesto gradual sobre la renta. Pero a medida que un partido consigue más reformas mediante el voto, tiene menos razones para seguir siendo revolucionario. Y esto es lo que tendió a ocurrir a los partidos socialistas marxistas con éxito. En 1895, hasta Engels se jactaba de que los social-demócratas alemanes tenían más éxito por métodos legales que por métodos ilegales. Los intelectuales socialistas, marxistas filosóficos, siguieron siendo revolucionarios en teoría y sólo algunos "revisionistas" como Eduard Bernstein, se convirtieron en evolucionistas confesos. Pero, a fines del siglo XIX, un partido como el social-demócrata alemán tenía pocas probabilidades de hacer una revolución. En efecto, una sociedad comunista tal como la imaginaba Marx se había convertido en un ideal al que había que acercarse a través de métodos políticos liberales, mediante un proceso infinitamente largo. Se suponía que, si llegaba a producirse una revolución, conservaría todas las conquistas políticas democráticas que se habían logrado mientras tanto. En 1914, algunas de estas creencias se habían convertido en la convicción arraigada de los marxistas en los partidos socialistas de Europa occidental.

En segundo lugar, Marx tendía a hacer una distinción entre la estrategia apropiada a un partido socialista en un país con una economía industrial "madura" y la adecuada a otro, en un país con una economía relativamente atrasada. Sólo el primero podía hacer una revolución, puesto que la revolución debe producirse, en última instancia, en una economía desarrollada. Quedaba todavía el problema de qué estrategia deberían seguir los partidos socialistas en los países marginales al desarrollo. Marx tendía a considerar a Francia como guía natural de una revolución y a considerar a Alemania como relativamente atrasada, como lo era efectivamente en vida de Marx, pero no en 1914. Por razones obvias, las observaciones de Marx acerca de la estrategia que debía seguirse en un país atrasado tenían especial importancia para los marxistas rusos. Fue así, como dos documentos que el propio Marx nunca publicó, pero que editó Engels después de la muerte de Marx asumieron, para Trotsky y Lenin, una importancia tal como nunca la habían tenido para los socialistas alemanes.[21]

En 1850, creyendo que estaba a punto de estallar una revolución burguesa en Alemania y que ésta triunfaría, Marx escribió un Discurso al Comité Central de

[21] *Address of the Central Committee of the Communist League, March, 1850*, publicado por Engels en 1885. *Marx and Engels: Selected Works* (Moscú, 1955), vol. I, pp. 106-117. *Marginal Notes to the Programme of the German Workers Party, 1875* (crítica al Programa de Gotha), publicado por Engels en 1891. *Ibid.*, vol. II, pp. 18-37.

la Liga Comunista (para la cual había sido escrito el *Manifiesto*), haciendo recomendaciones a la minoría socialista acerca de la estrategia relativa a esta revolución. Un partido socialista, dice, debe cooperar con los revolucionarios de clase media hasta que triunfe la revolución. Entonces debe volverse contra sus aliados; debe mantener intacto su propio centro de poder; y, aunque no pueda esperar el triunfo de una revolución socialista, debe utilizar todos los medios de subversión y obstrucción para impedir que la economía o el gobierno se estabilicen. Debe instigar a los campesinos pobres contra los campesinos ricos; debe tender a la nacionalización de la tierra; y debe obligar al gobierno revolucionario, en lo posible, a atacar a la propiedad privada. En resumen, el grito de batalla de los proletarios debe ser: "La revolución permanente." Así, en 1850, Marx creó el concepto de revolución permanente que Trotsky adoptó y desarrolló en 1906 y que fundó, en lo sustancial, la política que siguió Lenin en 1917, en relación con la revolución burguesa en Rusia.

Mucho más importantes fueron los comentarios de Marx al programa elaborado en el Congreso de Gotha que, en 1875, reunió en Alemania a una serie de organizaciones radicales que constituían el comienzo de lo que resultó después un verdadero partido socialista. Los comentarios de Marx fueron fragmentos muy agresivos y no fueron dados a la publicidad entonces en aras de la armonía, pero se dirigían contra un estado de cosas en Alemania que, más que ningún otro escrito de Marx, se parecía al estado de cosas que prevalecía en Rusia cuarenta años después. Como decía Marx, "La 'clase trabajadora' de Alemania está integrada por campesinos, no por proletarios". Lo que "quieren" conscientemente los campesinos es muy distinto de lo que deben querer y, por tanto, de lo que "realmente" (o dialécticamente) quieren. En una sociedad cada vez más industrializada, son políticamente impotentes para cualquier propósito constructivo pero, simplemente por el peso de su número, constituyen un factor crítico en la situación. Aunque son incapaces de asumir la dirección, pueden ser impulsados y guiados y su descontento puede canalizarse en apoyo de la minoría proletaria, la única que puede asumir la dirección de una auténtica revolución socialista. Los objetivos fijados por el Programa criticado por Marx eran criticados en el sentido de que no eran en absoluto socialistas, sino simplemente objetivos de cualquier revolución de clase media: el sufragio y otros derechos políticos. Éstos tienen valor en una sociedad pre-socialista pero, en relación con el socialismo, son simplemente "juegos de niños". Las sugestiones de Marx acerca del control de una sociedad predominantemente campesina por una "vanguardia" proletaria sugirió, evidentemente, el plan de Lenin en 1905 para una "Dictadura democrático-revolucionaria del Proletariado y el Campesinado". Las notas marginales de Marx al Programa de Gotha contenían también su más amplia referencia a la transición de una sociedad capitalista a una sociedad socialista aunque, significativamente, es más bien una referencia que una definición. La transición se producirá en dos etapas. La propiedad estatal de los medios de producción abolirá de por sí la apropiación de la plusvalía y realizará la suposición burguesa de dar a los trabajadores el pleno valor de lo que producen. Esto no constituirá, sin embargo, el auténtico comunismo, que debe abolir la división del trabajo y aumentar el producto social para permitir la realización del ideal comunista: "Cada uno de acuerdo con sus capacidades, a cada uno de acuerdo con sus necesidades." En el periodo de transición entre capitalismo y comunismo, "el estado no puede ser más que la dictadura revolucionaria del proletariado". Obviamente, las notas de Marx al Programa de Gotha, así como otras observaciones encerradas en otros escritos, contienen el germen de lo que

expresó posteriormente Lenin, en 1917, en su opúsculo sobre el *El estado y la revolución*.

La filosofía social de Marx fundó, pues, dos concepciones de la estrategia política que se mostraron divergentes en la práctica. Una, desarrollada por el socialismo marxista de partido, esperaba que la evolución de la industrialización produciría un proletariado con conciencia de clase, que crecería en fuerza hasta que pudiera asumir el poder en una sociedad ya políticamente democrática. Hasta 1914, ésta pareció ser la línea principal de una estrategia marxista ya en vías de éxito, a través de la organización política de la clase trabajadora en grandes partidos populares como el de los social-demócratas alemanes. El liberalismo político era el antecedente necesario de esta estrategia y la revolución sería la consumación de un largo camino de desarrollo político y económico y de educación popular. La otra línea, que caracterizó después de 1914 la estrategia del leninismo, volvió a las primeras etapas del pensamiento marxista, que consideraba al comunismo como el ideal de una élite intelectual o de una minoría proletaria sumergida en una sociedad predominantemente campesina y sin derechos políticos liberales. Para esta corriente, la revolución era una realidad actual y el antecedente de la transformación política y económica. Se fundaba principalmente en las observaciones, un poco incidentales, de Marx acerca de la estrategia apropiada a los partidos comunistas en las sociedades atrasadas. Por lo que se refiere a sus intenciones, los marxistas rusos no pensaban abandonar ni modificar el principio central de la filosofía social de Marx, es decir, el determinismo económico y, sin embargo, inevitablemente los marxistas occidentales pensaban que lo estaban descartando.

BIBLIOGRAFÍA ESCOGIDA

Isaiah Berlin, *Karl Marx, His Life and Environment*, 2ª ed. Londres, 1948.

Mandell M. Bober, *Karl Marx's Interpretation of History*, 2ª ed. revisada. Cambridge, Mass., 1948.

R. N. Carew Hunt, *Marxism, Past and Present*. Londres, 1954.

R. N. Carew Hunt, *The Theory and Practice of Communism*, 2ª ed. Londres, 1957, parte I.

G. D. H. Cole, *The Meaning of Marxism*. Londres, 1948.

Karl Federn, *The Materialist Conception of History: A Critical Analysis*. Londres, 1939.

Sidney Hook, *Towards the Understanding of Karl Marx: A Revolutionary Interpretation*. Nueva York, 1933.

Sidney Hook, *From Hegel to Marx: Studies in the Intellectual Development of Karl Marx*. Nueva York, 1936.

Sidney Hook, *Reason, Social Myths and Democracy*. Nueva York, 1940, caps. IX-XII.

John H. Jackson, *Marx, Proudhon and European Socialism*. Londres, 1957.

Harold J. Laski, *Karl Marx*, trad. española de A. Castro Leal. México, Fondo de Cultura Económica, 1935.

A. D. Lindsay, *Karl Marx's Capital: An Introductory Essay*. Londres, 1925.

H. B. Mayo, *Democracy and Marxism*. Nueva York, 1955.

Franz Mehring, *Karl Marx: The Story of His Life*, trad. inglesa de Edward Fitzgerald. Nueva York, 1935.

Alfred G. Meyer, *Marxism: The Unity of Theory and Practice*. Cambridge, Mass., 1954.

John P. Plamenatz, *German Marxism and Russian Communism*. Londres, 1954, parte I.

K. R. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, ed. revisada, Princeton, N. J., 1950, capítulos XIII-XXI.

Joan Robinson, *Ensayo sobre la economía marxista*, trad. española de Emilio Adame. México, Fondo de Cultura Económica, 1944.

Arthur Rosenberg, *Democracy and Socialism: A Contribution to the Political History of the Past 150 Years*, trad. inglesa de George Rosen, Nueva York, 1939.
Otto Rühle, *Karl Marx, His Life and Work*, trad. inglesa de E. y C. Paul, Nueva York, 1949.
Vernon Venable, *Human Nature: The Marxian View*. Nueva York, 1945.

XXXIV. EL COMUNISMO

La filosofía del comunismo es una versión revisada del marxismo, principalmente la obra de Lenin y por eso se le llama frecuentemente "marxismo-leninismo". La participación de Trotsky, que fue realmente considerable, es negada u oscurecida sistemáticamente por los autores comunistas por la expulsión ulterior de Trotsky del partido. La definición oficial de la relación de Lenin con Marx, expuesta por Stalin en sus *Fundamentos del leninismo* (1924), es que "el leninismo es el marxismo en la etapa del imperialismo y la revolución proletaria". Se acentúa, pues, la importancia de los escritos y discursos de Lenin durante la primera Guerra Mundial y después de la revolución comunista en Rusia en 1917. De la definición de Stalin se desprende, pues, que las revisiones de Lenin fueron provocadas por la evolución del capitalismo europeo después de la publicación de *El capital* (1867), especialmente su expansión colonial y, por tanto, su supuesta responsabilidad por la guerra de 1914. En el mismo ensayo, Stalin se refería a otra interpretación de la filosofía de Lenin: que era una adaptación del marxismo a la situación en Rusia, rechazada por supuesto por Stalin porque reducía al leninismo a una simple adaptación ideológica local de Marx. No obstante, la segunda interpretación ha sido repetida con frecuencia por autores no comunistas, ya que en 1914 Lenin había sido por más de 12 años el jefe de un ala del marxismo ruso y la mayor parte de sus escritos hasta el momento se había referido, efectivamente, a los problemas de un partido ruso.

Las dos interpretaciones acerca de Lenin contienen elementos de verdad, pero ninguna expresa justamente la enorme importancia de su versión del marxismo. Además, aunque las dos interpretaciones parecen independientes y hasta opuestas están, por el contrario, estrechamente relacionadas. No hace falta subrayar que el espíritu de Lenin siempre estuvo absorbido, antes y después de 1914, con los problemas de un partido revolucionario ruso. También es cierto que la guerra desvió su atención hacia el imperialismo, pero sus trabajos sobre este tema no fueron en realidad muy originales ya que se fundó ampliamente en autores anteriores, marxistas y no marxistas que en muchos casos habían aportado un análisis científico más incisivo del desarrollo del capitalismo que el de Lenin. Como de costumbre, Lenin se interesó casi exclusivamente por el lado táctico del imperialismo —las oportunidades que ofrecía a un dirigente revolucionario— y la guerra le abrió los ojos a las posibilidades que suponía el descontento y las aspiraciones nacionales de los pueblos coloniales. La experiencia de Lenin como dirigente del socialismo revolucionario ruso resultaba directamente significativa en ese sentido. Porque lo que logró Lenin en Rusia fue hacer triunfar al marxismo en un país relativamente subdesarrollado en la industria, con una economía principalmente agraria y una población en gran medida campesina, un tipo de país que siempre había sido impenetrable al marxismo de la Europa occidental. Las condiciones con que tropezó Lenin en Rusia eran ampliamente características de los países atrasados y coloniales en todo el mundo; en consecuencia, su adaptación del marxismo a Rusia resultó una adaptación del marxismo a la etapa del imperialismo, no porque adaptara el marxismo a los países imperialistas, sino porque sus métodos eran efectivos en las dependencias coloniales de los países imperialistas. Esto no era, por supuesto, lo que quería decir Stalin, pero contribuía a que su interpretación resultara más o menos veraz. Como clase, los países subdesarrollados tenían pequeñas, pero fuertes minorías europeizadas, capaces en un momento dado de controlar la política y manejar la economía; tenían aspiraciones nacionales y sufrían necesidades econó-

micas que hacían casi imperativa la industrialización; experimentaban una fuerte tendencia a adoptar los métodos rusos como medio para obtener amplios resultados en un plazo corto; y no poseían una tradición política ni una organización que pudiera actuar como freno contra el empleo de métodos que exigieran un exorbitante costo humano. El éxito de Lenin en Rusia ejerció una fuerte atracción sobre esos países. El leninismo puede definirse, pues, como una adaptación del marxismo a las economías no industrializadas y a las sociedades con una población predominantemente campesina; su importancia mundial depende de que el mundo está lleno de esa clase de sociedades.

El marxismo tuvo siempre dos significados para Lenin y lo mismo sigue sucediendo con el comunismo. En uno de esos significados, el marxismo era para Lenin una especie de credo o símbolo religioso, el objeto de una creencia no sujeta a ninguna duda y, por tanto, un dogma; en este sentido, el marxismo aporta al comunismo la fuerza adhesiva de una fe o un ideal común. Así, Lenin apoyó frecuentemente determinada política citando una frase o una tesis de Marx, que pudiera servir de lema y que podía adaptar a esa política por una especie de exégesis escolástica. A la inversa, condenaba frecuentemente la política de un opositor sosteniendo que era contraria a algún aspecto de Marx, así como algunos religiosos utilizan textos de la Biblia. Las acusaciones más frecuentes y agudas que Lenin dedicó a otros marxistas —y su vida estuvo llena de esas controversias— se basaban en que éstos "adulteraban" el sentido de Marx, tal como se expresaba en una interpretación literal y correcta del texto. Lenin creía realmente de esta manera incuestionable en algunas de las afirmaciones generales de la filosofía de Marx como, por ejemplo, la necesidad absoluta de una revolución social o la certidumbre absoluta de que la revolución crearía una sociedad comunista sin los males del capitalismo. Creencias como éstas eran para él simples cuestiones de fe y, en este aspecto cuasi religioso, el marxismo era objeto de su total dedicación; hacer la revolución era para él un imperativo moral. Al mismo tiempo, el marxismo tenía otro sentido para Lenin: como Marx mismo, afirmó siempre que la filosofía debía ser una guía para la acción. En este sentido, el marxismo no era un cuerpo estático de reglas sino una serie de ideas sugestivas que podían ser utilizadas para analizar una situación, afirmando sus posibilidades y llegando así al curso de acción más efectivo. No hay razón para dudar que Lenin aplicó el marxismo de esta manera. Toda su vida fue un estudioso dedicado, no sólo de todo lo que habían escrito Marx y Engels sino también de toda la obra de los demás autores marxistas, en alemán o en ruso. En este aspecto práctico, el marxismo de Lenin era muy flexible. A los ojos de otros marxistas más convencionales, su acción era con frecuencia poco ortodoxa y éstos le devolvieron con creces sus acusaciones de "adulterar" a Marx. No hubo casi una decisión política importante de su carrera que no fuera condenada, frecuentemente por miembros de su propio partido, como mal marxismo. Lenin combinó, así, la más rígida ortodoxia en la doctrina con una gran flexibilidad en la práctica. En realidad, la práctica precedía frecuentemente a la teoría, pero su ortodoxia reconoce los cambios que estaba introduciendo en su fuente marxista. Significativamente, siempre los explicaba con una interpretación destinada a demostrar que Marx siempre quería decir "realmente" lo que Lenin había decidido que debía decir en el caso en cuestión. Es la manera normal en que los que son muy dogmáticos, pero también muy prácticos e inteligentes adaptan sus escrúpulos a lo que tienen que hacer.

La transición de la teoría y la práctica del marxismo en los partidos de la Europa occidental a lo que en definitiva resultó la teoría y la práctica del marxis-

mo soviético no podía realizarse de una sola vez. Se efectuó resolviendo los problemas especiales de Rusia a medida que se hacían más urgentes. Los dirigentes rusos partieron del presupuesto de que el gran Partido Social-demócrata en Alemania era un modelo a seguir, pero frecuentemente tal cosa resultaba imposible. Lenin y Trotsky, en su calidad de revolucionarios rusos, se veían obstaculizados frecuentemente por su lealtad a las tradiciones del marxismo occidental e inclusive después que se habían convencido de la necesidad de desviarse de aquél, su labor más difícil era convencer a sus propios seguidores. La formación del leninismo se realizó, pues, paso a paso; consistió en encontrar la política aplicable a medida que surgían los problemas y ajustar esa política lo mejor posible al marco del marxismo. Para comprender toda la estructura, pues, es necesario tener en cuenta la situación de un partido marxista en Rusia y los supuestos, convicciones y dogmas básicos, que su lealtad al marxismo imponían a los dirigentes rusos. Lo que surgió finalmente de este proceso fue una resultante de ambos factores, que nadie había planeado en su totalidad. La teoría era con frecuencia improvisación, porque resolver los problemas impuestos por la situación en Rusia era una condición de su supervivencia, pero siempre improvisaban a partir de una base y esa base era la filosofía marxista. Este capítulo seguirá, en un orden generalmente cronológico, los principales pasos en la construcción del marxismo soviético.

EL MARXISMO RUSO

Cuando se fundó por primera vez un partido socialista marxista en Rusia, a principios de la década de los ochenta, siguió la orientación de un socialismo característico del país con una filosofía agraria y humanitaria en general. El principio fundamental de esta filosofía era la idea de que una sociedad socialista podría desarrollarse a partir del comunismo primitivo de la aldea rusa, sin pasar por la etapa de la industrialización. Como dijimos en el capítulo anterior, el propio Marx no dejó de considerar esto como una posibilidad. La implicación táctica de esta filosofía era que la propaganda socialista debía dirigirse principalmente a los campesinos y, cuando se intentó, fracasó terriblemente. En consecuencia, los marxistas rusos se adhirieron desde un principio a la idea de que la línea del desarrollo social establecida por Marx —del feudalismo al capitalismo y de éste al socialismo— era una ley absoluta de la evolución. Concluyeron que la propaganda socialista, en Rusia como en todas partes, debía dirigirse a una clase trabajadora urbana, industrial. Ningún marxista ignoraba, naturalmente, el atraso industrial de Rusia ni el hecho de que la clase trabajadora industrial era una pequeña minoría en una población en su mayoría agraria y campesina. La dirección de su teoría predisponía, no obstante, a los marxistas rusos a empequeñecer la importancia del campesinado. Una primera fuente de la fuerza de Lenin como dirigente revolucionario era su indeclinable convicción de que ninguna revolución podía tener posibilidades de éxito sin la aceptación, cuando menos, del campesinado. Compartía plenamente la teoría marxista de que una revolución socialista debía ser un movimiento proletario; pero nunca perdió de vista el hecho de que debía ganarse, a cualquier precio, la adhesión cuando menos temporal de los campesinos. Así, en 1917, buscó su simpatía posponiendo su solución —o cualquier solución socialista— del problema de la producción agrícola. En resumen, utilizó conscientemente el hambre de tierra de los campesinos para maniobrarlos y conseguir su pasividad temporal, mientras la producción industrial socializada empezaba a crecer.

La "ley" rígida de la evolución social suponía también que un partido marxista

en Rusia debía ser, y seguir siendo, marginal al movimiento socialista europeo. Porque, si era imposible "saltar las fases naturales de la evolución", sólo una revolución de clase media era factible en Rusia y ésta debía ser "concluida" antes de que madurara el momento para el triunfo de una revolución socialista. Un partido marxista en Rusia estaba, pues, en una situación totalmente diferente a la de un partido marxista en la Europa Occidental. Porque la teoría de Marx y su práctica como revolucionario suponían que la Revolución francesa había establecido de una vez por todas el predominio del capitalismo burgués como típico de la sociedad moderna europea y nada semejante había sucedido en Rusia. La Revolución rusa de 1905 fue, pues, un acontecimiento trascendental para los marxistas rusos. Demostró que podía realizarse en Rusia una revolución burguesa. Planteó un problema estratégico de primera importancia: ¿Cuál debía ser la política de un partido socialista revolucionario respecto de un partido revolucionario burgués en una sociedad atrasada, donde el partido de clase media estaba del lado del progreso y el partido socialista no tenía posibilidad de lograr sus fines? Marx no daba una respuesta clara a esta interrogación sino sólo algunas vagas sugestiones referentes sobre todo a Alemania, a la que consideraba en su tiempo un país atrasado. En 1905 y 1917, Lenin y Trotsky tropezaron con este problema; ningún marxista ruso creyó, hasta mucho después de 1917, que la Revolución rusa pudiera ser duradera si no era apoyada por otras revoluciones en los países industriales "más maduros" de la Europa Occidental.

Otro problema estratégico esencial al que debía enfrentarse un partido marxista en Rusia era el tipo de organización de partido que podía tener más posibilidades de éxito; más específicamente, ¿cómo debía dividir sus energías entre las actividades legales y las extralegales? Ni Marx ni la experiencia del partido socialista alemán podían aportar mucha orientación directa. Después de 1850, Marx y Engels habían roto sus relaciones con la clandestinidad, medida que ningún líder socialista en posesión de sus facultades habría seguido en la Rusia zarista. El Partido Social-Demócrata alemán había crecido atrayendo votantes, en un país donde la clase trabajadora ya poseía el derecho de sufragio. Hasta 1906 nada semejante existía en Rusia e, inclusive después, la historia de la Duma, como todas las reformas zaristas, fue una historia trágica: demasiado poco y demasiado tarde. Los partidos socialistas occidentales suponían que las reformas políticas liberales y los derechos democráticos tales como la libertad de expresión y de asociación, serían los antecedentes de su triunfo y presumían, por tanto, que los partidos socialistas serían partidos de masas como otros partidos políticos y tendrían una organización interna democrática. En Rusia se podía profesar principios semejantes como un ideal, pero ningún partido socialista hubiera podido seguirlos; es dudoso que, con esta orientación, hubiera podido triunfar una revolución. La organización del partido fue definitiva en la determinación de la naturaleza política del comunismo.

Los marxistas rusos estuvieron divididos y subdivididos acerca de este problema de la organización del partido, desde los primeros años del siglo XX. La primera aparición de Lenin en el papel de teórico marxista fue para proponer un tipo de organización para el partido y, al final de su vida, era el jefe del ala bolchevique del Partido Social-Demócrata marxista.[1] Fue tanto un teórico como un organizador,

[1] Los términos bolchevique y menchevique, que significan respectivamente mayoría y minoría, fueron asignados a las dos facciones, por primera vez, debido a la situación accidental de su fuerza relativa en una convención del partido en 1903. Lenin siguió llamando a su facción "la mayoría", por el prestigio que suponía este nombre, aunque generalmente no constituía una mayoría y en ocasiones casi dejó de existir como partido. La escisión que comenzó en 1903 no se hizo permanente y completa sino en 1912. En el intervalo hubo una desconcertante serie de "unificaciones"

pero primero fue organizador y sus escritos teóricos siempre se referían especialmente a la táctica. Prácticamente todo lo que escribió, excepto su *Desarrollo del capitalismo en Rusia*, que fue escrito durante la etapa de su exilio en Siberia, se refería a una situación específica o era ocasionado por algún acontecimiento en particular. Durante años, antes de la Revolución, se distinguió por la rudeza de las polémicas del partido, en las que siempre participó. La controversia entre la facción bolchevique de Lenin y su opositora, la menchevique, se desarrolló con toda la sutileza dialéctica que caracterizó siempre al marxismo ruso. Tras el bizantinismo había, sin embargo, una diferencia real y absolutamente práctica, no en relación con los principios marxistas, acerca de los cuales estaban de acuerdo ambas facciones, sino respecto de la organización y la táctica adecuadas para un partido revolucionario socialista. En general, los bolcheviques consideraban que el centro del movimiento debía ser la conspiración clandestina y las actividades extralegales de esa clandestinidad. Lógicamente se desprendía que el núcleo del partido debía ser un grupo interno de revolucionarios profesionales, absoluta y fanáticamente dedicados a la revolución, rígidamente disciplinados y organizados, no demasiado amplio por la necesidad de mantener el secreto y que actuara como la "vanguardia" de todos los elementos potencialmente revolucionarios, aunque no lo fueran realmente, en los sindicatos y entre los trabajadores. Los mencheviques, sin negar que la acción extralegal fuera necesaria, tendían a considerar como fin del movimiento revolucionario la organización de la clase trabajadora para una acción política legal. De ahí que el partido fuera para ellos una orgnización de masas, tendiente a incluir el mayor número posible de sindicatos y otras agrupaciones de trabajadores. Necesariamente, pues, su forma de organización tendría que ser descentralizada o quizás, de carácter federal y, potencialmente cuando menos, "democrática". La ideología de los dos grupos correspondía en general, a estos dos puntos de vista. Reflejaba, por una parte, la relación de un conspirador revolucionario con una sociedad secreta ilegal y, por otra parte, la relación de un obrero con su sindicato.[2] Y estas actitudes suponían, como se verá, agudas diferencias de opinión acerca del curso que seguiría la revolución después de su triunfo inicial. Es evidente que el punto de vista de la facción de Lenin tenía una afinidad clara con el punto de vista que había sido característico por mucho tiempo de las organizaciones revolucionarias rusas y hasta de las organizaciones terroristas, marxistas o no, mientras que el de sus opositores era un intento por imitar el camino seguido por los partidos marxistas en Europa Occidental. El marxismo de Lenin era, en este aspecto, característico de Rusia y más cercano a los escritos revolucionarios de Marx de alrededor de 1850 que la línea posterior de la tradición marxista occidental.

LA TEORÍA DEL PARTIDO DE LENIN

Este problema de la organización del partido fue el tema de la primera obra teórica importante de Lenin, un folleto titulado, *¿Qué hacer?*, que publicó en 1902 en *Iskra*, un nuevo periódico planeado durante mucho tiempo y fundado por él. Ese trabajo fue un duro ataque al sindicalismo economista y a todas las formas

y nuevas divisiones, con cambios de posición de ambas partes. Sólo puede generalizarse en relación con cada una de las tendencias. Curiosamente, las dos facciones parecían aproximarse en la doctrina, cuando la división se hizo permanente. Por esto ha podido concluirse que: "En último análisis, la división real en el partido era mucho más de temperamento y de tácticas que de doctrina." Leonard Schapiro, *The Communist Party of the Soviet Union* (Nueva York, 1960), p. 132. Para los detalles de la historia del partido hasta la revolución, véase la Primera Parte de este libro.

2 Bertram D. Wolfe, *Three Who Made a Revolution* (Nueva York, 1948), p. 367.

de revisionismo marxista, pero demostraba su admiración por los revolucionarios, y hasta los terroristas, de los años setenta. Su tesis principal, que se convirtió en el principio de organización del partido de Lenin, se expresa brevemente en este pasaje:

> Un núcleo pequeño, compacto, integrado por trabajadores leales, experimentados y recios, con agentes responsables en los principales distritos y relacionados por todas las reglas de estricto secreto con las organizaciones de revolucionarios puede, con el amplio apoyo de las masas y sin una serie de reglas precisas, realizar *todas* las funciones de una organización sindical y realizarlas, además, tal como lo desean los social-demócratas.[3]

No estaba dentro de la personalidad de Lenin, sin embargo, postular una forma de organización para el partido simplemente sobre la base de la conveniencia. Sabía muy bien, y también lo sabían sus opositores, que un partido como el descrito en el pasaje citado no estaba planeado de acuerdo con la línea de la social-democracia en Alemania. También sabía que iba en contra de los principios aceptados del marxismo. Ningún pasaje de Marx ha sido citado más frecuentemente que la famosa frase: "La emancipación de la clase trabajadora corresponde a la clase trabajadora misma." Esta frase resumía el sentido práctico del materialismo económico, que las relaciones de producción crean la ideología revolucionaria característica del proletariado y que esta ideología es la fuente de una efectiva revolución social. Partiendo de este principio, los marxistas habían distinguido siempre entre su propio socialismo "científico" y el utopismo, así como entre la revolución "inevitable" y las revoluciones "fabricadas" por los idealistas y aventureros. La revolución social no puede simplemente lograrse por la fuerza o la exhortación, adelantarse a la estructura del desarrollo industrial, del que depende una mentalidad proletaria. Sabiendo todo esto, Lenin comprendía que su concepción de la organización del partido era lógicamente insostenible, sin un cambio correspondiente en la teoría marxista de las ideologías. En consecuencia, introdujo una sorprendente enmienda a la teoría marxista aceptada, que atrajo sobre él una gran crítica, aunque Lenin acudió a una cita del *Manifiesto comunista* para apoyar su modificación.[4] El razonamiento marxista en uso, afirmó, confundía la mentalidad o la ideología del sindicalismo con la del socialismo. Espontáneamente los trabajadores no se hacen socialistas sino sindicalistas; el socialismo tiene que serles inculcado desde fuera por los intelectuales de clase media.

> Dijimos que *no podía existir todavía* una conciencia social-demócrata entre los trabajadores [en las huelgas que estallaron en Rusia en los años noventa]. Esta conciencia sólo podía serles inculcada desde fuera. La historia de todos los países demuestra cómo la clase trabajadora, dejada a sus propios esfuerzos, sólo puede desarrollar una conciencia sindicalista, es decir, puede comprender por sí misma la necesidad de agruparse en sindicatos, para luchar contra los patronos y tratar de obligar al gobierno a aprobar la legislación laboral necesaria, etc.[5]

[3] *Collected Works*, Vol. IV, Libro II, p. 194. *Selected Works*, Vol. II, p. 133. La edición inglesa de las *Collected Works (Obras completas)*, traducida de la edición rusa publicada por el Instituto Lenin de Moscú, no está completa. Las *Selected Works (Obras escogidas)*, en 12 volúmenes, responde a una selección hecha por el Instituto Lenin. Ambas han sido publicadas por International Publishers, Nueva York.

[4] Lenin citaba una frase del *Manifiesto comunista*: "los ideólogos burgueses que se han elevado al nivel de comprender el movimiento histórico como un todo".

[5] *Collected Works*, Vol. IV, Libro II, pp. 114 ss. *Selected Works*, Vol. II, p. 53. Las cursivas son de Lenin.

La filosofía socialista de Marx y Engels, sostenía Lenin, fue un hecho histórico creado por representantes de la *intelligentsia* burguesa y fue introducida en Rusia por un grupo semejante. Un movimiento sindical es incapaz de elaborar por sí mismo una ideología revolucionaria. De ahí que un partido revolucionario tenga que elegir entre permitir que los sindicatos sean presa de la ideología de la clase media o adoctrinarlos con la ideología de los intelectuales socialistas.

Esta concepción de la ideología era tan característica de toda la manera de pensar de Lenin que merece un comentario. En primer lugar, Lenin postulaba un punto de vista que parecía natural para un intelectual revolucionario ruso, acostumbrado a pensar en la revolución como algo que debe ser llevado a las masas "desde fuera" y dispuesto a creer que el pueblo, de no ser dirigido por los intelectuales, se mostraba soñoliento, inerte e incapaz de pensar por sí mismo. En segundo lugar, el punto de vista de Lenin no era evidentemente normal para un marxista en Europa Occidental. Porque, en efecto, Lenin decía que la clase trabajadora no se inclina mucho naturalmente a la revolución, ha aprendido muy poco de su experiencia con la industria capitalista y, en general, tiene poca capacidad para reflexionar acerca del lugar que ocupa en la sociedad o la manera de mejorarlo. Todo esto iba en contra de la idea marxista de que es precisamente la experiencia industrial la que crea un proletariado y lo hace inherentemente revolucionario. Por último, el pensamiento de Lenin tenía un matiz definitivamente antidemocrático, como si no confiara realmente en el proletariado, aun cuando estuviera planeando ostensiblemente un partido proletario, para formar un gobierno proletario. Porque el proletariado de Lenin requería, evidentemente, ser manejado y maniobrado por líderes no proletarios, pero conocedores de lo que debe querer el proletariado aunque pocas veces lo quiera en la realidad. La tesis de Lenin sobre los sindicalistas resultaba curiosamente paralela a la tesis de Marx sobre la pequeña burguesía, políticamente impotente salvo si sigue al proletariado o a la burguesía. Pero, paradójicamente, Lenin aplicaba esta tesis al proletariado mismo y para él la ideología proletaria no era creada por una clase social sino por un pequeño grupo de intelectuales de clase media. Su concepción de la ideología era ultra intelectualista, porque sólo el experto marxista es realmente competente para tener una opinión acerca de la estrategia proletaria y el proletariado está en la posición singular de necesitar de un consejo experto, hasta para saber lo que es el proletariado. Por la misma razón, su consecuencia práctica era la manipulación, porque el proletariado tiene que ser maniobrado para que se comporte como proletariado. Años más tarde, después que Lenin formó efectivamente un gobierno, lo llamó "un gobierno para la clase trabajadora, de los elementos avanzados del proletariado [el partido], pero no de las masas trabajadoras". La excusa para esto era, originalmente, el atraso de la clase trabajadora rusa, pero se hizo característico de todos los partidos comunistas.

Esta actitud hacia el proletariado y su ideología ejemplificó una etapa del pensamiento de Lenin que aparece en tantos contextos que debe ser considerada como característica de su filosofía personal. Generalmente establecía un contraste entre "conciencia" y "espontaneidad" y tenía una confianza exagerada en la primera y una arraigada desconfianza por la segunda. La conciencia significa, en general, inteligencia: la facultad de comprender y prever; la capacidad para organizar, hacer planes, calcular las oportunidades; la agudeza para aprovechar las oportunidades, anticipar los movimientos de un opositor y prevenirlos. El producto último de la conciencia es la ley de la historia de Marx, que permite a un partido inclusive, por así decirlo, anticipar la historia misma, planear sus movimientos de acuerdo con la tendencia general del cambio social. La política era literalmente,

para Lenin, el arte de lo posible aun en una escala cósmica; la victoria corresponde al partido que posea la más clara percepción del "paso siguiente". El partido de Lenin era la encarnación de la conciencia, la personificación de la previsión perfecta y una idealización de estar preparados para todas las contingencias. El "espontaneísmo", por el contrario, significa impulso, estímulo o voluntad. En un nivel social es la tremenda conmoción de un gran movimiento social, esencialmente ciego e incomprensivo, pero irresistible y provisto de la fuerza sin la cual no es posible ningún cambio social revolucionario. La actitud de Lenin respecto del espontaneísmo era de respeto, fuertemente teñido de desconfianza y hasta de temor. Creía que no podía hacerse nada importante sin ese fenómeno y que no podía ser provocado por ningún líder o partido, pero desconfiaba de ello como algo sin objeto determinado, primitivo, y lo temía como imprevisible. Pero un dirigente suficientemente astuto, suficientemente armado con todas las artes que puede elaborar la conciencia, puede guiar, dirigir, maniobrar el espontaneísmo por la línea del progreso en vez de permitir que se pierda en una violencia sin sentido. Las masas encarnan el espontaneísmo lo mismo que el partido encarna la conciencia. El partido es una élite inteligente e instruida, esencialmente desprovista de fuerza por sí misma, pero capaz de una fuerza infinita, si puede encaminar el enorme impulso del descontento social de las masas y la acción de las masas. Como filosofía personal, se trataba de una curiosa mezcla de arrogancia intelectual unida, es de sospecharse, con una buena dosis de duda y aun de escepticismo y, en el fondo, se acercaba más a Schopenhauer que a Hegel. Era quizás natural, en el caso del frustrado intelectual ruso, agudamente consciente de su aislada superioridad, con profundas aspiraciones, poca esperanza real y una honda necesidad de seguridad. En el plano universal, el partido de Lenin era nada menos que un proyecto para controlar el destino humano y reducirlo a un plan a ejecutar bajo la dirección y el control burocráticos.

El contraste de espontaneísmo y conciencia de Lenin matizaba el sentido que daba a la democracia. Su partido estaba destinado a ser una élite, una minoría escogida por la superioridad intelectual y moral, el sector más avanzado de la clase trabajadora y, por tanto, su "vanguardia". Pero Lenin no pensaba crear una aristocracia. Porque, tal como concebía la labor del partido, se distinguía pero no se encontraba separado ni alejado del pueblo al que dirige. El dirigente del partido puede perder el contacto de dos maneras y ambas son pecados mortales en el código del luchador del partido comunista. Una es "adelantarse", es decir, ir más rápidamente o más lejos de lo que puede convencerse al pueblo para que lo siga o proponer un camino, aunque sea en sí justo, para el cual todavía no haya sido preparado el pueblo mediante la propaganda. El otro es "quedarse atrás", es decir, no ir tan rápidamente como podría incitarse a marchar al pueblo. La democracia no significaba para Lenin mucho más que un cálculo preciso de la posición intermedia entre los dos errores. No significaba que un dirigente democrático debiera realizar la voluntad popular, porque ésta es siempre corta de vista o supone un juicio errado. Lo que quiere el pueblo es importante sólo para calcular lo que se le puede inducir a hacer. Al decidir cuál es la política objetivamente correcta, el partido, armado con la ciencia marxista, tiene siempre razón o está tan cerca de la razón como es humanamente posible. De ahí que un dirigente no tenga nada que aprender acerca de los fines del pueblo al que dirige. Tiene mucho que aprender acerca de cómo impulsarlo lo más rápidamente y lo más lejos posible y sin utilizar indebidamente la fuerza, que funciona mejor si se emplea moderadamente. La democracia del partido consiste en aceptar lo inevitable, obtener sus fines

principalmente mediante la propaganda y la orientación y mantener la fuerza dentro de los límites que le impiden hacer fracasar sus propios fines. Lenin siempre consideró democrática la política que siguió en 1917, de entregar la tierra a los campesinos.

La teoría del partido de Lenin estaba perfectamente de acuerdo con su concepción de la ideología. El partido tenía tres características principales que se convirtieron en características de los partidos comunistas de todo el mundo. Primero, se suponía que el partido poseía un singular conocimiento y penetración del marxismo, con el único método de gran fuerza y utilidad, la dialéctica. Ésta era considerada como una ciencia, pero las facultades que se le atribuían se salían de lo que se considera generalmente como científico. Porque pretendía prever el progreso social y ser una guía de la política conducente al progreso. En consecuencia, puede originar decisiones que son realmente morales y hasta religiosas. El marxismo se convierte así, pues, para un partido comunista en una doctrina cuya pureza debe ser conservada y, si fuera necesario, impuesta. El partido tiene algo, pues, de sacerdocio y exige de sus miembros la correspondiente sumisión de juicio y una sujeción total de los fines privados a los fines de la organización. Segundo, el partido de Lenin, que era en principio una élite cuidadosamente seleccionada y rígidamente disciplinada, nunca fue planeado para convertirse en organización de masas para ejercer su influencia a través del convencimiento y la atracción de votantes. Pretendía poseer una superioridad intelectual y moral, intelectual porque está compuesto por adeptos a las teorías de la ciencia única del partido y moral porque sus miembros se dedican sin ningún egoísmo a la realización del destino de la clase social que pretende representar, que es también el destino de la sociedad y de la especie humana. Su ideal era de dedicación absoluta, primero a la revolución y después a la construcción de la nueva sociedad cuyo camino fuera abierto por la revolución. Tercero, el partido de Lenin estaba planeado como una organización rígidamente centralizada, excluyendo cualquier forma de federalismo o autonomía de sus organismos locales o de cualquier otro género. Debía tener una organización casi militar, sometiéndose sus filas a una estricta disciplina y reglas de obediencia y sus dirigentes a una cadena jerárquica de autoridad de la cima a la base. Permitía la libertad de discusión entre sus miembros acerca de las cuestiones políticas aún no decididas por el partido pero, una vez tomada la decisión, debía ser aceptada y seguida sin discusión. Lenin llamó a esta forma de organización "centralismo democrático".

Desde el principio hasta el fin de su carrera, Lenin estuvo convencido de que el éxito de su movimiento dependía de dos factores: la unión material a través de una organización y una disciplina rígidas y la unión ideológica, a través del marxismo como credo o como fe. Se proponía hacer la revolución sobre estas dos bases y nunca abandonó la creencia en su eficacia. Sería fácil citar muchas declaraciones en este sentido, pero la siguiente bastará para ilustrar el punto.

> En su lucha por el poder, el proletariado no tiene más arma que la organización. Dividido por el predominio de la competencia anárquica en el mundo burgués, quebrantado por el trabajo esclavo para el capital, constantemente empujado hasta las "más bajas simas" de la más tremenda pobreza, salvajismo y degeneración el proletariado puede convertirse, y se convertirá inevitablemente, en una fuerza invencible sólo cuando su unidad ideológica en torno a los principios del marxismo se consolide mediante la unidad material de una organización, que una a millones de obreros en el ejército de la clase trabajadora.[6]

[6] *One Step Forward, Two Steps Back* (1904), *Selected Works*, Vol. II, p. 466.

No es difícil entender por qué el plan de organización del partido de Lenin tropezó con agudas críticas, sin excluir las de otros marxistas. Estaba totalmente en desacuerdo con la organización aplicada por todos los partidos marxistas que habían tenido algún éxito en Occidente. Podía reclamar a su favor las exigencias de cualquier partido ilegal en la Rusia zarista, pero esto no lo salvaba de la crítica, ni siquiera de los marxistas rusos que no pertenecían a la facción de Lenin. Porque sus consecuencias antidemocráticas y sus implicaciones antiliberales eran claramente percibidas. La marxista polaca, Rosa Luxemburgo, decía que lo que Lenin llamaba "disciplina proletaria" era la disciplina impuesta por el Comité Central, no "la autodisciplina voluntaria de la social-democracia". La crítica más sagaz al partido de Lenin fue formulada como predicción por su futuro colaborador, entonces su decidido opositor, Leon Trotsky.

> La organización del Partido asume el lugar del Partido mismo; el Comité Central asume el lugar de la organización; y, por último, el dictador asume el lugar del Comité Central.[7]

El plan de organización del partido que trazó Lenin contenía los principios según los cuales fue organizado el partido hasta 1917, cuando tomó el poder y de acuerdo con los cuales están organizados todavía hoy los partidos comunistas. Sin embargo, la teoría de 1902 no era todavía el partido de 1917 y el partido, tal como existió durante la vida de Lenin, no era igual al partido de Stalin. Aunque se fijaron los principios generales, casi siempre que se aplicaba un principio se ocasionaban diferencias de opinión y algunas veces agudas controversias. En qué se convirtió el centralismo democrático y cómo se transformó en una línea rígida será el tema de otro capítulo.

LENIN Y EL MATERIALISMO DIALÉCTICO

Los escritos de Lenin acerca del partido y, en realidad, todo lo que escribió lo revelan claramente como hombre de acción, político, práctico, astuto y no demasiado escrupuloso, dispuesto a manejar su marxismo, como manejaba generalmente a sus aliados, para sus propios fines. Había, sin embargo, otro aspecto sorprendente de su carácter que raramente descubría. La idea de la dialéctica lo fascinaba. La estudió no sólo en Marx sino también en Hegel, de cuya lógica se derivó el concepto y llenó muchos cuadernos de notas con sus reflexiones acerca de esto. En cierto sentido, lo obsesionaba el misterio filosófico de la relación entre pensamiento y realidad o conocimiento y acción y creía que la dialéctica era la clave del misterio. Esta era la raíz de su fe fanática en el marxismo, ya que aceptaba ciegamente la tesis de Marx sobre Feuerbach, que los filósofos sólo han *interpretado* el mundo y lo que hay que hacer es *transformarlo*. La dialéctica, escribió Lenin en uno de sus cuadernos, es "la idea de la relación universal, múltiple, *viviente* de todas las cosas entre sí y la reflexión de esta relación es la concepción del hombre".[8] Aquí como siempre que se refiere Lenin a "todas las cosas" está pensando en los hechos de la historia social, en la que todos los acontecimientos

[7] En un venenoso ataque a Lenin, incluido en un folleto titulado *Our Political Tasks* (1904). El ataque no fue ocasionado por el entusiasmo democrático de Trotsky, sino por una disputa en torno a la conducta de Lenin en el consejo editorial de *Iskra*. En realidad, las ideas de Trotsky acerca de la organización del partido eran muy semejantes a las de Lenin. Véase Isaac Deutscher, *The Prophet Armed. Trotsky: 1879-1921* (1954), pp. 45, 78 ss.

[8] Alfred G. Meyer, *Leninism* (Cambridge, Mass., 1957), p. 10.

directa o indirectamente parecen relacionados con el pasado y el futuro y con todos los demás acontecimientos en una red infinitamente complicada de fuerzas opuestas y semejantes. Existe no obstante, pensaba, una relación o nudo principal que, si se resuelve, explica todo el problema. Y el pensamiento, misteriosamente, lo duplica todo —lo "refleja" según la metáfora habitual de Lenin— lo analiza, encuentra el nudo y hace posible una nueva combinación de las partes en un nuevo modelo. No obstante, el pensamiento en sí no es más que una serie de abstracciones, "imágenes", "reproducciones" mientras que en "la vida real" las abstracciones se unen de alguna extraña manera para formar algo nuevo y único. La vida es perpetuamente nueva, está llena de auténticas posibilidades que pueden resultar en uno u otro sentido, es más "original" de lo que puede preverse; o, como decía Hegel en un aforismo del agrado de Lenin, ninguna nación aprende nada de la historia. No obstante, paradójicamente, no hay manera de aprender excepto de la vida, de la experiencia, o de la historia. Y aunque todas las reglas que pueden obtenerse de la vida fallan —nunca deben seguirse mecánicamente como si lo nuevo sólo fuera una repetición de lo ya sucedido— comprendiendo sus reglas puede producirse la chispa de percepción capaz de hacernos comprender cuál ha de ser el "siguiente paso". La dialéctica significaba para Lenin esta unión de abstracción e intuición, o de dogmatismo e improvisación, que su propia actitud como dirigente ejemplificó con tanta frecuencia. Se sitúa, por así decirlo, entre el pasado y el presente aportando el conocimiento de lo pasado y una visión de lo que deberá ser. De ahí que constituyera un objeto permanente de interés para Lenin— algo así como una ciencia, pero todavía más, quizás, como una magia.

Un libro escrito por Lenin estuvo dedicado a estudiar seriamente este tema: su *Materialismo y empirio-criticismo* (1909). Analizó allí simplemente la dialéctica, su relación con las ciencias naturales y sociales y los sistemas filosóficos como el materialismo, el idealismo y el positivismo científico. Pero cualquiera que acuda a esta obra en espera de encontrar una explicación del auténtico interés de Lenin por la dialéctica se sentirá decepcionado, aunque sí puede aprenderse algo acerca de su posición intelectual y su manera de actuar. En realidad, el libro fue escrito incidentalmente, en una de las disputas del partido en las que siempre estaba envuelto.[9] Varios miembros de su facción que se habían unido a él porque estaban de acuerdo con las tácticas bolcheviques se habían sentido atraídos durante mucho tiempo por el neokantismo, una tendencia que prevalecía en Alemania a fines del siglo XIX. Este interés nunca había sido un secreto y Lenin había tolerado la herejía doctrinal para conservar la cooperación de esos miembros en el partido. En 1909 uno de ellos había cobrado influencia suficiente como para poner en peligro el liderato de Lenin y éste decidió no tolerar más la herejía. Su libro fue un acto más en una purga dentro del partido. Si Lenin hubiera querido probar simplemente que cualquiera que pretendiera ser marxista y kantiano al mismo tiempo tenía una verdadera confusión de ideas, hubiera respondido perfectamente a la realidad. Hay, ciertamente, algunos pasajes ocasionales, mencionados en el capítulo anterior, en los que Marx y Engels hablaban del materialismo dialéctico como una hipótesis de trabajo y también esta opinión era, indudablemente, una concesión al kantismo. Pero era imposible que el materialismo dialéctico fuera al mismo tiempo una hipótesis de trabajo y una ley de la lógica y Marx lo definía generalmente como esto último; nada, salvo una reconstrucción total de la base a la cima, hubiera podido convertir a Marx de hegeliano en kantiano.

[9] Véase Wolfe, *Three Who Made a Revolution* (1948), capítulo 29.

Hasta ahí tenía razón Lenin, pero su libro estaba lejos de ser simplemente un análisis lógico de dos sistemas filosóficos diferentes. Estaba expulsando a los renegados del partido y, como reconoció ingenuamente en otra parte, una vez que un opositor está fuera del partido, ni la verdad ni la justicia deben impedir que se le desacredite. No tenía escrúpulos, pues, para malinterpretar sus opiniones y consideraba su filosofía simplemente como una desviación de la ortodoxia marxista, que hacía el juego al enemigo burgués.

> No se puede eliminar siquiera un supuesto básico, una parte sustancial de esta filosofía que es el marxismo (es como si fuera un sólido bloque de acero) sin abandonar la verdad objetiva, sin caer en brazos de la falsedad burguesa-reaccionaria.[10]

El objeto específico del ataque de Lenin era el positivismo científico del físico Ernest Mach, cuyo esfuerzo por formular una filosofía de la ciencia sin compromisos con la metafísica era entonces un ejemplo de neokantismo y el que había impresionado en especial a los bolcheviques que Lenin quería eliminar. Lenin tomó sus argumentos, casi en su totalidad, del *Anti-Dühring* y el *Feuerbach* de Engels, pero su argumentación era muy distinta que la de Engels. Engels criticaba las teorías de sus opositores; Lenin atacaba la personalidad de los suyos. Hasta el deseo de encontrar un nuevo punto de vista, decía "revela cierta pobreza de espíritu" y semejante filosofía lleva la marca de una "conciencia culpable". "La filosofía de Mach, el científico, es a la ciencia lo que el beso de Judas a Cristo." Lenin tomó de Engels el dogma de que sólo son posibles dos tipos de sistemas filosóficos, el materialismo y el idealismo. El materialismo, en la exposición de Lenin, se reduce a la afirmación no muy profunda de que la realidad objetiva (es decir, la materia) existe independientemente de nuestra conciencia de ella. Lo afirmaba, sin embargo, de diversas maneras que, si la analizáramos, tendrían implicaciones muy distintas y se reducirían simplemente, en definitiva, a reafirmaciones de nuestra capacidad de conocer. Afirmaba en ocasiones que los objetos determinan las percepciones, otras que las percepciones nos dan impresiones correctas de los objetos (lo que no es lo mismo) y algunas más decía que conocemos directamente los objetos, como si la percepción fuera una especie de intuición. Utiliza, como si se explicara por sí sola, la metáfora de que las ideas "reflejan" a los objetos, o son "imágenes" o "reproducciones" de aquéllos, pero no sugiere nada acerca del sentido, vago aunque interesante, que atribuía a la palabra "reflejo", en la frase antes citada, que aparece en su cuaderno de notas. Identifica el idealismo con el subjetivismo, la negación de que exista una norma de la verdad objetiva y, como Engels, consideraba que el hecho de que la ciencia pudiera comprobar las hipótesis teóricas demostraba la falsedad de aquél. El idealismo es falso, pero se explica, ya que la existencia de seres no espaciales o intemporales fue un mito inventado por el clero para engañar a las masas —en una palabra, "el opio del pueblo"— y funcionó durante siglos. Lenin siempre utilizaba los términos "idealismo" y "clericalismo" en el mismo sentido, como una defensa de la religión para sostener a una clase dominante y justificar su explotación. Como no puede haber un camino intermedio entre idealismo y materialismo, un positivismo como el de Mach es una desatinada pedantería una "pretensión seudoerudita de trascender al idealismo y el materialismo"— o bien un idealismo deshonesto que encubre el clericalismo bajo una supuesta aceptación de la ciencia —"una charlatanería conciliadora", "una tolerancia burguesa, filistea y cobarde de los dogmas". La

10 *Collected Works*, Vol. XIII, p. 281. *Selected Works*, Vol. XI, p. 377.

exposición que hace Lenin de la dialéctica no nos hace pensar que fuera para él un tema de frecuente reflexión, puesto que simplemente reproduce los insípidos lugares comunes de Engels. La verdad es, al mismo tiempo, relativa y absoluta, parcialmente errónea, pero una "aproximación a la verdad absoluta, objetiva". Todas las ideologías están históricamente condicionadas, pero hay una verdad objetiva que corresponde a toda teoría. Esto, decía, es lo suficientemente indefinido como para impedir que la ciencia se convierta en dogmática pero lo bastante definido como para excluir cualquier forma de fe o de agnosticismo.

Como expresión de una posición filosófica todo esto es inútil y, sin embargo, esclarece la perspectiva intelectual o el modo de pensamiento de Lenin. A través de toda su argumentación se aprecia una curiosa simpatía por el clericalismo y un aborrecimiento moral por el positivismo científico. Odiaba al clericalismo, o idealismo como lo llamaba, pero no lo temía porque sabía cómo responderle. Lo entendía como un enemigo honesto que no oculta su propósito dogmático y autoritario, que tácitamente él atribuía a toda filosofía. Como escribió en uno de sus cuadernos, el clericalismo es en verdad "una flor estéril, pero que crece en el árbol vivo de un conocimiento humano prolífico, verdadero, fuerte, omnipotente, objetivo y absoluto". Por otra parte, la indiferencia de un científico como Mach ante las disputas metafísicas y el carácter empírico y no autoritario de su filosofía, producían en el espíritu de Lenin una profunda repulsión moral. Era tan extraño a su modo de pensamiento que no podía considerarlo honesto.

Con esta tendencia de espíritu, no es sorprendente que Lenin modificara más de lo que era su intención la explicación de Marx acerca de la relación entre la dialéctica y la ciencia. Marx había seguido a Hegel al considerar la dialéctica como un método especialmente adaptado a la historia y los estudios sociales porque éstos tienen que ocuparse del crecimiento y el desarrollo, que la lógica ordinaria no puede tratar. Marx había considerado que el materialismo dialéctico no desplazaba al materialismo de pensadores como Holbach, que consideraba perfectamente adecuado a campos como la física y la química, sino que lo complementaba para la aplicación a los estudios llamados "históricos". En 1909, la situación en la física misma había cambiado. Una parte de lo que hacían científicos como Mach, o Henri Poincaré en Francia, se debía al uso en la física moderna de conceptos —la geometría no euclidiana, por ejemplo— que no tenían cabida en la física newtoniana de la generación de Marx. En cierto sentido, es la prueba de una extraordinaria fuerza intelectual y amplitud de interés el que Lenin, absorbido como estaba en la actividad política y las intrigas del partido, se hubiera preocupado por la filosofía de la ciencia. Hay que reconocer también, para ser justos con Lenin, que no se equivocaba al sospechar que otros, además de sus propios seguidores, harían de la "nueva" física una excusa para la especulación teológica fácil. El descubrimiento de que conceptos físicos tales como los de "materia" y "energía" —rígidamente distintos en la mecánica clásica— son a veces intercambiables puede inducir a pensar que se aclararían las cosas si se imaginara la energía como algo semejante al "espíritu". Lo malo de Lenin es que, en otro sentido, hizo lo mismo que aquellos contra quienes sostenía una objeción válida. El materialismo dialéctico era para él una especie de llave mágica o "ábrete sésamo", capaz de solucionar todos los enigmas. Si los físicos y los matemáticos supieran que la dialéctica demuestra que todas las distinciones son relativas y no absolutas, no se sorprenderían si la materia aparece en determinadas circunstancias como energía y a la inversa. Simplemente confirma lo que decía Engels: que no hay líneas fijas de demarcación en la naturaleza. Siguiendo las direcciones establecidas

por la teoría marxista, es posible acercarse cada vez más a la verdad objetiva. En efecto, este marxismo transformado de explicación en una especie de método universal aplicable a todos los temas y la única guía para confiar en todos los casos —una forma superior de conocimiento, un árbitro de todos los puntos discutibles de todas las ciencias. En consecuencia, el método último de la ciencia se convertía simplemente en citar a la autoridad y la negación de la autoridad era simplemente una herejía. Y ésta es, en realidad, la crítica definitiva que hace Lenin a Mach: por sus dudas acerca del espacio tridimensional, abandonó la ciencia por el teísmo. Este tipo de argumentación no es sólo un disfraz de ciencia, sino que es también una mistificación de Marx. Porque, aunque Marx era con frecuencia intolerante, le preocupaba profundamente que sus principios explicaran la sociedad, tal como la mostraban la observación y la historia. Marx tenía el espíritu de un hombre respetuoso de la realidad. El espíritu de Lenin era el de un hombre de fe: si los hechos van contra la fe, tanto peor para los hechos.

Este aspecto del pensamiento de Lenin se ponía naturalmente más en evidencia cuando hablaba de los estudios sociales. Afirmaba que, en ese campo, la imparcialidad científica no sólo es imposible sino que ni siquiera hay que buscarla. Las ideas son armas y una filosofía social es simplemente parte del equipo con que un partido interviene en la lucha de clases. Los profesores de economía, decía, no son más que "agentes" científicos de la clase capitalista y los profesores de filosofía no son sino "agentes" científicos de la teología, que no es más que un instrumento refinado de explotación. Lo más que puede descubrir una teoría realmente científica de la sociedad es un esquema general de la evolución económica e histórica y la lógica que condiciona esa evolución; esto lo hace el materialismo dialéctico. En filosofía, económica y política una pretensión de imparcialidad científica es simplemente una apariencia que recubre una defensa de intereses creados. Dentro del marco del materialismo dialéctico, son posibles dos sistemas de ciencia social: uno producido en interés de la clase media o uno producido en interés del proletariado. Ya sea que pertenezca a la clase media o al proletariado, todo científico de la sociedad representa algo determinado. Si es honesto, empieza por confesar su fe y no pretende que las conclusiones a las que llegue sean independientes de esa profesión de fe. Lenin afirmaba, por supuesto, que la ciencia social proletaria es superior, pero no porque sea formalmente más exacta, ni siquiera porque sea empíricamente más digna de confianza. Su superioridad consiste en el hecho de que representa la ola del futuro, la expresión de una clase "en ascenso" en el primer plano del progreso social. La clase media, por el contrario, lucha en la retaguardia, en un esfuerzo inútil por impedir o demorar el desplome del capitalismo y la victoria inevitable del comunismo. Su ciencia es, en el mejor de los casos, estática o, verdaderamente, decadente y reaccionaria. Al argumento de Lenin puede atribuírsele el mérito de la franqueza, pero supone un círculo vicioso. Porque la prueba de que el proletariado es una clase "en ascenso" depende de que sea verdadera la ley que rige la historia según Marx. A no ser que Lenin pretenda que su filosofía constituye una excepción al carácter partidista que atribuye a todas las demás teorías, no tiene ninguna lógica. Lenin consideraba al marxismo simplemente como artículo de fe y su argumentación estaba llena, explicablemente, de *odium theologicum*, adobado con epítetos insultantes y acusaciones de truco y mala fe. A este respecto, difería mucho de Engels, al que seguía en otros puntos. Engels decía que las teorías de Dühring se contradecían entre sí; nunca sugirió siquiera que Dühring fuera deshonesto.

Como *Materialismo y empirio-criticismo* tendía a la integración de una teoría

de la ciencia, no decía mucho acerca de la literatura y el arte, pero no hay razón para dudar que Lenin estuviera dispuesto a subordinarlos también a los intereses de la revolución. En 1905, y en el curso de la misma polémica que culminó en 1909, afirmó que la literatura "debe convertirse en una rueda y un tornillo de la gran maquinaria social-demócrata". Al mismo tiempo, su actitud hacia el arte era singularmente ambivalente. Parecía tener una genuina apreciación por la literatura rusa; respetaba sinceramente a los hombres de letras, aunque tenía una opinión pobre de su habilidad como revolucionarios; y la música le conmovía profundamente, como lo demuestra la anécdota muy citada, relatada por Gorki.[11] Lenin era un intelectual auténtico, que compartía sinceramente los intereses de los intelectuales, pero también un fanático, insensible como todos los fanáticos ante el sacrificio de los hombres, amigos o enemigos, y de los principios, el derecho, la moral o la verdad, al objeto de su fanatismo, que era hacer la revolución. Era temerario, como lo son todos los hombres cuando no tienen una responsabilidad, pero nunca aspiró a convertirse en un icono, lo que ha acabado por ser su destino. Cuando escribió *Materialismo y empirio-criticismo*, era un exiliado y esperaba sin duda morir en el exilio. En 1909 casi nadie leyó el libro y los que lo leyeron lo tomaron como lo que era, el producto de una oscura polémica de partido, entre un grupo insignificante de revolucionarios rusos en Suiza. Ahora es un texto autorizado, que todo estudiante de filosofía en Rusia debe estudiar y en el que debe creer y todo psicólogo ruso debe escribir su teoría de la percepción tomando en cuenta lo que escribió Lenin acerca del "reflejo". Así como en la ciencia Lenin fue un epígono de Marx, estaba destinado a tener sus propios epígonos que decidieron en 1948, por decreto del Comité Central del Partido de Lenin, que el mendelismo era un "fraude burgués", perpetrado conjuntamente por un sacerdote austriaco y un especialista en genética, "agente" del capitalismo norteamericano. No obstante, suponer que todos los escritos controvertibles de Lenin son absolutamente veraces resulta algunas veces difícil y esto podría decirse de su conversión de la dialéctica en un método científico universal. Porque el único valor que posee la dialéctica es crítico: es simplemente una manera de demostrar que un razonamiento contiene una contradicción. El leninismo en el poder no acepta críticas ni estimula el descubrimiento de "contradicciones" en sus propias instituciones, porque esto podría sugerir la necesidad de una nueva revolución para convertir al socialismo en comunismo. Hacia el fin de su vida, Stalin descubrió que "sólo hay una lógica formal, universalmente válida". Pero, ¿puede un régimen conservar su honestidad intelectual, si tiene que modificar su lógica para adaptarla a su política?

LAS REVOLUCIONES BURGUESA Y PROLETARIA

Ningún principio de la estrategia marxista fue mejor establecido que la regla de que es imposible hacer una revolución por la fuerza o la conspiración, antes de que el tiempo haya "madurado" para ello, es decir, antes de que las "contradicciones" en una sociedad hayan producido una situación revolucionaria. Se pensaba que esto era lo que distinguía al socialismo "científico" de Marx del utopismo o simple aventurerismo. Engels había utilizado no menos de tres capítulos del *Anti-Dühring* para reforzar e ilustrar este principio. Su *locus classicus*, sin embargo, era el pasaje en el Prefacio de *El Capital*, en el que Marx decía que, aunque una nación puede aprender de otra, "jamás podrá saltar ni descartar por decreto las

[11] En sus *Days with Lenin* (1932), p. 52.

fases naturales de su desarrollo". También había dicho que "los países industrialmente más desarrollados no hacen más que poner delante de los países nuevos progresivos el espejo de su propio porvenir". Lo único que puede hacer un revolucionario es "acortar y mitigar los dolores del parto" o hacer lo más rápida posible la transición "necesaria" al socialismo. El sentido literal de estos pasajes parecía ser que todas las sociedades deben, por ley natural, atravesar las tres etapas del feudalismo, capitalismo y socialismo, haciéndose en cada caso la transición mediante una revolución. Por una razón ya mencionada, esta "ley" asumía una especial importancia para los marxistas rusos. Cualquier socialista marxista, sin embargo, estaba en situación de tener que tolerar temporalmente un gobierno de clase media, al que moralmente estaba comprometido a derrocar. Su actitud justa en esta circunstancia siempre fue una fuente de preocupación, pero en Europa Occidental, a fines del siglo, se le había dado una solución convencional: los socialistas apoyarían las reformas políticas liberales que fortalecerían a la clase trabajadora, pero no entrarían en gobiernos de coalición con los partidos burgueses.

Esta solución no tenía sentido para un marxista ruso. En Rusia, no había ni instituciones parlamentarias ni gobiernos de gabinete, ni se había producido una revolución burguesa. Según la teoría, el desarrollo de una economía capitalista debía provocar primero una revolución burguesa, para destruir el feudalismo del gobierno zarista y establecer las instituciones políticas liberales adecuadas a una sociedad burguesa. Sólo entonces podría existir la esperanza de pasar al socialismo. Porque el materialismo dialéctico parecía probar que el espíritu revolucionario del proletariado y su educación política sólo podían producirse como resultados de la industrialización y el liberalismo político. Un partido socialista ruso debe adaptar, pues, sus tácticas a las de los partidos de clase media que no están en el poder que se suponen también revolucionarios y debe apoyar a una revolución burguesa. No obstante, la clase media seguía siendo el enemigo de clase implacable del proletariado y éste no debía comprometerse en una revolución burguesa hasta el punto de perjudicar el éxito futuro de su propia revolución. La Revolución rusa de 1905 agudizó este problema. Porque fomentó la esperanza de que la revolución en Rusia era posible y hasta inminente y, sin embargo, estaba lejos evidentemente de ser una revolución burguesa completa. Nada de lo que se había producido en la política de Europa Occidental correspondía a ella y tampoco en Marx podía encontrarse mucho en relación directa con ese fenómeno. Porque el esquema general de la filosofía de Marx dependía del presupuesto de que la Revolución francesa ya había marcado una clara línea divisoria entre feudalismo y capitalismo. En 1848 e inclusive mucho después, Marx creyó que una revolución socialista sólo era inminente en Francia o quizás en Inglaterra. La situación más parecida a la rusa era la de Alemania, que Marx consideraba un país atrasado y que esperaba, en 1848, que siguiera el camino ya recorrido por Francia. Aun en 1875, en la *Crítica al programa de Gotha*, decía que "la mayoría del 'pueblo trabajador' en Alemania está integrada por campesinos y no por proletarios", lo que describía con exactitud el estado de cosas en Rusia en 1905. A fines del siglo, sin embargo, el socialismo alemán se había adaptado a un programa gradual de reforma (aunque la teoría de su partido seguía siendo revolucionaria) y esto no podía servir de guía para los revolucionarios activos en Rusia. El resultado fue que algunos comentarios de pasada, que parecían referirse a un país no industrializado, aunque tuvieran poca relación con los conceptos generales de Marx, se volvieran muy importantes para los marxistas rusos.

El problema de las dos revoluciones fue el tema de muchas inquietas reflexio-

nes después de 1905, porque ningún marxista responsable podía contemplar la posibilidad de "saltar" la revolución burguesa, por el simple hecho de tomar el poder. Existían dos teorías incompatibles, con ideas correspondientes acerca de las tácticas adecuadas para un partido marxista en Rusia. Una pertenecía a los mencheviques y respondía a su tendencia a imitar lo más de cerca posible a los grandes partidos marxistas de Occidente. Seguía una línea convencional: era imposible que el socialismo triunfara en Rusia antes de que se desarrollara una industria capitalista y de que el proletariado se convirtiera gradualmente en una mayoría. En una revolución, los marxistas deben apoyar, pues, a la clase media; después que la revolución liberalice la política, los partidos socialistas formarán una oposición de izquierda, hasta que esté maduro el momento para la revolución socialista. La suposición táctica tras esta teoría era que la clase media rusa era, en realidad, revolucionaria y asumiría la dirección y sus consecuencias eran que un partido socialista debía buscar aliados entre los más liberales de los partidos de clase media. Aunque esta teoría era absolutamente ortodoxa, sería difícil imaginar un programa menos inspirador; durante un tiempo indefinido, un partido marxista no podía aspirar más que a una posición auxiliar. No era una teoría muy realista, ya que no sugería ninguna política positiva respecto del campesinado, que constituía en Rusia el más serio de todos los problemas tácticos. Ni Lenin ni Trotsky, aunque éste había sido aliado de los mencheviques, podían sentirse satisfechos con este tipo de programa.

El enfoque más audaz del problema de las dos revoluciones fue hecho por Trotsky. En efecto, su teoría de la "revolución permanente" fue el más brillante ejemplo de análisis marxista que pueda encontrarse.[12] Calificaba a la teoría menchevique de marxismo "primitivo".

> Imaginar que exista una dependencia automática entre la dictadura del proletariado y los recursos técnicos y productivos de un país es entender el determinismo económico de una manera muy primitiva. Esta concepción no tendría nada que ver con el marxismo.

"El marxismo es, sobre todo, un método de análisis." Debe tomar en cuenta toda la situación, en Rusia y en el capitalismo internacional. En primer lugar, Trotsky sostenía, la clase media rusa es tímida y débil, incapaz de compararse con la burguesía francesa de 1789. Porque la industria en Rusia dependió siempre del estado y del capital extranjero que, a su vez, confiaba en el estado para garantizar sus inversiones. Pero, en segundo lugar, la industria rusa ya había creado un proletariado, puesto que adoptó la tecnología moderna y la organización en gran

[12] El título, "revolución permanente", fue tomado de un lema que propuso Marx a la Liga Comunista en 1850, cuando anticipó el próximo estallido de una revolución en Alemania. Trotsky publicó por primera vez su teoría como capítulo de su historia del Soviet de Petersburgo, escrita cuando guardaba prisión después de su fracaso. Algunos fragmentos, titulados "Prospects of a Labor Dictatorship" ("Perspectivas de una Dictadura Proletaria"), se publicaron en traducción inglesa en *Our Revolution* (Nueva York, 1918), pp. 63-144. La cita se encuentra en la p. 85. La teoría fue elaborada en *The Permanent Revolution* (1930); trad. inglesa, Nueva York, 1931. Aparece resumida en *The Prophet Armed. Trotsky: 1879-1921* (1954), de Isaac Deutscher, pp. 149-162. La teoría tuvo una extraordinaria historia. En 1906 apenas fue destacada, en parte porque el libro de Trotsky fue casi de inmediato confiscado. En 1924, Stalin, queriendo desacreditar a Trotsky, la condenó como mala interpretación del leninismo aunque, en 1917, Lenin, como todos los marxistas rusos, creía que la permanencia de la Revolución rusa dependía del estallido de otras revoluciones en Europa Occidental. Stalin sostenía que Lenin había tomado directamente de Marx todo lo importante de su teoría y que la versión de Trotsky era "sabiduría desvitalizada y libresca". *Problems of Leninism* (Moscú, 1940), pp. 122-123. Así, la revolución permanente se convirtió en "trotskismo" y en herejía, con carácter retroactivo.

escala como cosas hechas. El resultado es que el industrial ruso tiene más miedo de sus trabajadores que de la autocracia. Aun en 1848, la clase media alemana no pudo hacer su revolución y, en 1905, los trabajadores urbanos rusos dirigieron la revolución. En consecuencia, concluía audazmente Trotsky. "En un país económicamente atrasado, el proletariado puede tomar el poder antes que en otros países donde el capitalismo es avanzado." Debe comenzar, por supuesto, como una revolución hasta cierto punto burguesa, puesto que debe destruir los restos del feudalismo, pero no podrá detenerse ahí. Tendrá que enfrentarse con el capitalismo, expropiando las grandes propiedades de tierras y apoyando a los campesinos contra los terratenientes: ambas revoluciones coincidirán. Los campesinos, por el momento, considerarán a los trabajadores como liberadores. "El poder político pasa necesariamente a manos de la clase que ha desempeñado un papel dirigente en la lucha, la clase trabajadora"; y el gobierno revolucionario será una dictadura del proletariado. Trotsky llamaba a la combinación de ambas revoluciones "la ley del desarrollo combinado".

Los trabajadores pueden tomar el poder. Pero, ¿pueden conservarlo? Esto depende, sostenía Trotsky, no de Rusia sino de lo que suceda en Europa Occidental. La alianza de trabajadores y campesinos será temporal porque, aunque los campesinos se unirán a los trabajadores contra los terratenientes, no apoyarán la colectivización ni el internacionalismo. La revolución proletaria tendrá que hacer frente a la intervención de los gobiernos capitalistas y, a su vez, los trabajadores tendrán que incitar a la rebelión al proletariado occidental. Por sí mismo, el proletariado ruso no será capaz jamás de construir una economía socialista; si no obtiene el apoyo del proletariado mundial, "la clase trabajadora de Rusia será inevitablemente aplastada por la contrarrevolución". Que Europa Occidental estuviera realmente "madura" para la revolución era una creencia generalmente sostenida por los marxistas en la época en que escribía Trotsky y que la Revolución Rusa estuviera condenada, si no recibía el apoyo de otra revolución, al menos en Alemania, era una creencia universalmente sostenida por los marxistas rusos, aun cuando los bolcheviques tomaron el poder en 1917. Esto era lo que salvaba su ortodoxia marxista, manteniendo a la revolución rusa dentro de los límites de una teoría internacional del desarrollo capitalista. La Revolución de 1917, pues, se inició con una concepción semejante en lo sustancial a la teoría de la revolución permanente formulada por Trotsky en 1906. Desde el punto de vista de lo que llamaba marxismo primitivo, una revolución socialista en el menos industrializado de los países europeos no podía ser más que una festinada aventura. Su éxito modificó en forma permanente la concepción convencional del marxismo: como diría Stalin mucho después, la cadena se rompe por "el eslabón más débil". En realidad, el análisis de Trotsky demostraba que la explicación económica no tiene relación con "las leyes férreas de la historia" de Marx.

Las reflexiones de Lenin acerca de las dos revoluciones no produjeron nada tan provisto de elegante lógica como la teoría de la revolución permanente que, por alguna razón, no consideró muy importante.[13] Sin embargo, él mismo llegó a conclusiones no muy diferentes. Significativamente, Lenin pensaba en términos tácticos y no quería prejuzgar cómo podrían organizarse las diversas fuerzas en una revolución rusa. Suponía, como todo el mundo, que una revolución socialista podría contar con el apoyo occidental y compartía plenamente la descon-

[13] Deutscher cree que Lenin conocía el libro de Trotsky sólo de segunda mano, quizás debido a su confiscación; op. *cit.*, p. 162. Lenin pudo haber estado dolido, también, por el duro ataque de Trotsky a su teoría del partido, que ya hemos mencionado.

fianza de Trotsky por la clase media rusa, posiblemente por las mismas razones. En consecuencia, la política menchevique de una alianza con un partido de clase media le parecía poco realista. Lenin acusó a Trotsky de no tomar en cuenta al campesinado, pero la diferencia entre ambos era cuando más una diferencia de acento, puesto que si no podía confiarse en la clase media, la única alternativa posible era una alianza temporal de la clase trabajadora industrial con los campesinos y esta fue la importante idea estratégica adoptada por ambos. Lenin creía que podía iniciarse una revolución con una revuelta agraria y que podía convertirse, bajo la dirección de la clase trabajadora, en una auténtica revolución burguesa. En 1905, calificó a su programa de "dictadura revolucionario-democrática del proletariado y el campesinado". El primer paso era apoyar al campesinado con la expropiación de los grandes terratenientes, pero esto suponía el peligro de que la revolución pudiera acabar en una transacción Junker, como en Prusia. De ahí que el objetivo del proletariado fuera impulsarla hacia una república democrática plena. En ningún momento, ni en 1905 ni más tarde, quiso crear Lenin una clase de campesinos propietarios; el único movimiento reformista al que temió fue el esfuerzo de Stolypin por hacer precisamente esto después de 1907. La política de Lenin era nacionalizar la tierra, lo que convertiría a los campesinos en arrendatarios del estado y sería un paso hacia una economía burguesa. También sería un paso hacia la agricultura colectivista —hasta qué punto sería grande este paso lo descubrirían los campesinos en los años treinta— pero, en 1905, Lenin todavía pensaba en completar la revolución burguesa.

La idea central subrayada por Lenin era que el campesinado tenía posibilidades revolucionarias que un partido proletario podía explotar pero, como Trotsky, comprendía que esa alianza tenía que ser temporal. Por eso calificaba a su teoría de plan para un "gobierno revolucionario provisional". En algún momento, la alianza con el campesinado tendría que convertirse en una alianza con el proletariado de Europa Occidental. No pretendía saber cuánto duraría el intervalo entre las dos alianzas. Aun antes que Trotsky especuló ocasionalmente sobre la posibilidad de que no hubiera intervalo, aunque siguió afirmando que las dos revoluciones serían distintas.

> De la revolución democrática comenzaremos directamente a pasar, de acuerdo con el grado de nuestra fuerza, la fuerza del proletariado con conciencia de clase y organizado, a la revolución socialista. Creemos en la continuación de la revolución. No nos detendremos a medio camino.[14]

Y sin embargo, al mismo tiempo, escribía pasajes que habrían podido atribuirse a un menchevique.

> Por supuesto, en circunstancias históricas concretas, los elementos del pasado se entrelazan con los del futuro, ambos caminos se mezclan... Pero esto no nos impide trazar una línea divisoria lógica e histórica entre las etapas importantes del desarrollo. Hacemos naturalmente la distinción entre revolución burguesa y revolución socialista, insistimos absolutamente en la necesidad de trazar una estricta línea divisoria entre ambas; pero, ¿puede negarse que algunos elementos particulares de ambas revoluciones se entrelazan en la historia?[15]

[14] "The Attitude of Social Democracy toward the Peasant Movement" (septiembre de 1905), *Selected Works*, Vol. III, p. 145.

[15] "Two Tactics of Social Democracy in the Democratic Revolution" (junio-julio de 1905), *Selected Works*, Vol. III, pp. 99-100.

Inclusive diez años después que el estallido de la primera Guerra Mundial había hecho nuevamente de la revolución en Rusia un problema práctico, Lenin seguía diciendo que la transferencia de la alianza del campesinado al proletariado europeo bastaría para distinguir a ambas revoluciones.[16] Aun cuando el intervalo desapareciera en un momento dado, la distinción debía conservarse. La lucha desesperada de Lenin con su ortodoxia marxista parece haber respondido a una razón básica: no podía abandonar la creencia en que la distinción entre ambas revoluciones garantizaba, hasta cierto punto, la democracia de la revolución socialista que habría de seguir. Porque ningún marxista puede olvidar, dijo en *Las dos tácticas* arriba citadas, que no puede haber un camino de libertad real para el proletariado, salvo "la libertad burguesa y el progreso burgués", la "plena libertad política", que consideraba incluida en su fórmula, una dictadura revolucionario-democrática del proletariado y el campesinado. Al mismo tiempo, es evidente en los pasajes citados que, ya en 1905, Lenin había reunido todos los elementos importantes de una teoría semejante en lo sustancial a la teoría de Trotsky de la revolución permanente. También es evidente, sin embargo, que si las dos revoluciones se confundieran no habría una semejanza real con el prolongado desarrollo de los partidos socialistas en Occidente y su experiencia con los procesos de un gobierno liberal responsable. Los escrúpulos de Lenin acerca de la "libertad burguesa" eran, básicamente, escrúpulos rituales más que una convicción real respecto del valor de la democracia política, así como los escrúpulos de Trotsky en torno a la dictadura del partido de Lenin eran escrúpulos rituales más que una convicción real de la negatividad de la dictadura. Todos esos escrúpulos se desvanecieron como humo antes de 1917.

EL CAPITALISMO IMPERIALISTA

El estallido de la primera Guerra Mundial en 1914 y, más especialmente, el apoyo a la guerra por los partidos socialistas de Europa Occidental, inclinaron el pensamiento de Lenin hacia una nueva dirección. Hasta 1914, aunque había sido un atento estudioso de toda la literatura marxista, su pensamiento se había centrado en los problemas de un partido socialista en Rusia. La guerra situó al marxismo en el contexto de la política nacional e internacional y la defección de los marxistas de sus posiciones internacionalistas y antipatrióticas demostró que éstas eran cuestiones de importancia primaria para la estrategia de la revolución. Los años que pasaron entre 1914 y el estallido de la revolución en Rusia fueron dedicados por Lenin al estudio de la evolución imperialista del capitalismo y sus consecuencias para la revolución socialista.

La defección de los marxistas occidentales fue una conmoción para Lenin. Había dado por supuestas las convicciones revolucionarias de los teóricos alemanes como Karl Kautsky y, en principio, simplemente se negó a creer el informe de que el partido alemán había votado en favor del presupuesto bélico. Cuando ya no era posible dudarlo, Kautsky se convirtió para Lenin en "el renegado". Lenin quedó como uno de los pocos marxistas, incluyendo a Karl Liebknecht y Rosa Luxemburgo en Alemania, dispuestos a aplaudir la derrota de su propio país en la guerra. Lenin estaba absolutamente dispuesto a asumir esta posición. "Desde el punto de vista de la clase obrera y las masas trabajadoras de todos los pueblos de Rusia, el mal menor sería la derrota de la monarquía y el ejército zarista." Su lema era "Convertir la guerra imperialista en una guerra civil", es decir, en una revolución proletaria.

[16] "A Few Theses" (Octubre de 1915), *Collected Works*, Vol. XVIII, p. 357.

Pero la defección en masa de los partidos socialistas lo obligó a acercarse a los revisionistas, a los que había despreciado e insultado, pero cuyos argumentos nunca había estudiado seriamente. Las predicciones de Marx acerca de la inminencia de la revolución, la creciente pobreza de la clase trabajadora y la reducción de la clase media baja al status de proletarios no había resultado obviamente y, aunque se inclinaba a creer que los dirigentes de los partidos habían traicionado al proletariado, Lenin no podía olvidar el hecho de que el proletariado de Europa Occidental no sólo se había dejado traicionar sino que, en cierto sentido, había aplaudido la traición. El proletariado, que según el marxismo era revolucionario por naturaleza, había demostrado no ser en absoluto revolucionario; y esto era precisamente lo que había afirmado la tesis de Bernstein. Existía, pues, una anomalía que Lenin debía enfrentar: ¿cómo no había producido la industrialización capitalista un proletariado revolucionario en aquellos países donde el capitalismo era más avanzado? Como no tenía intenciones de renunciar a la teoría, tenía que probar que el marxismo seguía demostrando que la revolución proletaria era inevitable. Tenía que demostrar, pues, que el proletariado de Europa occidental había caído en uno de esos estancamientos que pueden producirse en la evolución del capitalismo mundial y que, a su debido tiempo, el curso normal del desarrollo sería reanudado. Éste era el propósito de sus principales escritos en 1915 y 1916 y estos escritos son la base de la definición oficial de su obra, en el sentido de que "el leninismo es el marxismo en la época del imperialismo".[17]

En realidad, no toda la tesis de Lenin era original. El imperialismo y el capitalismo internacional no eran temas nuevos, ni para los marxistas ni para los no marxistas y, de acuerdo con las normas científicas, el análisis de Lenin era inferior a los análisis anteriores de otros marxistas.[18] Acentuaba la estrategia más que la teoría económica y el peso de su argumentación tendía a demostrar que las conclusiones de Marx acerca del carácter revolucionario del proletariado eran todavía válidas. En resumen, siguió la línea desde hacía tiempo establecida por Engels, de reconocer que Marx había subestimado las posibilidades de desarrollo dentro del sistema capitalista. El análisis económico era, en resumen, el siguiente. A medida que las unidades industriales aumentan de tamaño, tienden a hacerse monopolistas y, en algún punto del desarrollo de una economía capitalista, el monopolio llega a convertirse en su característica fundamental. La economía se organiza cada vez más en trusts y cártels. Dentro de las empresas nacionales, la competencia entre empresarios individuales desaparece prácticamente y el control de la industria pasa de manos de los productores de mercancías a manos de financieros y banqueros. El capital comercial se funde con el capital bancario, que tiende más y más a ser controlado por una oligarquía financiera. Dentro de una economía así controlada, la "anarquía" que Marx atribuía a la competencia capitalista se reduce sustancialmente y sus "contradicciones" son controladas pero, en el plano internacional, los resultados son muy distintos. El sistema depende de las mayores utilidades producidas por la mano de obra barata y las materias primas baratas

17 Véanse *Collected Works*, vols. XVII y XIX; *Selected Works*, vol. V. Especialmente *Under a Stolen Flag, Socialism and War*, 1915 (con G. Zinoviev); *Imperialism; the Highest Stage of Capitalism*, 1916; también *Imperialism and World Economy* (Nueva York, 1929) de Bujarin. Todas fueron publicadas después de la Revolución de marzo de 1917.

18 Entre las obras escritas por marxistas, la más importante entre las que influyeron en Lenin fue *Das Finanzkapital: Eine Studie über die jüngste Entwicklung des Kapitalismus*, de Rudolf Hilferding, publicada en Viena en 1910. También se fundó mucho en *Imperialism*, de J. A. Hobson (1902, ed. rev., 1905). La bibliografía sobre el imperialismo aparece reseñada en *The Patterns of Imperialism* (1948), de E. M. Winslow; véase, especialmente, el cap. VII.

en los países subdesarrollados y los mayores ingresos procedentes del capital invertido en esos países, acompañados de una mayor producción, crean una presión permanente hacia la busca de más amplios mercados. En consecuencia, aunque la competencia entre empresarios disminuye, la competencia entre naciones o bloques de naciones capitalistas crece; las tarifas se convierten en armas en las luchas comerciales nacionales; y, así como la política nacional tiende a un socialismo de estado, la política internacional se inclina hacia una lucha entre las naciones imperialistas por la explotación de los territorios subdesarrollados y sus poblaciones. El resultado es la guerra imperialista por la repartición de los países no desarrollados y la extensión de los imperios coloniales. Reducida a sus términos más bajos, concluía Lenin, una guerra como la iniciada en 1914 no es más que la batalla entre los sindicatos de capitalistas alemanes, con sus subsidiarios, y los sindicatos de capitalistas ingleses y franceses, con sus subsidiarios, por el control de África. El capitalismo, por otra parte, se desarrolla desigualmente. Combinaciones más pequeñas de capitalistas se pelean, al borde de la gran contienda, por la consecución de objetivos menores. Los capitalistas rusos esperan controlar Constantinopla y los japoneses quieren explotar China. En naciones más atrasadas, como Serbia o la India, hay todavía movimientos nacionalistas de buena fe, como ocurrió antes en Europa. Fundamentalmente, sin embargo, el monopolio y el capitalismo financiero son desarrollos lógicos del capitalismo libre, de competencia; el imperialismo político es la consecuencia lógica del capitalismo monopolista; y la guerra es el resultado lógico del imperialismo. Por eso el imperialismo es "la etapa superior del desarrollo capitalista" y constituye una etapa de transición, que conduce a una economía y una sociedad comunistas superiores.

> El imperialismo surgió como el desarrollo y continuación directa de los atributos fundamentales del capitalismo en general. Pero el capitalismo sólo se convirtió en imperialismo capitalista en una etapa muy avanzada de su desarrollo, cuando algunos de sus atributos fundamentales empezaron a transformarse en sus contrarios, cuando los rasgos de un periodo de transición del capitalismo a un sistema social y económico superior empezaron a cobrar forma y a revelarse en todas partes.[19]

Esta teoría, pensaba Lenin, sirve para explicar no sólo la guerra sino también el incumplimiento de las predicciones de Marx sobre una inminente revolución proletaria en países con avanzadas economías industriales. Porque las grandes utilidades derivadas de los capitalistas gracias a la explotación de los países atrasados les permitían pagar altos salarios a su mano de obra nacional. En consecuencia, la mano de obra europea, especialmente la mano de obra calificada, ha experimentado realmente una elevación de su nivel de vida. Esto se ha logrado, por supuesto, al precio de una mayor explotación practicada sobre la mano de obra no calificada de los países coloniales y subdesarrollados. En efecto, la clase trabajadora europea se convirtió en parte de un sistema mundial de explotación y, hasta cierto punto, ha participado en el botín. Temporal y localmente, pues, la lucha de clases se ha mitigado o el capitalismo ha encontrado un medio para demorar los efectos de sus "contradicciones" inherentes. El resultado ha sido un periodo en la historia europea, fijado por Lenin entre 1871 (fecha de la última revuelta proletaria en la Comuna de París) y 1914, en que el proletariado europeo ha sido infectado por una ideología pequeño-burguesa. Fue presa de la ilusión de los revisionistas, de que

19 *Imperialism: The Highest Stage of Capitalism, Collected Works*, vol. XIX, p. 159. *Selected Works*, vol. V, p. 80.

puede haber armonía de intereses entre capitalistas y trabajadores, y que la evolución económica puede realizarse por métodos pacíficos o reformistas. El año 1914, decía Lenin, encontró a "las masas proletarias totalmente desorganizadas y desmoralizadas por la inclinación de una minoría de los trabajadores mejor situados, calificados y sindicalizados hacia una política liberal, es decir, burguesa". Naturalmente, consideraba que esto suponía una degeneración. La clase obrera europea se ha vuelto "respetable" y, en cierto sentido, parasitaria. También el capitalismo ha degenerado. Ha dejado de ser una fuerza social constructiva, como lo había sido antes de 1871; la burguesía se ha convertido en una clase decadente y reaccionaria, preocupada esencialmente por proteger sus intereses creados y con una ideología típicamente *rentista*. Lenin parece querer probar demasiado —es decir, que toda la sociedad europea, capitalista y proletaria, ha caído en decadencia— porque su intención era concluir que la revolución está a punto de ser reiniciada en Occidente. Su valoración de la democracia política también parece ahora más negativa que en 1906, cuando sostenía que era el único camino hacia el socialismo. Su actitud hacia la democracia fue siempre ambivalente, como la de Marx en la *Crítica al programa de Gotha*: la democracia sólo es válida como paso hacia el socialismo, pero es un paso necesario. Lenin tiende ahora a considerarla una simple ficción y una hipocresía. Cita los controles de la época de guerra como prueba de que las libertades civiles son simples dádivas lanzadas al populacho, para arrebatárselas tan pronto como ponen en peligro el control de los intereses financieros, los únicos que tienen un poder real en una sociedad burguesa. Como se verá después, la apreciación de la democracia por Lenin había de descender aún más.

El punto último de la tesis de Lenin queda por plantear: demostrar, como quería hacerlo, que el proletariado europeo es todavía revolucionario y que, como él decía, "la revolución socialista será precipitada por la guerra". Las convicciones de una vida entera se oponían a que advirtiera cómo su tesis había abierto otra posibilidad, es decir, que la revolución en Europa occidental pudiera posponerse por mucho tiempo, lo que habría echado por tierra las bases de su política de convertir la guerra imperialista en guerra civil. Lo que hace es simplemente reiterar el razonamiento marxista general. El imperialismo, mediante la exportación de capitales, está apresurando la industrialización en los países subdesarrollados y extendiendo, por tanto, el capitalismo. La naturaleza fundamental del capitalismo no varía ni puede variar. Sus contradicciones inherentes no han sido suprimidas sino únicamente "transformadas", de modo que tienen que reaparecer bajo una nueva forma. La clase dominante imperialista y la clase trabajadora se dividen en grupos nacionales con intereses en competencia y estas divisiones no tienen correspondencia en el sistema de producción, que se ha hecho ya de carácter mundial. La ideología de solidaridad nacional, las políticas de protección arancelaria y monopolios nacionales son obstáculos a la expansión adecuada del sistema económico e, inevitablemente, las fuerzas de producción reafirmarán su acción por encima de las restricciones artificiales. Más específicamente, Lenin creía al parecer que estas contradicciones asumirían ahora dos formas. Primero, el capitalismo no será capaz de impedir o controlar las depresiones y crisis, que anticipaba más frecuentes y más severas; son una debilidad insalvable de la economía capitalista. En segundo lugar, sostenía de manera definitiva que las naciones imperialistas no pueden evitar la guerra; la guerra iniciada en 1914 no sería más que la primera de una serie de guerras entre naciones rivales por la expansión imperialista. Lenin sugería, pues, aunque no lo desarrolló, lo que para los comunistas posteriores se convirtió en las pruebas aceptadas de que el desplome del capitalismo es inevitable: guerras

y depresiones consecutivas tienen que minar su poder. Las conclusiones de Marx fueron, así, reformuladas en lo sustancial. El Segundo Manifiesto Comunista, escrito por Trotsky y adoptado por la Internacional Comunista en 1919, afirmaba que el espectáculo del sufrimiento humano de la Guerra Mundial "resolvía la controversia académica dentro del movimiento socialista, acerca de la teoría del empobrecimiento". El joven amigo de Lenin, Nikolai Bujarin, resumió así las conclusiones:

> La guerra rompe el último eslabón que une a los trabajadores con sus amos, su sumisión esclavista al estado imperialista. La última limitación de la filosofía del proletariado está siendo superada; su apego a las limitaciones del estado nacional; su patriotismo. Los intereses del momento, las ventajas temporales que obtienen de los robos del imperialismo y de sus relaciones con el estado imperialista se vuelven de importancia secundaria en comparación con los intereses permanentes y generales de la clase como un todo, con la idea de una revolución social del proletariado internacional que destruye a mano armada la dictadura del capital financiero, suprime su aparato estatal y construye un nuevo poder, un poder de los trabajadores contra la burguesía.[20]

A pesar de la convicción con que Lenin afirmó sus conclusiones, su razonamiento general presentaba al proletariado europeo en dos aspectos absolutamente opuestos. Se ha mostrado tan pasivo durante cuarenta años que no han podido cumplirse las predicciones de Marx acerca de la revolución; es tan revolucionario en 1915 que está a punto de estallar una revolución. Como todos los marxistas rusos en general, Lenin siempre había dado crédito a la teoría, debida esencialmente a Kautsky, de que Europa occidental estaba madura para una revolución y, como Trotsky, estaba convencido de que una revolución sólo podría sostenerse en Rusia si era apoyada por una revolución en Occidente. Para explicar la defección socialista de 1914, adoptó la teoría de que el proletariado occidental se había aliado a la burguesía para explotar a los pueblos coloniales. Ahora suponía que la guerra invertiría esta actitud y convertiría al proletariado occidental en guía del proletariado mundial, en una rebelión contra sus opresores capitalistas e imperialistas. No parecía haber razón, sin embargo, para que la guerra transformara las posiciones relativas del proletariado industrial de Occidente y las masas de los explotados países subdesarrollados. Es difícil descubrir el principio marxista en que pudo basarse Lenin para concluir que el proletariado de Europa occidental se transformaría de inmediato en revolucionario o que no permanecería inactivo mientras el desarrollo desigual del capitalismo permitiera la explotación de algún país no industrializado. Aparte de su convicción, confiada, pero no particularmente bien fundada, de una revolución inminente en Europa occidental, lo que el análisis de Lenin ponía en manos del gobierno comunista que estaba a punto de constituir era una posibilidad de opción: podría decidirse a instigar la revolución en Occidente o, con la misma dosis de lógica, podría optar por un periodo indefinido de coexistencia con el capitalismo occidental. Después de 1917, Lenin predijo libremente que era inevitable la guerra entre países comunistas y no comunistas. En consecuencia, cualquier teórico podría considerar ahora la tensión dominante en la política mundial como una tensión entre capitalismo y comunismo o como una tensión entre los países capitalistas, permaneciendo siempre dentro de los límites de la ortodoxia leninista.[21]

20 *Imperialism and World Economy*, trad. inglesa (1929), p. 167. El libro fue escrito en 1915 y Lenin redactó una Introducción. No se publicó hasta 1917.

21 Véase *Soviet Marxism: A Critical Analysis* (1958), de Herbert Marcuse.

Otros cambios importantes en el marxismo son sugeridos, más o menos claramente, por la teoría del imperialismo de Lenin, pero en general no son plenamente ni claramente desarrollados. Después de 1917, la palabra "proletariado" tendió a adquirir un significado muy distinto de la acepción técnica que le había dado Marx. Expresiones tales como "el proletariado mundial", equivalentes a "la clase trabajadora de los países coloniales y semi-coloniales" son de uso corriente, aunque esos trabajadores no son, en su mayoría, un proletariado directamente creado por un sistema de producción capitalista.

> El capitalismo ha proletarizado a grandes masas de la humanidad. El imperialismo ha puesto en desequilibrio a estas masas y las ha colocado en movimiento revolucionario. El concepto mismo de "masas" ha sufrido un cambio en los últimos años. Lo que se consideraba como las masas en la época del parlamentarismo y el sindicalismo se ha convertido ahora en la capa superior. Millones y millones de los que antes se encontraban al margen de la vida política se están convirtiendo ahora en las masas revolucionarias.[22]

El propio Lenin reconoció que esto equivalía a un cambio fundamental en el marxismo, cuando modificó el más famoso de todos los lemas de Marx, añadiéndole las palabras "y naciones oprimidas", convirtiéndolo en: "Proletarios y naciones oprimidas del mundo, uníos." Explicó:

> Por supuesto, desde el punto de vista del *Manifiesto comunista*, esto es erróneo. Pero el *Manifiesto comunista* fue escrito en condiciones totalmente diferentes; y, desde el punto de vista de la situación política presente, es correcto.[23]

La estrategia que explica el cambio es evidente: se trataba de hacer causa común entre el comunismo y los pueblos coloniales contra las potencias imperialistas. Es igualmente evidente, no obstante, que estos pueblos coloniales no son proletarios en el sentido de Marx, puesto que sus economías son en gran medida preindustriales y precapitalistas. El cambio introducido al marxismo está en la misma línea que el sugerido por Trotsky en 1906, cuando sostuvo que el capitalismo mundial hacía más fácil la revolución en una sociedad atrasada que en una sociedad altamente industrializada y calificó de "primitiva" a la teoría tradicional. En 1918, Lenin decía lo mismo retrospectivamente, aunque con frecuencia había sostenido la opinión más generalizada: ahora, significativamente, formulaba su opinión revisionista como si fuera la interpretación "correcta".[24] De ahí que correspondería absolutamente a la teoría leninista del imperialismo si, como se decía en el párrafo anterior, la alianza Occidental de capitalistas y proletarios (en el sentido de Marx) se mantuviera durante un periodo considerable en los países altamente industrializados. En este caso, parecería que la alianza a largo plazo de un país comunista no debería producirse con el proletariado occidental sino con los países subdesarrollados.

En vista de la naturaleza ambivalente de los dispersos fragmentos teóricos de Lenin acerca del imperialismo, es permisible quizá trazar una especie de teoría especulativa neo-marxista de la evolución social, muy diferente de la tradición marxista original y, sin embargo, remotamente derivada de aquélla. Quizá se

22 De un discurso de Trotsky en el Segundo Congreso Mundial de la Internacional Comunista, el 8 de agosto de 1920. *The Communist International, 1919-1943*. Documentos seleccionados y editados por Jane Degras. Vol. I (1956), p. 177.

23 Citado por Alfred G. Meyer, *Leninism* (1957), p. 270.

24 Véanse los pasajes citados por Meyer, *op. cit.*, pp. 253-54.

acercaría más a la teoría de la revolución permanente de Trotsky que a cualquier teoría claramente expuesta por Lenin y esto parece más lógico, dado el curso que siguió el marxismo ruso después de la muerte de Lenin. Habría que entender, sin embargo, que no es propiamente histórico porque no puede identificarse con las ideas expuestas por ningún teórico en especial. Aparece, simplemente, como una posible sugestión formulada por Lenin y que puede entrar en las especulaciones de los leninistas.[25]

Una posible teoría neo-marxista de la evolución social, en vez de hacer la distinción esencial entre las clases sociales y de explicar el cambio social de la tensión entre las clases como lo hacía Marx, establecería la distinción primordial entre pueblos o sociedades —las sociedades capitalistas, industrializadas, altamente evolucionadas por una parte y las sociedades subdesarrolladas, pre-industriales o sólo parcialmente industrializadas por otra—. Lenin utilizó con frecuencia expresiones como "naciones capitalistas" y "naciones proletarias". Estas dos clases de naciones podrían quizás coexistir y desarrollarse por un periodo indefinido de tiempo, aunque tanto los propietarios de la industria como la fuerza de trabajo de las naciones capitalistas vivirían, en cierto sentido, como parásitos de las naciones subdesarrolladas. De las dos clases de naciones, las subdesarrolladas estarían quizás más favorablemente situadas, puesto que podrían recibir ya hecha la tecnología, como decía Trotsky que había podido hacer Rusia. La ideología de las naciones capitalistas más altamente industrializadas podría tender a hacerse más rígida, más conservadora y más dedicada a proteger los intereses creados, tal como atribuía Lenin a Europa occidental una ideología *rentista*. Los países subdesarrollados deben adaptarse a sus rivales capitalistas; deben desarrollar, en defensa propia, una fuerza económica y militar igual a la que se les opone y si su ideología es realmente más flexible, pueden construir una economía industrializada plenamente planeada y ejecutada de acuerdo con una orientación política. No tendrán que repetir todos los pasos ni cometer todos los errores del modelo capitalista original. Podrían industrializarse sin capitalismo y, puesto que se desarrollan desigualmente, existe la posibilidad del socialismo en un solo país. Los países subdesarrollados serían mosaicos de elementos avanzados y atrasados —agricultura primitiva y tecnología industrial avanzada, como en la Rusia zarista— y cada uno de ellos sería una combinación única de factores, que habría que considerar según su naturaleza, desde el punto de vista táctico. El marxismo sería, efectivamente, un "método de análisis", como decía Trotsky. Y, persuasivamente, en vista de la audiencia a la que se dirigiría un neo-marxismo semejante, Rusia estaría en la avanzada del progreso, como modelo o proyecto piloto, como cabeza del Este progresista frente a un Occidente moribundo.

ACERCAMIENTO A LA REVOLUCIÓN

La Revolución de marzo en Rusia encontró a Lenin preparado para dar los pasos que consideraba racionales, para completar la revolución burguesa o iniciar una revolución socialista. Ya no resultaba importante trazar una aguda línea divisoria, porque la dictadura revolucionario-demócrata del proletariado y el campesinado lo habían llevado por etapas a la conclusión que Trotsky había entrevisto desde un principio, es decir, que ambas revoluciones se confundirían.[26] Observando los acontecimientos de Rusia desde su exilio en Suiza, decidió de inmediato que efec-

[25] Cf. lo que Meyer llama "la dialéctica del atraso", *op. cit.*, cap. 12.

[26] En marzo de 1919 afirmó que la verdadera revolución proletaria no había empezado sino en el verano de 1918. Marcuse, *op. cit.*, p. 43.

tivamente había ocurrido esto y que el progreso de la revolución sería una "transición al socialismo".

Sería un grave error si tratáramos de ajustar las tareas prácticas complejas, urgentes, en rápida aparición, de la revolución al lecho de Procusto de una "teoría" estrechamente concebida.[27]

A la semana de su llegada a Petrogrado, pues, sorprendió a sus partidarios relegando al "archivo de antigüedades pre-revolucionarias bolcheviques" la idea que, según había declarado en 1905, ningún socialista debía olvidar, es decir, que la república democrática era el único camino posible hacia el socialismo. La vida es más "original" que el pensamiento y el marxismo consiste en mantenerse al ritmo de los acontecimientos.

Es necesario adquirir esa indudable verdad que un marxista debe conocer la vida real, los hechos verdaderos de la realidad, que no debe seguir apegado a la teoría de ayer que, como toda teoría, en el mejor de los casos sólo bosqueja lo esencial y general, abarcando sólo aproximadamente la complejidad de la vida... El que ponga en duda que la revolución burguesa ha sido "completada", de acuerdo con el viejo punto de vista, sacrifica el marxismo viviente convirtiéndolo en letra muerta. Según la vieja concepción, el gobierno del proletariado y el campesinado, su dictadura, puede y debe seguir al gobierno de la burguesía. En la realidad, sin embargo, las cosas han resultado distintas; se ha producido un entrelazamiento extremadamente original, nuevo y sin precedentes de una y otra.[28]

En resumen, cuando se pasa a otra etapa dialéctica, un dirigente y un partido deben atreverse a aprovechar la oportunidad que se les ofrece y, en el momento decisivo, "Hay que triunfar". En abril de 1917, Lenin creía que había llegado el momento; estaba dispuesto a tomar el poder en el momento en que las circunstancias parecieran favorables.

Todavía tenía que vencer algunos obstáculos. Porque la creencia en que el socialismo debía llegar a través de la república democrática no era un aspecto superficial del marxismo. En el terreno económico, se había considerado imposible la construcción del socialismo en una economía carente de un alto nivel de producción y el gobierno democrático siempre había sido considerado la superestructura política adecuada a esa economía. Por esta razón, la democracia era definida como una "etapa necesaria" en el camino hacia el socialismo. Pero este concepto de una etapa necesaria resultó sistemáticamente ambiguo y, especialmente, porque llevaba implícitos ciertos matices éticos que el marxismo no reconocía.[29] Podía significar que las libertades democráticas eran valores morales intrínsecos, profesa-

27 "Letters from Afar" (24 de marzo de 1917). *Collected Works*, vol. XX, libro I, p. 54.

28 *Letters on Tactics* (abril de 1917). *Collected Works*, vol. XX, libro I, p. 121. *Selected Works*, vol. VI, pp. 34 ss. Lenin incluye una cita de *The Two Tactics* (1905), para demostrar que no estaba "realmente" cambiando de opinión.

29 La ambigüedad sistemática es inherente a la dialéctica. Su origen semántico está en el verbo alemán *aufheben* y su participio *aufgehoben*, que Hegel convirtió en términos cuasi técnicos. La palabra significa literalmente "superado" y esto puede significar algo así como la palabra inglesa "sublimado" o puede significar simplemente "destruido". En la metafísica idealista de Hegel, la palabra contenía un postulado moral: que, en el cambio histórico, se conservan los valores; aunque desaparecen las instituciones, sus valores esenciales se "transforman" y reaparecen en las instituciones sucesivas. En lenguaje común esto equivale a suponer que el cambio histórico es progresivo. Los sucesores materialistas de Hegel, uno de los cuales fue Marx, consideraron la dialéctica como cuasicausal pero sin suprimir su connotación moral básica. Independientemente de como se exprese, la descripción de una etapa posterior como "etapa superior" supone cierta valoración; no es simplemente la afirmación de una relación causal o lógica.

dos por los liberales, pero no efectivamente realizados en una sociedad con economía de *laissez faire*. La posición del socialismo equivaldría entonces a decir que estos valores se conservarían y realizarían mejor en una sociedad socialista, junto con otros valores adicionales, hechos posibles gracias a la propiedad estatal de los medios de producción. Las instituciones democráticas, tales como el sufragio y la representación parlamentaria, junto con las libertades civiles de los gobiernos libres, serían realizados en un gobierno no socialista. Aparentemente Marx pensó algunas veces en una posibilidad semejante, aunque también era capaz, cuando se encontraba en un estado de ánimo atrabiliario, como el que representa su *Crítica al programa de Gotha*, de dirigir epítetos despreciativos al gobierno representativo, tales como "la vieja letanía democrática". En todo caso, a fines del siglo, la posibilidad de obtener algunos de sus fines mediante la legislación había establecido el carácter democrático del marxismo en Europa occidental. Lo que estaba en cuestión era la posibilidad de una relación operante entre comunismo y socialismo. Después de la revolución, Karl Kautsky, teórico revolucionario marxista, afirmó que el socialismo no sólo incluía la organización social de la producción sino también la organización democrática de la sociedad. De la elección de Lenin se desprendió una división permanente en el movimiento obrero internacional, que un marxista inglés como Harold Laski ha considerado como el desastre en que culminó su triunfo.

La democracia como "etapa necesaria" del socialismo puede ser considerada, y lo es en algunas ocasiones, de una manera muy diferente. La expresión puede ser utilizada por una persona que no atribuya ningún valor intrínseco ni moral a la democracia y que sólo opine que las libertades civiles, como la libertad de expresión y de reunión, constituyen las mejores condiciones para llevar a cabo la lucha de clases, que pueden ser utilizadas como los medios más propios para alentar el descontento o bien que las instituciones democráticas tienen debilidades susceptibles de ser utilizadas por quien se proponga minarlas. La democracia puede ser considerada simplemente, pues, por su valor como medio y así la consideró Lenin casi siempre. Sólo había un absoluto en su escala de valores: hacer la revolución. En cuanto a lo demás, sus normas morales eran prácticas en el más alto grado y sería sorprendente descubrir que, efectivamente, profesara en algún momento un profundo sentimiento moral en favor de los métodos democráticos de los cuales no tenía, por lo demás, una gran experiencia. Su manera de tomar la democracia como una "etapa necesaria" se limitaba simplemente, pues, a denigrar todas las instituciones y prácticas que habían contado en Occidente como democráticas. En sus escritos sobre el imperialismo ya las había calificado de ficción e hipocresía. Aunque siguió afirmando, al menos en los tres primeros meses después de su regreso a Rusia, que "el tipo más fuerte y avanzado de estado burgués es la república parlamentaria democrática", pronto comenzó a afirmar también que cualquier gobierno capitalista exige "la mayor ferocidad y salvajismo represivo". Aunque suponga garantías de las libertades constitucionales, éstos son privilegios reservados a los ricos, no derechos de la clase trabajadora.

En la sociedad capitalista, bajo las condiciones más favorables para su desarrollo, alcanzamos más o menos la democracia completa en la república democrática. Pero esta democracia se limita siempre al estrecho marco de la explotación capitalista y sigue siendo siempre, en realidad, una democracia para la minoría, sólo para las clases propietarias, sólo para los ricos. La libertad es la misma, en la sociedad capitalista, que en las antiguas repúblicas griegas: libertad para los dueños de esclavos. Los modernos esclavos asalariados, debido a las condiciones de la explotación capitalista, se encuentran tan aplastados por la

necesidad y la pobreza que la democracia no es nada para ellos, la política no significa nada para ellos; que, en el curso pacífico de los acontecimientos, la mayoría de la población está imposibilitada para participar en la vida social y política.[30]

Igualmente, durante los primeros meses que siguieron a su vuelta a Rusia, Lenin rechazó frecuentemente el carácter de un aventurero, inclinado a llevar al poder a una camarilla irresponsable; no forzaría ningún cambio en el gobierno, que no hubiera madurado "en la conciencia de una gran mayoría". En agosto, sin embargo, había demostrado —lo que es indudablemente cierto— que, para una filosofía que reduce la política a la lucha de clases, el concepto de gobierno de las mayorías carece de sentido; como decía ahora Lenin, es simplemente una "ilusión constitucional".[31] Porque todo problema político importante surge de un conflicto entre los intereses de dos posibles clases dominantes y los partidos son los órganos mediante los cuales se entabla el conflicto. Al final, triunfa la clase más fuerte y si la cuestión es vital la lucha se convierte en guerra civil. Si una mayoría del pueblo se siente satisfecha con los resultados, esto se debe a la circunstancia accidental de que esté de acuerdo con lo que puede otorgarle el partido vencedor.

En un gobierno de clase media, pues, las libertades constitucionales son un escudo para los privilegios de los capitalistas, los únicos que tienen realmente el poder; para la clase trabajadora son una fachada que encubre la coacción o el engaño. Todo gobierno es, en el fondo, una dictadura y el problema práctico es determinar quién controla a quién. Lenin aplicaría luego esta conclusión al gobierno que estaba a punto de implantar pero, por el momento, se contentó con demostrar que el gobierno de las mayorías no tiene nada que ver con el hecho de hacer una revolución. En las revoluciones, decía, hay innumerables casos en que "las minorías más organizadas, con mayor conciencia de clase y mejor armadas imponen su voluntad a una mayoría". Un partido revolucionario toma el poder y obtiene después la mayoría.

La conclusión tenía repercusiones directas en dos importantes problemas estratégicos. Una era, como siempre, la relación del partido de Lenin, como vanguardia del proletariado, con los campesinos que eran, indudablemente, una mayoría. La respuesta a esta cuestión ya estaba implícita en el lema de Lenin: "La dictadura revolucionario-democrática del proletariado y el campesinado", lo mismo que en la teoría de la revolución permanente de Trotsky. Porque ambos querían utilizar el hambre de tierra de los campesinos para obtener un apoyo temporal para constituir la punta de lanza revolucionaria en una minoría trabajadora urbana y ambos pensaban romper la alianza tan pronto como los campesinos dejaran de ser fáciles de manejar. El otro problema era la relación del partido con los soviets y esto resultaba más difícil. Cuando Lenin volvió en abril, la situación real era la que él calificaba de "poder dual", la existencia coincidente del gobierno provisional burgués y de los soviets. Dadas las circunstancias, la única consigna posible para un partido de izquierda era "todo el poder para los soviets" y Lenin la adoptó y siguió utilizándola (salvo durante un intervalo en el mes de julio, cuando la conspiración de Kornilov amenazó con una dictadura militar). Pero en los soviets, los marxistas eran una minoría y los bolcheviques constituían a su vez una minoría

30 *State and Revolution*, cap. 5, sección 2. *Collected Works*, vol. XXI, libro II, pp. 217 ss. *Selected Works*, vol. VII, p. 79.

31 *On Constitutional Illusions* (agosto de 1917). *Collected Works*, vol. XXI, libro I, pp. 66 ss. *Selected Works*, vol. VI, pp. 180 ss.

entre los marxistas. Además, el espontaneísmo revolucionario de los soviets y su democracia primitiva estaban más de acuerdo con las ideas mencheviques acerca del federalismo en la organización de los partidos socialistas que con la teoría de Lenin de un partido rígidamente centralizado. Por otra parte, había sido Trotsky y no Lenin el héroe del soviet de San Petersburgo en 1905 y Trotsky había descrito a los soviets como "el embrión de un gobierno revolucionario", mientras que el partido de Lenin había visto con desdén tanto a los soviets como a los sindicatos. Llegó a ser un mito, cuidadosamente propagado una vez que Lenin se convirtió en el héroe de una revolución triunfante, que había percibido de inmediato, desde un principio, que los soviets eran los únicos capaces de funcionar como órganos de una revolución socialista. Esto no se manifiesta en los antecedentes de 1905-1906. Lenin reconoció, efectivamente, la importancia de los soviets como "órganos de una lucha directa de masas" y censuró a sus partidarios por restarles importancia. Pero su actitud hacia los soviets en 1905 fue de "escasa simpatía y mucha desconfianza". Subrayó entonces la insuficiencia de aquéllos para "organizar la insurrección" e inclusive sugirió que, si la revolución se organizaba adecuadamente, los soviets podrían llegar a ser "superfluos".[32] Ninguna otra opinión era consecuente con la creencia de Lenin en el control del "espontaneísmo" por la "conciencia", o con su teoría del partido como sede de la conciencia proletaria. Y esto fue, efectivamente, lo que sucedió en 1917. A fines de octubre, el partido controlaba a los soviets que estaban en camino de convertirse, no precisamente en algo superfluo, pero sí en una fachada para el gobierno del partido. En cuanto a Trotsky, que no llegó a Rusia hasta fines de mayo, se inclinó a olvidar sus ataques al partido de Lenin, cuando se dio cuenta de que Lenin ya había adoptado el meollo de su teoría en torno a la coincidencia de ambas revoluciones. Los dos dirigentes de la revolución se habían unificado por fin y el gobierno de la mayoría se convirtió efectivamente en una "ilusión": en las últimas elecciones libres, a fines de 1917, los bolcheviques obtuvieron aproximadamente una cuarta parte de la votación.

REVOLUCIÓN EN PERSPECTIVA

Una vez redondeado su enfoque de la revolución, Lenin escribió un folleto que revela sus perspectivas cuando dio el paso definitivo. *El estado y la revolución*[33] quedó inconcluso porque la revolución lo interrumpió. Hasta el tema sugería la nueva dirección de su pensamiento, puesto que Lenin nunca había prestado mucha atención a las formas de gobierno; ahora se sentía impulsado a bosquejar su idea de cómo sería el próximo cambio. Formalmente, este trabajo era un recuento por orden cronológico de todos los pasajes de Marx y Engels donde se definía el estado socialista, pero tendía a demostrar, dialécticamente, que había surgido realmente una forma de estado de los trabajadores de toda la experiencia revolucionaria del siglo XIX. De una somera mención en el *Manifiesto comunista* y los vacilantes esfuerzos de 1850, había cristalizado en la Comuna de París de 1871 y el genio de Marx había descubierto los rasgos del nuevo estado. La segunda parte, que no

[32] *The Dissolution of the Duma and the Tasks of the Proletariat* (1906). *Selected Works*, vol. III, pp. 378 ss. Véase Wolfe, *Three Who Made a Revolution* (1948), p. 369; Schapiro, *The Communist Party of the Soviet Union* (1960), p. 68.

[33] *Collected Works*, vol. XXI, libro II, pp. 147 ss. *Selected Works*, vol. VII, pp. 3 ss. El opúsculo fue escrito en agosto y septiembre de 1917, mientras Lenin permanecía oculto en Helsingki. Apenas escribió una frase de la segunda parte, destinada a examinar las revoluciones de 1905 y 1917. El folleto fue publicado en 1918.

llegó a escribirse, habría descrito sin duda su integración en los soviets de 1905 y 1917. Como historia demostraba mucha imaginación y como marxismo, aunque acertado por lo que se incluía, resultaba muy selectivo aunque, para un público habituado a la dialéctica era altamente convincente: sólo faltaba un paso para implantar el estado proletario. Desgraciadamente, también podía resultar decepcionante una vez establecido. Porque las perspectivas de Lenin sugerían un programa que, una vez puesto en práctica, casi destrozó a la revolución y creó una imagen que no se parecía en nada a lo que llegó a convertirse el estado soviético.

El primer esfuerzo de Lenin fue por rescatar de manos de los oportunistas la famosa expresión de Engels en el *Anti-Dühring* acerca de la "desaparición" del estado. Mediante una burda deformación del marxismo, sostenía, se había corrompido su significado, hasta llegar a interpretarse como si el socialismo pudiera implantarse mediante una evolución pacífica del estado burgués. Lo que demostraba Marx era que la lucha de clases es inherente a toda sociedad donde prevalezca la propiedad privada de los medios de producción. Una revolución proletaria debe intervenir, primero, para entregar el control de la producción a la única clase que puede representar verdaderamente a toda la sociedad. Después, con la eliminación gradual de las clases antagónicas, el estado llegará a desaparecer realmente. Pero es una burda malinterpretación del marxismo suponer que el estado burgués pueda ser otra cosa que un instrumento de explotación, mediante el cual la clase media somete y oprime a los trabajadores. El estado burgués debe terminar, pues, con una revolución violenta que expropiará a los propietarios capitalistas de los medios de producción, transferirá la propiedad a los trabajadores e implantará, así, una etapa intermedia capaz de evolucionar hasta el comunismo. Pero también entonces se tratará de un estado y el razonamiento de Engels demostraba que la expresión "estado libre" era una contradicción de términos. Ningún estado puede ser libre. La etapa intermedia es realmente la más alta forma de democracia, más allá de la república democrática que es la forma más elevada del estado burgués, pero que sigue siendo un estado y, por tanto, una dictadura. Es "la dictadura revolucionaria del proletariado".

El razonamiento de Lenin es, pues, una aceptación de la tesis de que la revolución proletaria, como las demás revoluciones, transferirá el poder de una clase social a otra y el estado que producirá, como el estado desplazado, será un instrumento de represión. Será "el proletariado organizado como clase dominante", en el acto de crear su propio aparato apropiado de violencia para imponer sus fines contra los elementos no proletarios y semi-proletarios que permanezcan en la sociedad. Porque los trabajadores no pueden realizar su revolución simplemente controlando las reformas existentes de la república democrática; tienen que destruirlas y sustituirlas por su propia forma de gobierno. Esto exigirá una larga y persistente lucha a vida o muerte que sólo puede realizarse con una inflexible determinación y mediante un severo uso de la fuerza. La dictadura del proletariado debe perseguir dos fines: debe "someter a la clase explotadora", cuya resistencia aumentará diez veces después de su derrota, impidiendo así una contrarrevolución; y, en segundo lugar, debe organizar el nuevo orden económico y social. Ésta es, especialmente, la función del partido, maestro, guía y lider de todas las clases explotadas que no han cobrado todavía una plena conciencia de clase. *El estado y la revolución* sugería así, aunque no lo declaraba explícitamente, que la dictadura del proletariado sería, en todos los sentidos y para todos los fines, la dictadura del partido. Afirmaba sin embargo, explícitamente, la rigidez y el carácter excluyente del gobierno proletario; éste ejercerá "el control *más estricto, por la sociedad y el estado*, de la cantidad de tra-

bajo y la cantidad de consumo". Y, aunque la democracia del nuevo estado es "una organización del uso sistemático de la *violencia* por una clase contra otra", constituirá una forma más elevada de democracia, más allá del "parlamentarismo venal y podrido de la sociedad burguesa".

El fin especial de *El estado y la revolución* era, pues, demostrar que las revoluciones proletarias anteriores habían creado una forma peculiar de democracia no parlamentaria y que Marx había bosquejado su teoría. Lenin se fundó, principalmente, en el análisis de la Comuna de París en *La guerra civil en Francia* de Marx y es de presumir que trató de ampliarlo con su propia interpretación de los soviets. La Comuna fue "el primer intento de una revolución proletaria por destruir la maquinaria del estado burgués" y reveló "la forma política... que puede y debe sustituir a la maquinaria destruida". Como lo había percibido Marx, era una democracia más plena, que mantenía el principio indispensable de la representación pero sin la forma falsa de un parlamento. Era un gobierno ejercido por "el pueblo en armas", sin los desarrollos parasitarios de la burocracia, la policía ni el ejército regular. Las comunas, pensaba Marx, eran asambleas de trabajo, no sitios de reunión y conversación; sus miembros hacían las leyes y las ejecutaban, siendo elegidos todos sus funcionarios y sujetos a una posible revocación. Lo que era más importante, abolía todos los privilegios monetarios de los funcionarios y reducía la remuneración de todos los servidores del estado a salarios de trabajadores. Su única falla era que, como constituía una minoría, no aplastaba totalmente a la burguesía. Extendida a todo el pueblo, decía Lenin, servirá de modelo para un estado que ya empieza a desaparecer. Será aún centralizado, pero el centralismo será voluntario. La mayoría puede realizar todas las funciones que el estado burgués reserva para unos cuantos burócratas privilegiados. Su principio es sencillo: trabajo de todos y para todos y salario igual para todos. Puede ser, hasta cierto punto, una especie de "democracia ingenua, primitiva", porque el capitalismo ya ha llevado la economía y los servicios públicos a tal grado de organización que "la contabilidad y el control" se han reducido a unas cuantas operaciones simples, como "registrar, archivar y comprobar", adecuadas a la capacidad de cualquiera que sepa leer y escribir. Pueden contratarse expertos y técnicos, que trabajarán tan complacientemente para los proletarios como ahora trabajan para los capitalistas. La administración laboral de los ferrocarriles, las grandes fábricas, el comercio en gran escala y la banca es tan sencilla como la administración del correo. En veinticuatro horas, si fueran expulsados capitalistas y burócratas, se establecería el control y todos los ciudadanos se convertirían en empleados de un sindicato nacional.

Esta descabellada caricatura de una economía industrial y su transformación del capitalismo al socialismo es, desde todos los puntos de vista, tan extraordinaria que requiere un comentario. Primero, por lo que se refiere a la versión de la Comuna de Marx, fue un *tour de force*. Marx había previsto, efectivamente, que la Comuna fracasaría y había aconsejado en contra de esa aventura; después hizo la mejor defensa posible, pero no había mucho que decir, salvo vagas generalidades tales como las mencionadas. Segundo, respecto del cuadro que hace Lenin de una dictadura proletaria, no era nuevo sino viejo. Reunía las especulaciones de anarquistas y sindicalistas acerca del control directo de la industria por los trabajadores y, aunque estos radicales habían tomado algo de Marx, los marxistas de partido en Occidente habían considerado sus ideas como inadecuadas para ser consideradas por un socialista conocedor de la administración de una sociedad industrial o, al menos, poseedor de un conocimiento competente sobre Marx. En tercer lugar, este tipo de especulación utópica ha parecido tan fuera de carácter en Lenin, quien

generalmente era muy rígido, que hasta se ha puesto en duda su sinceridad.[34] La explicación más simple y más probable parece ser que la perspectiva de la revolución se apoderó de la mente de Lenin; durante algún tiempo creyó que el comunismo se produciría rápida y fácilmente. Por último, es obvio que lo que esperaba Lenin en septiembre (si en realidad lo esperaba) no tenía ninguna relación con el desarrollo a largo plazo del comunismo. Uno se pregunta, efectivamente, si los ideólogos comunistas no habrán deseado algunas veces que este folleto de Lenin caiga en el olvido. El intento, emprendido después de la revolución, de hacer que los trabajadores administraran las fábricas casi arruinó la economía. Los miembros del partido recibieron durante algún tiempo el salario de un trabajador, pero, tan pronto como se produjo un serio intento por aumentar la producción, tuvieron que adoptarse diferencias de salarios comparables a las de los países capitalistas, a manera de incentivos. Lenin parece haber considerado siempre todo esto como defección del comunismo, pero, como afirmó en 1920, la justicia social tenía que subordinarse a los intereses de la producción.

El estado y la revolución aportó, sin embargo, un elemento permanente a la ideología comunista. Nos referimos a la teoría, tomada de la *Crítica al programa de Gotha* de Marx, de que la sociedad comunista se desarrollará en dos etapas. En la primera, llamada a veces socialismo para distinguirla del comunismo, la propiedad de los medios de producción por todo el pueblo abolirá la explotación. También en esta etapa prevalecerá cierta igualdad, porque cada cual recibirá el equivalente de lo creado con su trabajo. Pero esto sigue siendo, como decía Marx, un "derecho burgués", puesto que permite el consumo sólo "de acuerdo con el trabajo realizado". Su principio es: "Cada uno de acuerdo con su capacidad, a cada cual de acuerdo con su trabajo." Las clases sociales en esta etapa están desapareciendo y, con ellas, la necesidad de represión, de modo que el estado está en proceso de consumirse. La abolición del capitalismo irá acompañada de una gran expansión de la producción que, según esperaba Lenin como lo han esperado siempre los socialistas, traería consigo un cambio en la naturaleza humana, "un ser que no se parecerá al hombre medio de hoy", con tales costumbres que un individuo excepcionalmente antisocial será restringido tan fácil y espontáneamente como un grupo de personas civilizadas separaría a dos individuos enfrascados en una pelea. Por último, la humanidad estará preparada para el comunismo verdadero, en que una sociedad sin clases, sin necesidad de represión, podrá realizar la plena justicia e igualdad, una sociedad capaz de vivir de acuerdo con el principio: "Cada uno de acuerdo con su capacidad, a cada cual de acuerdo con sus necesidades."

EL PROBLEMA DEL TRIUNFO

El sorprendente y fácil triunfo de la revolución bolchevique el 7 de noviembre de 1917 enfrentó a Lenin y al partido con un nuevo problema: un grupo de revolucionarios, un grupo ilegal y conspiratorio en muchos casos, tenía que convertirse en gobierno. Eran pocas las ideas positivas o constructivas en torno a este cambio, puesto que toda la energía se había concentrado en hacer la revolución, no en elaborar un programa. Sin duda tenía una meta: construir una economía colectivista y un gobierno socialista. Pero las ideas acerca de cómo había que hacerlo eran bastante confusas y se tenía una idea falsa de la dificultad que suponía. Y, sin embargo, esta meta, por vaga que fuera, constituía el aspecto más permanente de

[34] Varias interpretaciones son citadas por A. G. Meyer, *Leninism* (1957), pp. 195 ss.

su equipo. Era la meta que representaba su principal lazo con el marxismo, que era el objeto constante de sus improvisaciones forzadas y que exigía un manejo violento de la sociedad en la que tenía que realizarse el experimento. Porque, en un país como Rusia, con más del ochenta por ciento de la población agraria y campesina, cualquier partido que siguiera la línea de menor resistencia no habría convertido en el centro de su poder a la pequeña minoría de trabajadores industriales urbanos, ni habría hecho de la industrialización su política fundamental. Aunque el partido no lo sabía aún, la revolución proletaria estaba a punto de poner en práctica una paradoja en relación con el marxismo: iba a realizar la revolución industrial después de hacer la revolución, cuando Marx había supuesto aquélla como antecedente de su existencia misma. Pero, en realidad, esto era un futuro lejano, tan lejano como la Tercera Revolución que Stalin había de efectuar "de la cima a la base", cuando inició el primero de los planes quinquenales en 1928. Como siempre, Lenin fue el primero en percibir tanto el fin como los medios. Se recuperó rápidamente de la confusión color de rosa de *El estado y la revolución;* en 1919 había reconocido que la dictadura del proletariado significaba la dictadura del partido; y en 1922 afirmaba que, sin industria pesada, Rusia "estaba condenada como estado civilizado, no sólo como estado socialista"; también advirtió que la revolución se sostenía a expensas del nivel de vida de los campesinos.

Para la construcción de un gobierno que pudiera conducirlo hacia su meta, el nuevo régimen tenía consignas más que un programa. Tenía el bosquejo de una estrategia revolucionaria que Lenin había llamado, años atrás, la dictadura democrático-revolucionaria del proletariado y el campesinado lo que significa, sustancialmente, utilizar el deseo de tierras de los campesinos para inmovilizarlos mientras la minoría obrera establecía su poder. Lenin empleó con éxito esta estrategia alentando a los campesinos a despojar a los terratenientes, lo que de ninguna manera habría podido evitar. Pero el plan exigía también el abandono de la alianza con los campesinos en algún momento indeterminado del futuro, cuando pudiera ser superada por una alianza con el proletariado occidental. Y la esperada revolución en la cual la teoría hacía descansar la permanencia de una revolución en Rusia nunca se produjo. El resultado a largo plazo fue, pues, que la expulsión de los terratenientes amenazó con crear una clase más fuerte de propietarios agrícolas, que pudiera convertirse en un sector burgués inasimilable a la futura sociedad socialista. Años después esta amenaza tuvo que ser suprimida mediante la violenta cruzada contra los kulaks. El nuevo régimen también sostenía el lema: "Todo el poder para los soviets", pero su aplicación se fue desvaneciendo con el triunfo de la revolución. En principio, las esperanzas sindicalistas de las primeras semanas de la revolución habían desaparecido; la democracia primitiva de los soviets no servía para edificar un gobierno en gran escala, sin hablar de un gobierno capaz de marchar hacia el socialismo. Los soviets, pues, dieron frutos negativos; la falsa pretensión de un "tipo superior" de democracia eliminaba la aplicación de la experiencia parlamentaria de Europa Occidental y reducía la discusión sobre la democracia a una sutileza semántica. La democracia soviética era "mil veces más democrática" que un parlamento, aunque violara todos los derechos concretos que había significado la palabra. A esta vaguedad de programa debe añadirse el hecho de que, durante años, el estado de cosas en Rusia fue tal que lo más a que podía aspirar el nuevo régimen era a sobrevivir, a cualquier precio y en cualquier condición. Vista desde este punto, la realización del gobierno soviético fue una maravilla de energía, de improvisación y de coraje.

El hecho esencial de la filosofía política de Lenin es, pues, que a su triunfo

en 1917 sólo contaba con una institución tangible y utilizable: el partido. El concepto de partido era lo que había distinguido el marxismo de Lenin en 1902; el partido había hecho la revolución; y ahora era el partido el que tenía que transformarse en gobierno. Sin embargo, lo que había creado Lenin había sido el concepto de un cuerpo de tropas de choque revolucionarias, dedicadas a la revolución, rígidamente disciplinadas y dirigidas centralmente. Nunca había tenido existencia legal, ni la tuvo hasta varios años después de 1917, y se había mantenido unificado y dirigido gracias al ascendiente personal de Lenin, no por su estructura institucional. No seguía un procedimiento ordenado para tomar las decisiones y traducir las decisiones en política. Además, la principal característica de la dirección de Lenin había sido su flexibilidad, su habilidad para adaptar el partido a todas las situaciones con el único fin de realizar la revolución y su capacidad para convencer a los marxistas de emprender aventuras que aquellos no consideraban marxistas. Lo mismo sucedió después de 1917. Porque el partido sólo se mostraba unánime en un punto: es decir, que una vez obtenido el poder tenía que conservarlo. Dentro de los vagos límites fijados por la meta de crear una sociedad socialista, había campo para enormes diferencias en cuanto a los métodos y cada decisión de una línea de acción específica se caracterizaba por amplias divergencias de opinión que se resolvieron generalmente, mientras vivió Lenin, gracias a su control sobre un grupo cuya cohesión dependía de una larga experiencia en la disciplina del partido. Y siempre, por supuesto, estas decisiones tenían que ser tomadas dentro de las exigencias de la precaria situación del partido. La teoría del partido y del gobierno comunista debe desligarse, pues, de los problemas administrativos implícitos en la creación de un ejército y la consolidación del control del partido sobre el ejército o la creación de una organización burocrática para sí y para el nuevo gobierno. A la larga ambas cuestiones resultaron críticas: ¿cómo había de asegurar el partido un monopolio del poder sobre todas las demás organizaciones tales como los sindicatos o inclusive el gobierno mismo? ¿Y cómo podía asegurar la jefatura máxima un monopolio del poder dentro del partido mismo? La teoría del gobierno comunista se identificaba pues, esencialmente, con la teoría del partido. También en cierto sentido, las respuestas no eran nuevas sino explicaciones de dos términos que habían formado parte del vocabulario leninista desde un principio: el partido como vanguardia del proletariado y el centralismo democrático como principio de organización del partido mismo. En otro sentido, cuando estos términos denominaron determinados procedimientos reales, adquirieron una precisión de significado que no habían poseído antes. Nos referiremos a estos problemas en las dos secciones siguientes.

LA VANGUARDIA DEL PROLETARIADO

El partido esperó, quizás, que su fácil triunfo el 7 de noviembre le ganaría el apoyo mayoritario de las "masas", pero si así fue, esa esperanza se vio pronto desvanecida en la pobre demostración que dio en las elecciones para la Asamblea Constituyente. En consecuencia, aunque el partido había apoyado la convocatoria de ese organismo, pronto fue disuelto —acto que, como diría Trotsky mucho después, "dio a la democracia formal un golpe benéfico del que jamás se recuperará". La "verdadera" democracia de los soviets debía sustituir, pues, a la "podrida democracia burguesa" de un parlamento. Pero el partido se encontraba aún frente a un dilema: podía admitir a otros partidos, algunos de los cuales eran socialistas e inclusive marxistas, en una coalición con la esperanza de conservar la jefatura

pero también al riesgo de tener que ceder en alguna posición el poder a una oposición; o bien podía gobernar solo, como minoría, corriendo el peligro de una guerra civil. El hecho de que se hubiera puesto en duda la decisión a tomar demuestra cuán confusas se encontraban entonces las ideas relativas al procedimiento. La decisión ocasionó, en realidad, una violenta controversia de la que surgió la política de Trotsky y Lenin, en el sentido de no hacer transacciones y constituir un "gobierno bolchevique homogéneo", como política del partido. Los partidos de clase media fueron proscritos como contrarrevolucionarios y poco después los partidos socialistas, incluyendo a los mencheviques marxistas, fueron primero silenciados y después proscritos. En 1921 todas las manifestaciones de oposición habían sido relegadas a la clandestinidad. Se definió entonces un principio acerca de la vanguardia del proletariado: el partido había de ser el único vocero tolerado del proletariado, en cuyo nombre gobernaba, y del campesinado semi-proletario. Tenía una "enorme mayoría" porque esa mayoría incluía a todos los que no estaban dispuestos a intentar una contrarrevolución. Por lo que se refería al gobierno, no debía existir otro centro de poder fuera del partido y el partido podía consultar las preferencias de sus miembros cuándo y cómo le pareciera, o no hacerlo en absoluto.

Alentado por el prestigio de la revolución triunfante entre los grupos radicales de todas partes, Lenin procedió en 1919 a reunirlos en la Tercera Internacional o Internacional Comunista y, un año después, en el verano de 1920, formuló con mucho cuidado algunas definiciones de términos claves en el vocabulario bolchevique y las condiciones en que podían ser admitidos los partidos nacionales a la nueva organización. La historia interna de la Internacional fue paralela a la del partido ruso, que siempre fue su guía: durante la vida de Lenin, sus reuniones permitieron cierto intercambio real de opiniones; bajo Stalin se convirtió simplemente en un trasmisor de consignas. El plan de la nueva organización era muy distinto, sin embargo, de la Internacional Socialista a la que pretendía superar. Los partidos miembros debían copiar, dadas las condiciones de adhesión, tanto la organización como las tácticas del partido ruso, que se convertía así en un modelo para los partidos comunistas de todas partes y todos debían ajustarse estrictamente a las decisiones de la Internacional. Su ideal, decía Zinoviev, era un partido comunista único, en escala mundial, con control central y ramas nacionales. Una de sus tesis, adoptada en julio de 1920, hacía la siguiente definición de un partido comunista. La definición se basaba, evidentemente, en ideas expresadas por Lenin en 1902, pero era mucho más explícita de lo manifestado entonces por Lenin.

> El partido comunista es *parte* de la clase trabajadora, la más avanzada, con mayor conciencia de clase y, por tanto, la más revolucionaria. Por un proceso de selección natural, el partido comunista está formado por los trabajadores mejores, con mayor conciencia de clase, más dedicados y de más amplia visión. El partido comunista no tiene más intereses que los intereses de la clase trabajadora en su conjunto. El partido comunista se diferencia de la clase trabajadora en general por el hecho de que tiene una clara visión del camino histórico de la clase trabajadora en su totalidad y se preocupa, en cada etapa de su camino, por defender los intereses de la clase trabajadora en su totalidad, no de grupos ni ocupaciones separados. El partido comunista es la palanca organizativa y política que emplea el sector más avanzado de la clase trabajadora para dirigir a toda la masa del proletariado y semiproletariado por el camino justo.[35]

[35] *The Communist International, 1919-1943.* Documentos seleccionados y editados por Jane Degras (Londres, 1956). Vol. I, p. 128. Las "Thesis on the Role of the Communist Party", están en las pp. 127-135 y las "Conditions of Admission" en las pp. 166-172.

En un folleto que precedió a la reunión de la Internacional, Lenin daba instrucciones explícitas a los posibles imitadores del partido ruso acerca de los métodos de los cuales dependería su éxito y su relación con el gobierno comunista y con las organizaciones obreras tales como los sindicatos. Era una explicación del sentido práctico de "la vanguardia del proletariado" y atribuía en general un matiz muy diferente al gobierno del partido que el sugerido en *El estado y la revolución*. Parecía, decía Lenin "una verdadera oligarquía" y en realidad lo era.

> Ninguna cuestión política u organizativa importante se decide en nuestra república por una institución estatal sin las instrucciones orientadoras del Comité Central del Partido. Para su labor el partido descansa directamente en los *sindicatos*, que actualmente... cuentan con más de cuatro millones de miembros y que, formalmente, no forman parte del partido. En realidad, todos los organismos de control de la gran mayoría de los sindicatos y especialmente, por supuesto, de la central u oficina central general rusa... están integrados por comunistas y cumplen todas las instrucciones del partido. Así, en definitiva, tenemos un aparato proletario formalmente no-comunista, flexible, relativamente amplio y muy poderoso, mediante el cual el Partido está estrechamente ligado a la *clase* y a las *masas* y por medio del cual, bajo la dirección del Partido, se practica la *dictadura de esa clase*. Sin un estrecho contacto con los sindicatos, sin su decidido apoyo y su labor sacrificada, no sólo en la construcción económica, *sino también en la militar*, habría sido naturalmente imposible para nosotros gobernar el país y mantener la dictadura siquiera dos meses y mucho menos dos años. Por supuesto, en la práctica, este contacto estrecho exige una actividad muy compleja y diversificada en forma de propaganda, agitación, conferencias regulares y frecuentes, no sólo con los dirigentes sino en general con todos los miembros influyentes de los sindicatos...[36]

Es necesario por supuesto, añade Lenin, "recurrir a toda clase de estratagemas, maniobras y métodos ilegales, a evasiones y subterfugios" para penetrar y mantenerse en los sindicatos. La vanguardia del proletariado significa, entonces, que el partido, mediante infiltración y subversión, ocupará posiciones de influencia o control en el gobierno y en todas las organizaciones de masas hasta que pueda sustituir estos métodos por la fuerza abierta.

La franca declaración de estos métodos por Lenin despertó muchas disensiones entre los delegados al Congreso, especialmente los delegados británicos, aunque éstos procedían de grupos con reconocidas intenciones revolucionarias. La clave de las objeciones era que, en realidad, Lenin estaba sustituyendo a la clase trabajadora por el partido. Su respuesta es un ejemplo característico de juego semántico. Realmente no hay nada que discutir. Todos estamos de acuerdo en que el socialismo es el gobierno de los trabajadores; los trabajadores deben ser dirigidos por un partido; el partido tiene que ser una minoría; la minoría debe ser el sector más organizado de la clase trabajadora; y esto es el partido comunista.[37] Siete años después, al final del tortuoso proceso de maniobras e intrigas que lo convirtieron en dueño indiscutible del partido, Stalin, con una oblicua referencia a esta discusión y con una cita de *Izquierdismo, enfermedad infantil del comunismo*, llegaba a las conclusiones indicadas.

36 *"Left-wing" Communism, an Infantile Disorder* (abril de 1920). *Selected Works*, Vol. X, pp. 88 ss. La "enfermedad infantil" era la resistencia de los nuevos grupos comunistas en Alemania y otros lugares a adoptar las tácticas de infiltración u obstrucción en instituciones burguesas "obsoletas", como los parlamentos y los sindicatos.

37 El debate aparece en un discurso, "On the Role of the Communist Party" (julio de 1920). *Selected Works*, Vol. X, pp. 214 ss.

La más alta expresión del papel dirigente del partido aquí en la Unión Soviética, la tierra de la dictadura del proletariado es, por ejemplo, el hecho de que ni una sola cuestión política u organizativa importante es decidida por los soviets u otras organizaciones de masas sin las directivas orientadoras del partido. *En este sentido* podría decirse que la dictadura del proletariado es en *esencia* la "dictadura" de su vanguardia; la "dictadura" de su partido, como principal fuerza dirigente del proletariado.[38]

Lo que surgió de la vanguardia del proletariado fue, pues, una filosofía simple aunque explícita de un estado comunista. Un gobierno para el pueblo (según declaraciones propias), pero definitivamente no por el pueblo, que en realidad no tiene ningún control sobre él. Es el gobierno de una élite que se autoselecciona y se autoperpetúa y que comprende al sector más calificado del pueblo (también según las propias afirmaciones). Y es un gobierno sin ninguna limitación constitucional y sin ninguna limitación en cuanto a los medios, salvo las impuestas por el triunfo y por las buenas intenciones que declara poseer. La élite cuenta con una ciencia superior de gobierno (también según ellos mismos lo declaran), que le da esa "clara visión" de que se habla en la definición del partido y a la que se refiere, más tarde, la historia oficial del mismo.

La fuerza de la teoría marxista-leninista está en el hecho de que permite al Partido encontrar la orientación correcta para cada situación, comprender las relaciones internas entre los acontecimientos, prever su curso y percibir no sólo cómo y en qué dirección se están desarrollando en el presente, sino cómo y en qué dirección tendrán que desarrollarse en el futuro.[39]

No es sorprendente, pues, que la élite pueda decidir no sólo en cuestiones de política sino también acerca de la "justeza" de las opiniones y el valor estético del arte. Sus pretensiones difícilmente han sido igualadas por una institución que rechazara explícitamente la inspiración de la divinidad.

La definición del partido formulada por el Segundo Congreso de la Internacional Comunista fue adoptada sustancialmente en su reglamento constitutivo de 1934 y en su reglamento enmendado en 1939. También se incluyó en la Constitución de 1936, que le dio por primera vez un status legal. Según esta última, el partido "representa al núcleo dirigente de todas las organizaciones del pueblo trabajador". Esta Constitución incluía también algo que se parecía mucho a las garantías de las libertades civiles de las constituciones liberales de Europa Occidental, pero esto sólo se debía a que su adopción respondía a la política entonces generalizada del frente popular. Al promulgar la Constitución, Stalin se cuidó de advertir que no afectaba de ninguna manera la posición del partido. Explicó también el argumento que justificaba el gobierno de un solo partido: en la Unión Soviética se había abolido la lucha de clases.

Debo reconocer que el proyecto de la nueva Constitución conserva el régimen de la dictadura de la clase trabajadora, así como mantiene también sin modificaciones la situación dirigente que ahora desempeña el Partido Comunista de la URSS...

Un partido es parte de una clase, su sector más avanzado. Varios partidos y, en consecuencia, la libertad de partidos, sólo puede existir en la sociedad en donde haya clases antagónicas, cuyos intereses sean mutuamente hostiles e irreconciliables...

En la URSS sólo hay dos clases, trabajadores y campesinos, cuyos intereses —lejos

38 "On the Problems of Leninism", en *Problems of Leninism* (Moscú, 1940), pp. 135.

39 *History of the Communist Party of the Soviet Union (Bolsheviks).* Short Course (Nueva York, 1939), p. 355.

de ser hostiles entre sí— son, por el contrario, semejantes. Por eso no hay razón en la URSS para la existencia de varios partidos y, en consecuencia, para la libertad de estos partidos.[40]

El partido de Lenin encontró así su definición final y, por lo que respecta a la ley, su definición permanente.

EL CENTRALISMO DEMOCRÁTICO

Ninguna cualidad del pensamiento político de Lenin fue más constante que su preferencia por la organización centralizada o, en un sentido negativo, su desconfianza por cualquier tipo de federalismo, coalición o inclusive alianza, si ésta amenazaba su libertad de acción. Ésta fue la principal característica de su partido, tal como lo planeó en 1902, y aunque las circunstancias lo obligaron a veces a modificar su acción práctica, nunca se apartó voluntariamente de este principio. Lo llamó "centralismo democrático", añadiendo quizás el adjetivo "democrático" como una defensa contra las agudas críticas que despertó su teoría del partido. El aspecto democrático de su plan consistía en el derecho de los miembros a discutir una política sobre la que el partido no hubiera pronunciado aún su decisión; una vez tomada la decisión, toda disensión tendría que mantenerse en el silencio. El centralismo significaba que todos los órganos del partido estaban estrictamente obligados por las decisiones de cualquier órgano con una posición superior en la escala de mando. El principio era totalmente razonable para un partido revolucionario y hasta para cualquier organización con funciones exclusivamente ejecutivas; pero no aportaba ningún medio para resolver las diferencias graves acerca de los fines de una política determinada. En general, la práctica de discusión libre dentro del partido prevaleció durante la vida de Lenin, aunque en escala decreciente después que la meta de hacer la revolución fue desplazada por los problemas más complejos del gobierno. La política que Lenin propugnaba se convirtió casi siempre en la política del partido aunque, con frecuencia, sólo después de agudas polémicas. La decisión de tomar el poder, por ejemplo, nunca fue aceptada por una minoría intransigente sino después que triunfó y algunos de los disidentes cometieron la increíble traición de revelar el plan a la prensa. Lenin pidió su expulsión, pero no fueron expulsados y dos siguieron conservando posiciones responsables hasta que fueron finalmente eliminados en las grandes purgas de los treinta. La decisión de formar un "gobierno bolchevique homogéneo", mencionada en la sección anterior, fue agudamente discutida, y el tratado de Brest-Litovsk dividió al partido de la cima a la base. Sin embargo, no se suprimió la libertad de discusión. Pero en 1921, este grado de libertad se había convertido en peligroso porque muchos miembros del partido, influidos quizás por las ideas sindicalistas de *El estado y la revolución*, se opusieron decididamente a la reglamentación de los sindicatos. Las facultades disciplinarias del Comité Central se extendieron notablemente, aumentando grandemente el poder de los dirigentes máximos sobre el partido. El "fraccionamiento" o formación dentro del partido de grupos con sus propios planes o "plataformas" fue prohibido so pena de expulsión. Este paso fue considerado tan drástico que el nuevo reglamento se mantuvo en secreto hasta 1924.

La muerte de Lenin apresuró el proceso así iniciado. Desencadenó la larga

[40] "On the Draft Constitution of the USSR". *Problems of Leninism* (Moscú, 1940), pp. 561-590. Las citas se encuentran en las pp. 578 y 579.

lucha por la sucesión y Stalin tenía una personalidad muy distinta que Lenin. Mientras que éste había controlado las decisiones del partido por su superior penetración y su fuerte personalidad, Stalin actuaba más bien por el secreto, la intriga y haciendo que sus competidores riñeran entre sí e incitándolos a que se eliminaran unos a otros. No obstante, puede dudarse que, a la larga, el resultado hubiera sido muy diferente si Lenin hubiera vivido. Las tareas que tenía que cumplir el partido para constituir un gobierno eran enormemente más complejas que las que suponía hacer la revolución. Además, cada vez se hicieron más complejas, primero con la guerra civil, luego con la reconstrucción y, sobre todo, con la decisión de emprender los planes de industrialización forzosa en 1928 y la reorganización de la agricultura exigida por la industrialización. Ante estas presiones, desapareció la deliberación en la toma de decisiones por el partido. El partido desarrolló la organización característica de toda burocracia, con una jerarquía fija de mando, según el "principio" contenido en la concepción del centralismo de Lenin. Su estructura se hizo jerárquica, con el dictador o una camarilla interna en el control del Comité Central y el Comité Central en el control del partido que a su vez, como "vanguardia", controlaba al gobierno y todas las organizaciones fuera del partido. En resumen, el partido se convirtió en lo que Lenin había dicho que debía ser, "una cadena de trasmisión" para llevar las órdenes de la cima a su destino final, en el escalón más bajo donde fuera necesario.

En 1920, la formación de la Internacional Comunista produjo lo que pretendía ser una definición precisa del centralismo democrático, junto con la exigencia de que debía ser adoptada por todo partido deseoso de ser admitido en la organización internacional. He aquí la definición.

> El partido comunista debe construirse sobre la base del centralismo democrático. Los principios básicos del centralismo democrático son: que los organismos superiores del partido deben ser elegidos por los inferiores, que todas las instrucciones de los organismos superiores son categórica, y necesariamente obligatorias para los inferiores; y que debe existir una fuerte central del partido, cuya autoridad sea universal e indudablemente reconocida por todos los camaradas dirigentes del partido en el periodo que transcurra entre los congresos.[41]

Declaraciones posteriores han variado algo, pero sin un cambio significativo de sentido. Los reglamentos del partido para 1956, por ejemplo, utilizaron las palabras "subordinación de la minoría a la mayoría".[42] Independientemente de las palabras, significaba la autoridad de los órganos superiores en la jerarquía de mando sobre todos los órganos que se encuentran por debajo. Palabras como "mayoría" y "minoría" carecen obviamente de sentido en la práctica comunista. En cuanto a la "elección" de los organismos superiores por los inferiores, también carece de sentido en la práctica porque generalmente no se celebran elecciones. La manera normal de seleccionar a los líderes del partido es la designación desde arriba, y si se celebran elecciones *por forma*, simplemente se aprueba una selección previamente hecha. El requisito de que la política del partido sea adoptada tras una discusión o deliberación significa, en la práctica, que la discusión se abre o se cierra de acuerdo con los deseos de los dirigentes. Porque, aunque puede permitirse la crítica respecto de la manera de aplicar una política, nunca puede dirigirse esa

41 *The Communist International, 1919-1943*. Documentos seleccionados y editados por Jane Degras. Vol. I (1956), p. 134.

42 Los reglamentos enmendados en 1956 aparecen publicados en un apéndice al libro *The Soviet System of Government* (1957), de John N. Hazard.

crítica a la política misma. Así, la discusión puede ser extraordinariamente libre o no producirse en absoluto; puede dirigirse a los escalones inferiores de la burocracia, pero jamás a los superiores; y, de esta manera, puede ser utilizada como método de disciplina para fortalecer el control de los dirigentes sobre su propia organización. El hecho determinante del centralismo democrático es que carecía inclusive del bosquejo de un plan para la discusión ordenada, para hacer de la discusión un factor en las decisiones permitiendo, así, la intervención de una opinión pública informada en la determinación de la política. Aunque sea imperfectamente, el gobierno parlamentario o representativo lo logra más o menos y cualquier forma de gobierno que no cree un sustituto viable no merece llamarse democrático. El centralismo democrático se basa en un rasgo obvio de toda organización que deba ejecutar una política cualquiera; nada dice del problema de concentrar el conocimiento y el juicio para trazar una política ni de la obtención de una cooperación voluntaria en torno a una política determinada. Y éstos son, después de todo, los problemas difíciles.

Con el paso del tiempo, el partido cambió mucho. Creó una tremenda burocracia en la que los secretarios generales poseían posiciones claves; fue por este camino cómo Stalin y Jruschov alcanzaron puestos máximos en la jerarquía. Sus miembros han cambiado casi totalmente, a medida que el curso de la naturaleza ayudado por las purgas de Stalin extinguieron a la vieja *intelligentsia* y que la industrialización creó una nueva *intelligentsia*, compuesta sobre todo por funcionarios, administradores, técnicos y profesionales. Estos cambios pueden llegar a reflejarse en el modo de funcionamiento del partido, pero no es probable que modifiquen su teoría ni su control en todos los sectores de la sociedad soviética. Las famosas críticas de Jruschov al culto de la personalidad no pretendían cambiar nada de esto; no pretendía en absoluto "llegar a la prensa". Tendía naturalmente a suprimir la tiranía semiparanoica de los últimos años de Stalin, que había pesado sobre los dirigentes máximos, y a acabar con el "disciplinado letargo" que este terrorismo sistemático había provocado en la burocracia misma, en los escritores, artistas y científicos y, en general, en la población entera. En su forma general, el discurso fue una apología de la edad de oro del partido, cuando Lenin permitía discusiones bastante amplias, utilizaba rara vez el terror, sólo cuando era "necesario", y casi nunca contra los miembros del partido. Más específicamente, representó aparentemente una política tendiente a revivir a la burocracia del partido y restablecer su control sobre la burocracia del gobierno. Al parecer esta política tuvo éxito: "No es exagerado afirmar que en cinco años (de la muerte de Stalin a fines de 1957) había creado la organización burocrática más sólidamente fundada del partido en toda la historia del país".[43] Aunque el discurso afirmaba que se produciría una vuelta a la dirección colegiada en el plano superior, no proponía ninguna medida constitucional para garantizarlo ni para asegurar una sucesión ordenada de un dirigente a otro.

EL SOCIALISMO EN UN SOLO PAÍS

Con los conceptos del partido y el capitalismo imperialista, la teoría del comunismo como estructura lógica estaba completa y, sin embargo, carecía de lo que resultó su principal fuerza impulsora como sistema político. Nos referimos al concepto del socialismo en un solo país, añadido por Stalin y que constituye su

[43] Schapiro, *The Communist Party of the Soviet Union* (1960), pp. 563 ss.; véase el capítulo final, pp. 547-590.

única aportación teórica. En cierto sentido, era el remate normal del leninismo —al menos de la concepción del leninismo expuesta en este capítulo. Porque el acierto de Lenin, tal como lo hemos expuesto, fue aportar una versión del marxismo aplicable a una sociedad industrialmente subdesarrollada, con una economía agrícola. El socialismo en un solo país redondeaba, pues, la divergencia entre el marxismo de Lenin y el marxismo de Europa Occidental, concebido por Marx y los marxistas como una teoría de la transformación de una economía altamente industrializada, de sociedad capitalista en sociedad socialista. No es sorprendente, pues, que desde el punto de vista de la teoría marxista, tal como se entendía en general, la concepción de Stalin del socialismo en un solo país resultara lógicamente débil; Stalin apenas se refirió a aquellos razonamientos que daban al concepto la apariencia de paradoja. Originalmente no fue más que un incidente en la lucha por la sucesión que siguió a la muerte de Lenin y el propósito de Stalin cuando planteó la teoría era eliminar a Trotsky. La teoría incluía una exposición incorrecta, falsa, de la teoría de la revolución permanente y de las relaciones de Trotsky con Lenin. Este aspecto de la teoría no requiere mayor exposición aquí. A pesar de ello, el socialismo en un solo país se convirtió en el factor operante del leninismo. Bajo esta consigna, la Rusia comunista surgió como gran potencia industrial y militar puesto que, en 1928, inició el primero de los planes quinquenales que inauguró una revolución con consecuencias políticas y sociales a más largo plazo que la revolución de 1917 de Lenin. Al unir al comunismo la tremenda fuerza impulsora del nacionalismo ruso, los planes quinquenales se convirtieron en el primer gran experimento con una economía totalmente planificada. Y, debido a su triunfo, el comunismo ruso se convirtió en un modelo a seguir por las sociedades agrarias con aspiraciones nacionales en el mundo entero.

En 1924, Stalin planteó abruptamente la tesis de que Rusia "puede y debe construir una sociedad socialista". Pocos meses antes había repetido la opinión convencional, generalizada desde 1917 y aun antes, de que la permanencia del socialismo en Rusia dependía de las revoluciones socialistas en Europa Occidental. Stalin sostenía que el único obstáculo para una sociedad socialista plena en Rusia era el riesgo creado por "el cerco capitalista" —las intrigas, las "redes de espionaje" o la intervención de los enemigos capitalistas. No había nada nuevo, por supuesto, en la creencia de que los estados comunistas y capitalistas no podían coexistir permanentemente; Lenin sostenía esta opinión, pero esto no constituía un obstáculo, desde el punto de vista del marxismo, para completar el socialismo en Rusia. Los marxistas habían supuesto que el socialismo requería una economía con alto nivel de producción y, en consecuencia, una sociedad industrial, que no era obviamente Rusia. Stalin no respondió a estos argumentos sino que sostuvo, en vez de ello, que el socialismo podía construirse en un solo país con gran extensión territorial y considerables recursos naturales. En realidad, descuidó el argumento económico general del marxismo, sustituyéndolo por un argumento político. Stalin suponía que, con recursos adecuados, una fuerza de trabajo adecuada y un gobierno con poder ilimitado, podía construirse una economía socialista desde el punto de vista político. En esto se convirtió, por supuesto, el socialismo en un solo país y teóricamente se distingue de la supuesta dependencia de la política en relación con la economía, que había sido un principio del marxismo. Por otra parte, la teoría de Stalin se ajustaba fácilmente a determinados elementos del leninismo.

No era evidente que Stalin estuviera proponiendo una política diferente de la seguida durante mucho tiempo por el partido ya que nadie negaba, en 1924, que

hubiera que marchar hacia el socialismo lo más rápidamente y lo más lejos posible. En la práctica, esto había quedado establecido cuando Lenin convenció al partido para que abandonara los proyectos de extender el comunismo a Europa Occidental y aceptara las condiciones alemanas en Brest-Litovsk. Como se dijo entonces, Lenin cambió espacio por tiempo cuando accedió a perder el territorio exigido por los alemanes. Pero no importaba ganar tiempo salvo en el supuesto de que el comunismo tuviera un futuro en Rusia. "Desde el momento de la victoria del socialismo en un solo país", había dicho entonces Lenin, la única cuestión importante es determinar "las mejores condiciones para el desarrollo y fortalecimiento de la revolución socialista que ya se ha iniciado". Por lo que se refería a la táctica, Lenin contaba con la posibilidad implícita en su teoría del imperialismo, en el sentido de que fuera posible un largo periodo de coexistencia. Al elaborar su idea de que el capitalismo se desarrolla desigualmente había dicho: "la victoria del socialismo es posible primero en unos cuantos e inclusive en un solo país capitalista". Pensaba entonces en países ya industrializados, pero no hacía falta el talento de Lenin para aplicar la idea a Rusia. Finalmente, en algunos de sus últimos escritos pareció afirmar que, a través de su propio desarrollo cultural e industrial, Rusia podía adelantar un largo trecho hacia el socialismo. Había quizás hasta una sugestión de nacionalismo ruso cuando Trotsky afirmó en la Internacional Comunista: "La lucha por la Rusia Soviética se ha fundido con la lucha contra el imperialismo mundial".[44] El hecho es que la teoría de Stalin resultaba más notable por su escasa habilidad dialéctica que por constituir un cambio importante dentro del leninismo.

Si Stalin no proponía, entonces, ningún cambio de política parecía como si no quedara de su teoría más que la cuestión académica de si podía *completarse* el socialismo en Rusia. Había, naturalmente, otros problemas importantes, especialmente de proporciones, pero Stalin no había dicho nada en relación con esto. ¿Debía ser rápida la industrialización con los correspondientes cambios rápidos en la agricultura? ¿O debía ser lenta, con una correspondiente tolerancia prolongada del régimen de economía agraria permitido en 1917? En 1924 había agudas diferencias de opinión acerca de estas cuestiones y el socialismo en un solo país parecía más aceptable entonces a los gradualistas que a sus opositores, quizás porque parecía reconocer la magnitud de la tarea. Stalin puso en práctica una de sus tortuosas maniobras políticas: se puso de parte de los gradualistas para eliminar la oposición y, una vez fortalecido su poder, inició en su plan quinquenal una tasa de industrialización mucho más rápida de lo que nadie había considerado jamás posible. En vista de sus métodos políticos, podía suponerse que todo el procedimiento incluyó la estudiada vaguedad de su teoría, que todo fue un ejemplo de deliberada estratagema, pero realmente no es posible determinar hasta qué punto Stalin pudo prever el final desde el principio. Dada la debilidad de la teoría, difícilmente podría suponerse que la aceptación por el partido del socialismo en un solo país se debiera a la lógica. La verdad parece ser que el partido estaba cansado, después de siete años de gobernar en circunstancias muy adversas, de escuchar que detentaba el poder en nombre de una revolución que parecía cada vez menos probable. Con el triunfo, había crecido su confianza en la capa-

44 La observación de Lenin acerca del socialismo en un solo país aparece en "The United States of Europe Slogan" (1915), *Selected Works*, Vol. V, p. 141. Entre sus últimos escritos cf. "Better Fewer but Better" y "On Cooperation" (1923), *Selected Works*, vol. IX, pp. 400 y 409 respectivamente. El discurso de Trotsky se incluyó en un Manifiesto aprobado el 8 de agosto de 1920. *The Communist International, 1919-1943*. Documentos seleccionados y editados por Jane Degras. Vol. I (1056), p. 177.

cidad no sólo para sostenerse sino para seguir adelante y la teoría que había heredado de la revolución se había convertido en un obstáculo frustrador de sus energías. La simple explicación humana del socialismo en un solo país parece significar que Stalin le dijo al partido lo que éste quería oír: un tipo de argumento político más persuasivo que dialéctico.[45]

Aunque el partido no se dio cuenta del compromiso que estaba contrayendo, su aceptación del socialismo en un solo país significaba la adopción de los planes de industrialización forzada que inició Stalin en 1928 y la colectivización forzosa de la agricultura, comenzada el año siguiente. La segunda estaba implícita en la primera, no como decía Stalin para aumentar la producción agrícola sino para obtener la mano de obra necesaria para extender la industria y simplificar la administración de las recaudaciones forzosas de las cosechas de granos de los campesinos. El éxito práctico de esta política es uno de los milagros de la historia más reciente, un milagro controlado y dirigido en todos sus puntos por el partido. En poco más de una década, el partido creó en Rusia una fuerza militar capaz, con el apoyo occidental, de resistir al ataque alemán de la segunda Guerra Mundial. Creó un sistema industrial con una capacidad de producción notablemente incrementada y capaz de una expansión indefinida con una tasa rápida de crecimiento anual. Creó un gobierno lo suficientemente estable como para conservar el control de sus fuerzas militares y lo suficientemente imaginativo como para iniciar y administrar el sistema industrial, mientras que el partido conservaba su control sobre el gobierno. Introdujo en la sociedad rusa los correspondientes cambios necesarios. Fomentó la educación necesaria para convertir a los campesinos en una fuerza de trabajo industrial y formó a los administradores, técnicos, ingenieros y científicos sin los cuales es imposible una moderna sociedad industrial. Fue una tercera revolución impuesta, como decía Stalin, "desde arriba" y a través de una dictadura absolutamente totalitaria. También impuso a Rusia, en poco más de una década, las penalidades y la barbarie que Marx, en su exposición histórica de la "acumulación primitiva" del capital, había descrito como propias de la historia inglesa durante más de dos siglos. Había dicho Marx: "El capital viene al mundo chorreando sangre y lodo por todos los poros, desde los pies a la cabeza".[46] En Rusia esto resultó literalmente cierto.

El balance de la revolución de Stalin corresponde a la historia general. Lo que importa aquí son las implicaciones para la teoría política del marxismo ruso. Su resultado fue hacer de la Rusia de Stalin, nominalmente socialista, la mayor de las potencias nacionales de Europa. Ninguna ficción habría podido hacer aparecer al estado ruso como una superestructura de la economía rusa, puesto que la superestructura estaba creando visiblemente su base económica. El socialismo en un solo país cortó el último lazo con el significado convencional del determinismo económico, ya atenuado por la teoría de la revolución permanente de Trotsky y la teoría del imperialismo de Lenin. El motivo al que apeló Stalin fue el patriotismo ruso, puesto que no existía más que una diferencia verbal entre la construcción de la patria del socialismo y la construcción de la patria rusa. El régimen era socialista sólo en el sentido de que la nación era propietaria de los medios de producción; sus realidades eran el absolutismo político y los imperativos de la industrialización. Pretendía haber abolido realmente la explotación, pero no se trataba más que de un argumento semántico: los trabajadores "son dueños" de las

[45] Véase la exposición de la teoría del socialismo en un solo país en *Stalin, A Political Biography* (1940), de Isaac Deutscher, pp. 281-293.
[46] *El capital*, ed. cit., p. 646.

fábricas y no pueden explotarse a sí mismos. También proclamaba haber suprimido la lucha de clases y que las relaciones entre los trabajadores industriales y los campesinos eran "amistosas", pero la acumulación de capital se hacía mediante un ahorro forzoso que se hacía principalmente a expensas del nivel de vida de los campesinos. El partido se seguía llamando proletario, pero tendía más y más a estar compuesto por los ejecutivos de las industrias y, cuando en 1931 Stalin enumeró los deberes de los administradores, diferían de los deberes de los administradores en la industria capitalista principalmente por no incluir la publicidad.[47] La "emulación" socialista introdujo diferencias de salarios entre clases de trabajo semejantes a las de la industria capitalista, aunque como diferencia a su calidad de socialista el régimen aseguraba un margen considerable de beneficios, tales como la medicina socializada y el descanso pagado. Es verdad que la expansión industrial abrió un amplio campo de oportunidades, especialmente a los jóvenes capaces y enérgicos que pudieron aprovechar la educación brindada por el estado y esto contribuyó sin duda grandemente a la estabilidad del régimen. Es verdad también que su dureza se mitigó gradualmente a medida que se fueron realizando las metas. Lo cierto es, sin embargo, que todo el proceso fue de extraordinarias penalidades, tomando en cuenta también la tremenda situación provocada por la segunda Guerra Mundial. No fue la menor de esas penalidades la inseguridad crónica provocada por el uso habitual del terror por Stalin y el trabajo forzado impuesto por la policía secreta, que afectó al partido tanto como a la población en general. La decisión de crear una industria colectiva y una agricultura colectiva es una característica del marxismo que distinguió esencialmente los métodos de Stalin de los que hubiera podido utilizar cualquier zar dedicado a construir la fuerza de Rusia como nación.

El concepto de estado nacional que es también socialista, era, desde el punto, de vista de la filosofía social de Marx, una monstruosidad lógica puesto que el marxismo no tenía un concepto positivo del estado o la nación y siempre había concebido el socialismo como incompatible con uno u otra. El nacionalismo era concebido por Marx y los marxistas en general como una simple reliquia del feudalismo y el patriotismo nacional como un sentimiento degenerado perteneciente, como la religión, a la falsa conciencia ideológica que ponía a la clase trabajadora a merced de la explotación de la burguesía, más racional. El *Manifiesto comunista* había establecido el principio de que "los trabajadores no tienen patria" y se había considerado como la gran fuerza del marxismo esa emancipación de los trabajadores de una ilusión paralizadora. El marxismo siempre se había llamado internacionalista, pero su internacionalismo había sido negativo en el sentido de que esperaba que desaparecieran simplemente las distinciones nacionales a medida que la clase trabajadora estuviera suficientemente ilustrada como para perseguir sus verdaderos intereses de clase. Sin un concepto positivo de la nación ni el reconocimiento de que el nacionalismo pudiera representar un verdadero valor cultural, el marxismo carecía también de la idea de una organización internacional de estados nacionales. Su internacionalismo era una reliquia del individualismo del siglo XIX, que se había dedicado a abolir instituciones consideradas como caducas y opresivas y que había supuesto, por tanto, que se llegaría a alguna forma ideal de colectivismo simplemente suprimiendo obstáculos y obstrucciones. Este supuesto fue responsable de la corriente utópica que corría bajo el aspecto esencialmente realista del pensamiento de Marx. La actitud del marxismo en re-

[47] Véase su discurso a los administradores industriales, titulado "New Conditions, New Tasks in Economic Construction", *Problems of Leninism* (Moscú, 1940), pp. 368 ss.

lación con el estado era semejante en lo sustancial. También el estado, en la mitología de Marx, debía —según la frase que hizo famosa Engels— "desvanecerse" después del triunfo de la revolución socialista. El marxismo, tal como se entendía a sí mismo, había sido siempre un movimiento clasista y su revolución era concebida como una revolución proletaria contra una dictadura de clase media. El concepto de lucha de clases, que el *Manifiesto comunista* había acertado a describir como "la historia de todas las sociedades existentes hasta ahora" no dejaba lugar para el concepto de un interés general, nacional o estatal, ni se consideraba necesario. La dictadura del proletariado sucedía a la dictadura de la burguesía, con el mandato negativo de reprimir la contrarrevolución y con el mandato positivo de crear el comunismo que, en su aspecto práctico, no quedaba definido. Cuando el triunfo del socialismo en un solo país convirtió a la Rusia de Stalin en un poderosísimo estado nacional, era un estado casi sin filosofía política. O, más precisamente, tenía una compleja filosofía, pero sin clara aplicación positiva a lo que estaba haciendo. La consecuencia fue que su política guardó muy poca relación perceptible con las teorías que profesaba, que parecían con frecuencia una simple fachada que recubría una conducta convencionalmente nacionalista e imperialista.

El gobierno que Lenin fundó y que Stalin heredó, según la propia concepción que tenía en sí mismo, era una alianza entre un proletariado urbano industrial y los campesinos. Tanto Lenin como Trotsky esperaban que esta alianza fuera temporal porque ninguno creía que los campesinos siguieran voluntariamente a los trabajadores en el colectivismo ni en el internacionalismo que, según suponían, había de ser la política de un gobierno de la clase trabajadora. Tampoco esperaban que la minoría trabajadora pudiera imponerse por la fuerza a la gran mayoría de campesinos ni que fuera a hacerlo. En esto se equivocaban, así como se equivocaba Lenin al suponer que, en algún momento, la alianza con los campesinos fuera sustituida por una alianza con el proletariado occidental. El problema del campesinado se resolvió, no a la luz de una filosofía social, socialista o nacionalista, sino mediante la salvaje imposición del programa de colectivización de Stalin a fines de los veinte, que redujo al campesinado a una situación de miseria no alcanzada siquiera en la Rusia zarista. Esta política tuvo éxito, en el sentido de que facilitó el rápido desarrollo de la industria, pero también trajo consigo un desequilibrio crónico entre la industria y la agricultura que, al final de la vida de Stalin, puso en peligro a todo el régimen. La política agraria de Stalin ejemplificó la inconsideración de un déspota irresponsable, encubierta por la vacía afirmación de que las relaciones entre trabajadores industriales y campesinos eran "amistosas". No representaba un concepto racional del interés nacional, del que carecía la filosofía del régimen. De igual modo, la idea que tenía el régimen de sí mismo como un gobierno de la clase trabajadora obstruía su propia política de industrialización. Casi el único remanente positivo de la filosofía era la constante afirmación de Stalin de que toda oposición a su despotismo totalitario era contrarrevolucionaria; de ahí las absurdas acusaciones de conspiración y traición, con las cuales liquidó a muchos hombres que habían dedicado toda su vida a la revolución. Tanto el partido como el gobierno dejaron de representar válidamente a la clase trabajadora, lo cual era realmente imposible si el propósito era efectivamente un sistema industrial en gran escala. El régimen sometía a los trabajadores a la misma coacción a que sometía a los demás grupos y, si era en realidad el exponente de una clase social, su favorita parecía ser la nueva clase de administradores y técnicos que estaba creando, como lo advirtieron algunos marxistas decepcionados como Milovan

Djilas. Su política industrial creó otro desequilibrio entre la producción de bienes de capital y la producción de bienes de consumo, no justificado por su proclamado socialismo, pero que podría representar un militarismo que desmiente sus declaraciones de profesar intenciones pacíficas.

El socialismo en un solo país no dio a Rusia ninguna orientación en cuanto a sus relaciones con otros estados que difiriera de las de un imperialismo nacionalista convencional. El comunismo se proclama como un lazo ideológico, que crea un interés común entre los países comunistas, pero no hay razón para que así sea. La propiedad estatal de los medios de producción no afecta las ventajas que el sistema industrial ruso pueda obtener del control, por ejemplo, de la producción del acero de Silesia ni la hará más caritativa al tratar con Polonia. En general, la política rusa respecto de la órbita de estados satélites en Europa Oriental ha sido utilizarlos para aumentar su propio poder económico y militar. El único de esos estados que conservó una gran independencia de acción fue Yugoslavia, que tampoco quedó incluida en el área de ocupación rusa a fines de la guerra. La prueba final de una comunidad de intereses entre los estados comunistas se verá, sin duda, en las relaciones a largo plazo entre Rusia y China, ya que no podían tratarse entre sí como satélites. Puede ser cierto, sin embargo, que el socialismo en un solo país ha significado un cambio importante en la orientación internacional de Rusia. La adopción de la política de Stalin significó, sustancialmente, abandonar la teoría de que el comunismo dependía del apoyo de la clase trabajadora en Europa Occidental. Había, en realidad, razones de peso para que no llegara un apoyo de esa dirección, aunque el concepto del comunismo como movimiento de la clase trabajadora impedía que se percibieran estas razones. Salvo quizás en algunos casos especiales, no había razón alguna para que el trabajador europeo occidental, con un nivel superior de vida, sus propios sindicatos independientes y, en general, instituciones políticas liberales, se sintiera atraído por el comunismo. El papel político del comunismo en Occidente ha sido, en general, un papel subversivo, sólo eficaz cuando existía tal descontento que la subversión pudiera considerarse una forma tentadora de actividad política. La situación era distinta en países con una estructura social y económica más cercana a la de Rusia cuando Stalin expuso su teoría. Un país con economía agraria y una población predominantemente campesina, sujeto a la presión de una población en rápido crecimiento, está casi bajo el imperativo de industrializarse hasta para poder mantener el bajo nivel de vida que tiene. El problema de la industrialización en una sociedad semejante es, en lo fundamental, el mismo de Rusia, es decir, la acumulación de capital. Y, si no se dispone de la posibilidad de obtener préstamos en condiciones muy favorables, el capital sólo puede acumularse siguiendo métodos de ahorro forzoso semejantes a los aplicados en Rusia. Por regla general, los países de este tipo carecen de una estructura política capaz de oponer un obstáculo a la dictadura. La atracción ejercida por el éxito de la rápida industrialización de Stalin es obvia, pues, y en consecuencia el efecto internacional del comunismo en un solo país fue situar a Rusia en dirección del Este. Ya en 1923 Lenin previó esta posibilidad cuando dijo que su teoría del imperialismo suponía la división del mundo en "dos campos". Él lo atribuía a "los imperialistas" y lo consideraba como una desventaja, porque suponía que la mayor fuerza estaba del lado del bloque europeo, altamente industrializado. Después de la alianza temporal de la segunda Guerra Mundial, Stalin recogió la idea de los dos campos, pero probablemente sin considerarla ya como una desventaja. En todo caso, el efecto internacional del comunismo en un solo país ha sido una división entre dos bloques de poder, des-

critos alternativamente como capitalista-comunista, imperialista-amante de la paz, o simplemente Occidente-Oriente. El futuro de ambos depende, al parecer, de su capacidad para atraer a las naciones no comprometidas. La difusión de las instituciones políticas liberales depende, probablemente, de que puedan aportar una alternativa a los métodos violentos de promoción del ahorro forzoso.

En Rusia, los rigores impuestos por el socialismo en un solo país resultaron aligerados por las perspectivas sostenidas por la tradición marxista en el sentido de que eran temporales. Su propósito fue descrito primero como la construcción del socialismo, que Stalin proclamó cumplido alrededor de 1936 y, después, como la transición al comunismo, la etapa superior mencionada por Marx y Lenin y que Stalin también consideraba posible en un solo país. Después no sería necesaria la represión y el estado podría "desaparecer". Esta perspectiva, tan profundamente arraigada en la tradición marxista, era una promesa que el régimen tendría que afrontar en algún momento, so pena de convertirse en un foco de crítica y descontento. ¿Por qué, podría interrogársele, si ya no hay clases explotadoras, no empieza a desaparecer el estado? En 1939 Stalin reconoció que "algunas veces se planteaba" esta pregunta. Su respuesta era la habitual en un teórico marxista cuando fallan sus predicciones. Los que formulan la pregunta, decía, han "aprendido de memoria" las palabras pero "no han entendido su significado esencial". Han pasado por alto las "redes de espionaje" extendidas por el cerco de las potencias capitalistas. Concluía que "el estado se mantendría también en el periodo del comunismo", a no ser que mientras tanto el cerco capitalista se desvaneciera y el mundo entero se hiciera comunista.[48] Stalin se refirió a la cuestión una vez más, indirectamente, en uno de sus últimos escritos. En 1950 escribió varios artículos sobre el marxismo y el lenguaje, con el fin de demostrar que ni la lógica ni el lenguaje dependían de la lucha de clases, puesto que el lenguaje era un medio de comunicación entre personas de todas las clases sociales. Este problema un tanto esotérico no parece tema de mucho interés, pero su propósito se reveló al parecer cuando criticó a los camaradas "que se encaprichan en... las explosiones" como método para cualquier cambio social importante. En la sociedad soviética no hay "clases hostiles" —puso como ejemplo la "revolución desde arriba" que implantó la agricultura colectiva— y por eso no hacen falta las "explosiones".[49] En otras palabras, la transición al comunismo se realizará bajo la dirección y el control del partido. También Jruschov se ha preocupado ocasionalmente por despojar a esa transición de sus implicaciones utópicas. En el XXI Congreso (1959) describió su plan septenal como "la construcción del comunismo" y, al mismo tiempo, advirtió que una sociedad comunista no sería "informe y desorganizada". Y sin embargo, también habló de una posibilidad que habría horrorizado a Stalin, el desarrollo de las "organizaciones públicas" o asociaciones voluntarias que pudieran desempeñar "muchas funciones hasta ahora realizadas por los órganos del estado" —por supuesto, bajo la dirección del partido. Parece justo suponer que lo que queda de la desaparición del estado, al menos por lo que se refiere a las intenciones del partido, es un régimen con los servicios que se atribuyen generalmente al concepto de un estado benefactor: un nivel de producción que permita un mayor número de bienes de consumo sin reducir la producción de bienes de capital por debajo del nivel que considere necesario el partido, una elevación correspondiente

[48] "Some Questions of Theory", en su Informe al XVIII Congreso del Partido. *Problems of Leninism* (Moscú, 1940), pp. 656-666.

[49] *Marxism and Linguistics* (Nueva York, 1951), p. 27.

de los niveles de vida con una reducción de la jornada de trabajo y cierto aligeramiento o descentralización de los reglamentos administrativos.

EL CARÁCTER DEL COMUNISMO

A pesar del carácter semi-escolástico del pensamiento de Lenin —su constante extracción de las respuestas concretas de la manipulación dialéctica de abstracciones— su rasgo más efectivo no era la lógica sino el tono u orientación moral que impartió al comunismo. Lo que lo ligaba a Marx no era la fuerza de su razonamiento, sino la dedicación a la revolución social como único medio seguro del progreso humano y esto lo encontró más en los escritos revolucionarios de Marx que en la árida dialéctica de *El capital*. Lo que Lenin aportó al comunismo fue una actitud moral mucho más importante que su contenido intelectual. Esto fue lo que hizo del comunismo una fe, un sentido de vocación, una militancia de partido, una devoción a los principios unida, indudablemente, a una considerable dosis de casuística para defenderlos. La semejanza con el calvinismo del siglo XVII es obvia y se ha hecho más de una vez la comparación, pero el contenido de las dos morales era diferente. El calvinismo, en sus mejores manifestaciones, fue la devoción a la integridad y la libertad del individuo; el comunismo, en sus mejores manifestaciones, ha sido la devoción a un partido y a una causa —en las palabras del personaje de Arthur Koestler en *Darkness at Noon*, "ser útiles sin vanidad". Ambas morales tienen una debilidad común, porque la normal satisfacción humana que se desprende de reducir toda la vida a un solo fin es hipocresía. Se ha generalizado la tendencia a dirigir al comunismo una crítica que en una época se dirigió también al calvinismo: la de que, para ambos, "el fin justifica los medios". Pero en uno y otro caso, la crítica es errada. El fin debe justificar los medios en toda ética que se considere poseedora de una fórmula única, no susceptible de ser puesta en duda ni reconsiderada, explicativa de todo el sentido de la vida humana. Para una ética semejante, es moral por definición lo que contribuye a conducir a la humanidad a ese fin supremo, lo que sólo puede significar que la moral es esencialmente instrumental y manipulativa. Esto ha sido siempre, marcadamente, una característica de la ética comunista. Lenin dijo repetidamente que, para un proletario, la moral debe corresponder a sus intereses de clase y su lucha por el poder. En realidad, la lucha debía terminar en una sociedad donde cada cual aportara de acuerdo con sus capacidades y recibiera según sus necesidades. Pero esta vana fórmula, que podría ser suscrita por cualquier hombre de buena voluntad, nunca fue provista de un contenido después del triunfo de la revolución misma. El calvinismo podía proclamar una justificación lógica para una ética de este tipo, puesto que creía estar en posesión de una revelación divina y un mandato divino. Sin esa justificación y en nombre de lo que llamaba "ciencia", Lenin atribuía al marxismo el papel de la moral y de la religión. Su partido combinaba incongruentemente las prerrogativas del científico y del sacerdote, convirtiéndose así en una élite encargada de todo el programa del progreso humano, facultada para dirigir no sólo el gobierno y la economía sino también la literatura y las artes. Con semejante mandato, poseía la desprendida dedicación del profeta y la intolerancia y la crueldad del fanático.

Los críticos han afirmado con frecuencia, y puede que sea cierto, que la naturaleza humana no puede sostener por mucho tiempo esa altura de dedicación; que el fanatismo de una generación de revolucionarios no puede trasmitirse a una segunda o una tercera generación; que tiene que ser gastado por el tiempo y, sobre

todo, por el éxito. Los profetas de 1917 han muerto, muchos de ellos destruidos por la revolución que hicieron. Aunque esto sea verdad, no prueba necesariamente que el espíritu se haya desvanecido sin dejar huella. Puede ser cierto todavía que los dirigentes soviéticos de hoy, aunque sean técnicos y administradores realistas, crean tan sinceramente como Lenin que el comunismo es la ola del futuro. Quizás trabajan con la convicción de que el tiempo está de su parte, que una sociedad capitalista y sus instituciones políticas liberales son por naturaleza inestables y contienen las semillas de su propia disolución, no sólo en el sentido último en que todas las creaciones humanas son efímeras. Es posible que crean realmente que se enfrentan a algo inferior por naturaleza, superado, primitivo y por tanto malo; algo, además, que es implacablemente su enemigo, como lo bueno es siempre enemigo de lo mejor. Si tienen efectivamente esta convicción, no los obliga sin embargo, a seguir una línea política definida respecto del Occidente no comunista, ya que la "coexistencia", aunque necesariamente transitoria, puede ser de una duración indefinida; las predicciones marxistas carecen, significativamente, de límite de tiempo. Como, con el tiempo, el comunismo va a heredar el mundo, es razonable que dejen al mundo capitalista destruirse en sus depresiones y guerras recurrentes. Se mantiene unido, en una alianza precaria, por la presión de su rival comunista; una política de largo alcance podría sugerir inclusive un relajamiento de la presión para dejar que operen las contradicciones internas del sistema. Pero evidentemente, si hiciera falta un prudente empujón para ayudar al régimen, muerto, pero no decentemente enterrado, a caer en su tumba, ninguna razón moral podría impedirlo. Todo este argumento puede describir razonablemente la actitud y los presupuestos de los sucesores realistas de Lenin. Obviamente, una convicción semejante no exige pruebas para apoyarse y no admite pruebas en contra. Porque, si el capitalismo y el comunismo son concebidos como sistemas antitéticos y totales, el mundo no puede ser lo suficientemente grande como para abarcarlos a ambos.

Otros críticos del comunismo, adictos sin embargo, a la dialéctica, gustan señalar que también el comunismo está lleno de contradicciones. Su camino hacia la utopía pasa por la industrialización y una civilización industrial es imposible sin una población educada, en general, y un cuerpo altamente educado de científicos y técnicos. A pesar de su presión constante en favor del adoctrinamiento, la educación soviética ha producido en realidad, en poco más de una generación y partiendo casi de la nada, un amplio nivel de ilustración y un alto nivel de competencia científica. ¿No está minando esto al sistema mismo que debe sustentar? Porque una población ampliamente educada, se dice, no se someterá permanentemente al control totalitario ni a un gobierno despótico; una población educada debe sustentar una opinión pública que hasta un poder totalitario tendrá que tomar en cuenta. También esta crítica, como la anterior, puede ser válida hasta cierto punto. Desde la muerte de Stalin el gobierno soviético ha cambiado mucho, indudablemente. Ha dejado de depender del terror y la brutalidad sistemáticos; ha controlado los poderes arbitrarios de la policía secreta y les ha retirado la administración del trabajo forzado y los campos de concentración. Autolimitándose, el partido ha colocado dentro de los límites de la ley sus actividades ordinarias que no afectan sus fines políticos. El control ejercido sobre artistas y escritores se abstiene, cuando menos, de la liquidación; ya no somete a la ciencia a caprichos tales como el disgusto que sentía Stalin por el mendelismo; y ha dado amplitud a la historia, en tanto que no se toquen los mitos del partido. Todos estos cambios se han producido en poco más de seis años; y probablemente porque la estupidez

y la brutalidad del régimen de Stalin acabó en un letargo disciplinado. Sin embargo, supone una falta de sentido crítico imaginar, después de dos guerras mundiales, que una población educada apoye necesariamente un sistema político liberal. En 1914, Alemania contaba probablemente con la población más ampliamente ilustrada y con el más alto nivel de tecnología del mundo, pero esto no hizo que el Segundo Imperio fuera políticamente liberal ni salvó a Alemania del absurdo del nacional-socialismo y la barbarie del régimen de Hitler. Sólo los restos de un mito difundido en el siglo XVIII apoyan la idea de que un pueblo inteligente y educado debe inventar el sistema de la democracia política. Esto no se inventa, sino que depende de las instituciones sociales básicas. En Europa Occidental cuando menos, su condición *sine qua non* parece haber sido una sociedad que permitió la existencia concurrente de múltiples centros de poder, que tenían que ajustar sus diferencias mediante mutuas consultas y acuerdos. Éste es, precisamente, el estado de cosas que el Partido Comunista tiende a tolerar menos voluntariamente, puesto que viola la teoría y la práctica. Cualquier elevación en los niveles de vida, cualquier extensión de las libertades culturales, cualquier difusión de la educación es más fácil de imaginar en Rusia que las limitaciones constitucionales efectivas a la dirección del partido y sus jefes máximos. Uno de los más altos funcionarios jurídicos del gobierno soviético, al comentar la flexibilización de los últimos años, dijo a un profesor de derecho norteamericano: "Si fuera necesario restableceríamos los viejos métodos [es decir, los de Stalin]. Pero creo que no será necesario".[50]

El Partido comunista es en la actualidad, realmente, un nuevo partido, muy distinto del pequeño grupo de radicales, capacitados sólo en métodos de agitación y conspiración revolucionaria, con los que tomó Lenin el poder en 1917, así como la Rusia gobernada por el partido es muy diferente del fragmento de país destrozado por la guerra sobre el que gobernó Lenin. El partido ha crecido en tamaño, aunque no más que la magnitud y complejidad de sus tareas, ya que la afiliación al partido sigue siendo altamente selectiva y la selección se hace por un largo proceso de disciplina rígida. Aunque amplía su base reclutando a numerosos trabajadores y agricultores, ha dejado de ser un partido proletario más que nominalmente, porque ya no da preferencia a los candidatos de origen obrero. Sin embargo, ha sido el camino para abrir oportunidades a muchos jóvenes pobres, pero capaces. En general, está mucho mejor educado que el partido de Lenin, aunque sus miembros incluyen algunos, como el dirigente actual, que han aprendido a leer y escribir después de adultos. Entre sus miembros hay un gran predominio de técnicos, administradores y funcionarios que han trazado, administrado o dirigido proyectos tan grandes como cualquiera del resto del mundo. El partido sigue siendo una élite, pero trata de incluir a todos los hombres y mujeres que ocupan posiciones importantes en todos los aspectos de la vida, en el campo industrial, político o intelectual. A pesar de todos los cambios en el partido y todos los cambios en sus tareas, sería vano buscar algún *principio* de organización o una función no incluidos en el plan trazado por Lenin en 1902. En una de las descripciones del partido que escribió Lenin ese año, utilizó la metáfora de una orquesta y del dirigente máximo del partido como su director. El director conoce y dirige cada instrumento; sabe cuáles están tocando desafinadamente; y sabe cómo deben cambiarse las partes para producir una perfecta armonía. Esta figura de lenguaje describe la concepción que el partido tiene actualmente de sí mismo tan justamente como expresó la concepción del partido que Lenin pensaba crear. Se acerca más

[50] De Harold J. Barman, "Soviet Law Reform — Dateline Moscow 1957". En *Yale Law Journal*, LXVI (1957), p. 1215.

a la definición de la actividad real del partido en la actualidad que de la que asumió en vida de Lenin. La arrogancia de la propia apreciación que tiene el partido de su virtuosismo no ha variado. En 1958 Jruschov advirtió al Partido, en palabras que habría podido usar Lenin: "El espontaneísmo, camaradas, es el enemigo más mortal de todos."

Mientras tanto, las realizaciones con que el partido puede apoyar sus pretensiones han superado todas las esperanzas más prudentes. Ha cometido desatinos, algunas veces enormes, pero nunca irremediables. Con Stalin, actuó con un grado de inhumanidad y de verdadera maldad difícilmente comparables tratándose de un régimen constructivo en líneas generales y que todavía pueden constituir un fardo de culpabilidad para sus dirigentes más viejos, que fueron cómplices de Stalin. Y, sin embargo, el partido ha producido dirigentes con una competencia y una entereza moral adecuadas a sus tareas y ha logrado enterrar sus errores y sus crímenes aun cuando se elevaron a varios millones. Con todo ello, el partido ha demostrado lo que, en un principio, parecía imposible: que una economía planificada no sólo es factible sino que es capaz de una tasa de crecimiento que le permitirá indudablemente "alcanzar" al sistema industrial que se dispuso igualar y que, en definitiva, puede permitirle superar a ese sistema. Al hacerlo, creó un modelo que será ampliamente imitado por los pueblos del mundo cuyos problemas sociales y económicos son, en general, semejantes a los que tuvo que enfrentarse el partido en Rusia. Lo que el triunfo del partido no ha demostrado y no puede, aparentemente, demostrar es que los valores indudables que ha creado puedan incluir aquellos valores de libertad política relativamente realizados en las economías competitivas de Occidente. Porque un sistema que coloca el control absoluto de la economía y del gobierno en las mismas manos no parece capaz de desarrollarse por un camino paralelo a los seguidos por la democracia occidental. Ambos sistemas económicos han demostrado su capacidad para crear un nivel de vida más que adecuado cuando se controla un aumento catastrófico de la población. Y ambos sistemas comparten el gran absurdo de la política internacional del siglo XX: dedican una proporción sustancial de sus recursos a fabricar un arma que ninguno se atreve a usar y que, por un simple desatino o inadvertencia, puede destruir la necesidad misma de cualquier nivel de vida.

BIBLIOGRAFÍA ESCOGIDA

Raymond A. Bauer, Alex Inkeles y Clyde Kluckholm, *How the Soviet System Works: Cultural, Psychological, and Social Themes*. Cambridge, Mass., 1956.

Harold J. Berman, *Justice in Russia: An Interpretation of Soviet Law*. Cambridge, Mass., 1950.

Z. Brzezinski, *The Permanent Purge: Politics in Soviet Totalitarianism*. Cambridge, Mass., 1956.

R. N. Carew Hunt, *The Theory and Practice of Communism*, revisada y aumentada. Londres, 1957, parte III.

Edward H. Carr, *The Soviet Impact on the Western World*. Nueva York, 1947.

G. D. H. Cole, *Historia del pensamiento socialista*, vols. V-VI: *Comunismo y socialdemocracia, 1914-1931*, trad. de Enrique González Pedrero y Julieta Campos. México, Fondo de Cultura Económica, 1961-1962.

Edward Crankshaw, *Khrushchev's Russia*. Baltimore, 1959.

David J. Dallin, *The Changing World of Soviet Russia*. New Haven, Conn., 1956.

Isaac Deutscher, *Stalin, A Political Biography*. Nueva York, 1949.

Isaac Deutscher, *The Prophet Armed. Trotsky, 1879-1921*. Nueva York, 1954.

Isaac Deutscher, *The Prophet Unarmed. Trotsky, 1921-1929*. Nueva York, 1959.
Merle Fainsod, *How Russia Is Ruled*. Cambridge, Mass., 1953.
John N. Hazard, *The Soviet System of Government*. Chicago, 1957.
Nathan Leites, *A Study of Bolshevism*. Glencoe, Ill., 1953.
Herbert Marcuse, *Soviet Marxism: A Critical Analysis*. Nueva York, 1958.
Alfred G. Meyer, *Leninism*. Cambridge, Mass., 1957.
David Mitrany, *Marx against the Peasant*. Chapel Hill, N. C., 1951.
Barrington Moore, *Soviet Politics. The Dilemma of Power: The Role of Ideas in Soviet Change*. Cambridge, Mass., 1950.
Barrington Moore, *Terror and Progress USSR: Some Sources of Change and Stability in the Soviet Dictatorship*. Cambridge, Mass., 1954.
John Plamenatz, *German Marxism and Russian Communism*. Londres, 1954, parte II.
John S. Reshetar, Jr., *A Concise History of the Communist Party of the Soviet Union*. Nueva York, 1960.
W. W. Rostow, *The Dynamics of Soviet Society*. Nueva York, 1953.
Leonard Schapiro, *The Communist Party of the Soviet Union*. Nueva York, 1960.
H. Schwartz, *Russia's Soviet Economy*, segunda edición. Nueva York, 1954.
Derek J. R. Scott, *Russian Political Institutions*. Londres, 1958.
David Shub, *Lenin, A Biography*. Garden City, N. Y., 1948.
Boris Souvarine, *Stalin, A Critical Survey of Bolshevism*, trad. inglesa de C. L. R. James. Nueva York, 1939.
John Somerville, *Soviet Philosophy: A Study of Theory and Practice*. Nueva York, 1946.
Julian Towster, *Political Power in the U.S.S.R., 1917-1947: The Theory and Structure of Government in the Soviet State*. Nueva York, 1948.
Gustav A. Wetter, *Dialectical Materialism*, trad. inglesa de Peter Heath. Londres, 1959.
Edmund Wilson, *To the Finland Station: A Study in the Writing and Acting of History*. Garden City, N. Y., 1940.
Bertram D. Wolfe, *Three Who Made a Revolution: A Biographical History*. Nueva York, 1948.

XXXV. FASCISMO Y NACIONALSOCIALISMO

La filosofía política del comunismo constituía, en conjunto, un cuerpo de pensamiento coherente y cuidadosamente desarrollado. Lenin y Trotsky eran fanáticos, pero también eran hombres de convicciones, fundados en una larga tradición de estudios marxistas y de política de partido. Además, las realizaciones del comunismo en Rusia fueron en general constructivas. A pesar del terrible precio pagado por la brutalidad de Stalin, su gobierno transformó al país en una potencia industrial moderna y al campesinado analfabeto en un pueblo educado con alto nivel científico. No es posible emitir un juicio semejante acerca del fascismo en Italia o el nacionalsocialismo en Alemania. Sus partidos fueron crecimientos degenerados, productos de la desmoralización de la primera Guerra Mundial; sus dirigentes fueron demagogos y, a juzgar por sus realizaciones, su desarrollo fue simplemente destructivo. Sus llamadas filosofías eran mosaicos de viejos prejuicios, reunidos sin tener en cuenta la verdad ni la coherencia, para apelar no a propósitos comunes sino a miedos y odios comunes. Tanto Hitler como Mussolini evitaron deliberadamente toda declaración abierta de una política, porque esto habría repugnado a algunos grupos a los que querían atraer. Los veinticinco artículos adoptados por el Partido Nacionalsocialista en 1926 fueron declarados inmodificables, elevándolos así a un lugar inocuo, por encima de cualquier problema o cualquier política.[1] La "filosofía" de Mussolini era puramente sintética, adoptada en 1929 cuando decidió que el fascismo debía "dotarse de un cuerpo doctrinario". Dio instrucciones a su filósofo oficial para que la tuviera lista en dos meses, "de ahora al Congreso Nacional". Al mismo tiempo, el fascismo y el nacionalsocialismo fueron auténticos movimientos populares que, momentáneamente, despertaron una lealtad fanática en miles de alemanes e italianos y hasta sus dirigentes máximos, obviamente cínicos, se engañaron a sí mismos casi en la misma medida en que engañaron a los demás.[2] Como en las cacerías de brujas, el fascismo y el nacionalsocialismo fueron ejemplos lamentables de la histeria que, en tiempos de desmoralización, puede eliminar de la política tanto la inteligencia como la moral. Como no hay duda alguna de que se produjeron y no existe ninguna garantía de que no puedan volver a suceder, hay que enjuiciarlos como partes de la filosofía política del siglo XX, aunque carecieran de valor filosóficamente y aunque un movimiento semejante en el futuro apelaría, probablemente, a fuentes muy distintas de irracionalidad.

Como el fascismo y el nacionalsocialismo fueron elaborados para apelar emocionalmente a naciones distintas, no había ninguna razón especial para que sus teorías fueran semejantes y, en efecto, el espurio hegelianismo del artículo de Mussolini en la *Enciclopedia italiana* no tenía ninguna relación lógica con el racismo del *Mein Kampf* de Hitler. En realidad, sin embargo, los dos movimientos se parecían en aspectos importantes. Ambos sostenían ser socialistas y ambos eran nacionalistas; y ambos partidos surgieron por una coalición entre un partido que afirmaba ser socialista y otro que era en realidad nacionalista, aunque Hitler nunca

1 Aparecen enumerados, sin comentario, en la traducción inglesa de *Mein Kampf* (Nueva York, 1939), p. 686, nota. Todas las referencias de este capítulo se hacen sobre esta edición.

2 Cf. H. R. Trevor-Roper, *The Last Days of Hitler* (1947), especialmente los capítulos 1-3. Goebbels, el único jefe nacionalsocialista con pretensiones de gran capacidad intelectual y que, sin duda, habría dedicado gustosamente sus talentos al comunismo, la monarquía e inclusive la democracia si Hitler hubiera adoptado cualquiera de estos sistemas, se dejó embaucar completamente por su adoración de Hitler y por su antisemitismo. Véase, por ejemplo, *The Goebbels Diaries, 1942-1943*. Trad. inglesa de Louis P. Lochner (1948), pp. 16, 62, 116, 180, 241, 354, 370 y 377.

fue socialista y Mussolini había sido por mucho tiempo violentamente antinacionalista. La razón no es oscura. El nacionalismo era el único sentimiento con atractivo universal; y, en ambos países, cualquier partido que se afirmara radical y popular tenía que ser socialista, al menos nominalmente, para neutralizar la atracción de los partidos que habían sido, por mucho tiempo, marxistas o sindicalistas. La idea de un partido al mismo tiempo nacional y socialista era lo bastante simple como para ser obvia: se trataba, simplemente, de que un país tenía que poder desarrollar todos sus recursos cooperativamente, sin las pérdidas y las fricciones de la lucha de clases y con una distribución justa del producto entre capital y trabajo. El socialismo cooperativo podía atraer a los pequeños comerciantes y empleados con salarios bajos, podía arraigarse entre el movimiento obrero organizado por una parte y las grandes finanzas por otra y el nacionalismo podía atraer a los grandes industriales y hombres de negocios, deseosos de librarse de una presión efectiva por parte de los trabajadores y que necesitaban del apoyo del gobierno para sus aventuras comerciales en el extranjero. El socialismo nacionalista se acercó mucho, pues, al sueño del político de poder prometer todo a todo el mundo; y ésta fue, en efecto, la estrategia de Mussolini y de Hitler, hasta que consolidaron su poder. La estrategia determinó la filosofía: tenía que ser una forma exaltada de idealismo en contraste con el materialismo marxista; tenía que calificar al liberalismo de plutocrático, egoísta y antipatriótico; contra la libertad, la igualdad y la felicidad debía afirmar el servicio, la devoción y la disciplina; tenía que identificar el internacionalismo con la cobardía y la falta de honor; y tenía que condenar, naturalmente, a la democracia parlamentaria por inútil, débil y decadente. Como, desde un punto de vista racional, esta política no era en absoluto realista tenía que acentuar la importancia de la intuición y la voluntad como superiores a la inteligencia. Así, la pretensión fascista de poseer la penetración del genio político y la pretensión nacionalsocialista de contar con los sanos instintos de la pureza racial, sin tener ninguna relación lógica, servían a los mismos fines. En sociedades destruidas por la guerra, la depresión y la inflación eran llamadas sentimentales tendientes a someter los intereses privados a la tarea de construir la fuerza nacional.

Con el nombre de socialismo prusiano, la idea de un socialismo nacionalista era familiar en Alemania después de la primera Guerra Mundial.[3] Mussolini incluyó el principio de trabajo por el bien nacional en la Ley Laboral Italiana que promulgó en 1927. Los fines de la nación italiana son "superiores a los de los individuos que la componen". "El trabajo en todas sus formas... es un deber social." La producción "tiene un único objeto, es decir, el bienestar de los individuos y el desarrollo del poder nacional". Y Hitler estableció el propósito de reunir a nacionalistas y socialistas al formar su partido. Alemania en 1918, dijo, era un pueblo "dividido en dos partes". Su sector nacionalista, que "comprende las capas de la inteligencia nacional", es tímido e impotente porque no se atreve a enfrentarse a su derrota en la guerra. La gran masa de la clase trabajadora, por otra parte,

[3] Se asociaba, especialmente, a los nombres de Oswald Spengler y Arthur Moeller van den Bruck. El *Preussentum und Sozialismus*, de Spengler, se publicó en Munich en 1920. Su *Decadencia de occidente* (trad. inglesa de C. F. Atkinson, Nueva York, 1926-1928; trad. esp. de M. G. Morente, Madrid, 1934) y *Jahre der Enstcheidung* (trad. inglesa de C. F. Atkinson, Nueva York, 1934; trad. esp. de L. López Ballesteros, *Años decisivos*, Madrid, 1934) eran más conocidas pero tenían menos importancia política. *Das dritte Reich*, de Moeller van den Bruck, fue publicado en Hamburgo en 1923. Hay una traducción abreviada de E. O. Lorimer, titulada *Germany's Third Empire* (Londres, 1934). Véase Gerhard Krebs, "Moeller van den Bruck: Inventor of the 'Third Reich'", *Am. Pol. Sci. Rev.*, vol. XXXV (1941), pp. 1085 ss.

organizada en partidos marxistas, "rechaza conscientemente toda promoción de intereses nacionales". No obstante, "comprende sobre todo a aquellos elementos de la nación sin los cuales es impensable e imposible una resurrección nacional". El fin supremo del nuevo movimiento es "la nacionalización de las masas", "la recuperación de nuestro instinto nacional de auto-preservación".

Este intento de unificar a toda la población de la nación, suprimiendo toda rivalidad entre grupos e intereses y de movilizar todos los recursos del país tras su gobierno, conducía dadas las circunstancias en una sola dirección. La única condición que suprime los intereses sociales y económicos divergentes de una nación moderna es la preparación para la guerra. En consecuencia, el fascismo y el nacionalsocialismo fueron esencialmente gobiernos bélicos y economías bélicas establecidos, no como medidas para resolver una emergencia nacional, sino como sistemas políticos permanentes. En una situación en que la autosuficiencia nacional no era un plan factible para mantener el orden político en Europa, significaban una reglamentación de los recursos nacionales para realizar una agresión imperialista contra otras naciones y la organización de los pueblos italiano y alemán para la expansión imperialista. Detrás de esto, puede reconocerse, pudo haber un propósito potencialmente constructivo: la sustitución de una Europa central balkanizada por el orden político y una sociedad modernizada. Pero el fascismo y el nacionalsocialismo suponían que la única forma efectiva de internacionalismo era, según las palabras de Spengler, "no la transacción ni la concesión, sino la victoria y la aniquilación" o, como afirmó Mussolini en vísperas de la Guerra de Abisinia, "toda la vida de la nación, política, económica, espiritual debe concentrarse en aquellos aspectos que constituyen nuestras necesidades militares". Los fines imperialistas confesados y la brutalidad de los métodos utilizados por Hitler en particular tenían que provocar la rebelión del mundo civilizado contra Alemania e Italia.

EL IRRACIONALISMO: CLIMA DE OPINIÓN FILOSÓFICO

Una filosofía cuyo fin político inmediato era la expansión nacional mediante la guerra tenía que ser, necesariamente, una filosofía aventurera. Ese propósito no podía justificarse ni mediante el cálculo racional de las ventajas individuales ni de los beneficios nacionales tangibles. Tenía que atribuir un valor místico más que un valor racional a la grandeza de la nación, una meta remota y brillante de "creatividad" nacional que mitigara, al mismo tiempo, los escrúpulos morales del individuo y le llevara a aceptar la disciplina y el heroísmo como fines a los que no era necesario atribuir ningún propósito racional. En resumen, tenía que justificar en sí mismas a la voluntad y la acción. En el pensamiento del siglo XIX no faltaban las ideas que pudieran contribuir a esa filosofía. Los enemigos del fascismo y el nacional-socialismo calificaron generalmente a estos movimientos como "rebelión contra la razón" y sus teóricos justificaron plenamente esta descripción. Sus escritos estaban llenos de afirmaciones de que la "vida" controla a la razón, no la razón a la vida; que los grandes hechos de la historia fueron realizados no por la inteligencia sino por la voluntad heroica; que los pueblos se mantienen no por el pensamiento sino por un instinto de rebaño o intuición racial innato; que los pueblos se elevan a la grandeza cuando su voluntad de poder supera sus desventajas físicas y morales. Igualmente, calificaron siempre el deseo de felicidad como un motivo despreciable, en comparación con el heroísmo, el sacrificio personal, el deber y la disciplina. Los ideales democráticos de libertad e igualdad y las libertades civiles y políticas del gobierno constitucional y representativo, eran descritas como los

restos gastados del racionalismo filosófico, que había culminado en la Revolución Francesa. "Intelectualismo estéril" era el término despreciativo generalizado con que el fascismo y el nacionalsocialismo describían a todas las teorías políticas rivales, liberales o marxistas.

El irracionalismo filosófico había formado una corriente persistente en el pensamiento filosófico europeo a lo largo del siglo XIX y, aunque el fascismo y el nacionalsocialismo no eran filosóficamente valiosos, constantemente trataron de elevar su nivel jactándose de una afinidad con ese pensamiento. El irracionalismo había sido marginal, en el sentido de que había atraído a artistas y literatos más que a los científicos o pensadores académicos y había sido crítico, en tanto que había reflejado una actitud de insatisfacción y desajuste. La sociedad industrializada moderna no ha sido un medio propicio para los artistas ni los místicos. El irracionalismo nació de la experiencia de que la vida es demasiado difícil, demasiado compleja y demasiado variable para poder entenderla; que la naturaleza es movida por fuerzas oscuras y misteriosas, opacas a la ciencia, y que una sociedad convencional es intolerablemente rígida y superficial. Contra la inteligencia enfrentó, pues, otro principio de conocimiento y acción. Podía ser la intuición del genio o la astucia inarticulada de los instintos o la afirmación de la voluntad y la acción. Como quiera que fuera descrita, esta fuerza contrastaba con la razón por un carácter más creador que crítico, más profundo que superficial, más natural que convencional, más incontrolable y demoniaco que metódico. La apreciación paciente de la realidad y la busca sistemática de los hechos reales son virtudes burguesas por debajo de la dignidad del genio o del santo.

Aunque un irracionalismo de esta especie no había tenido consecuencias políticas ni sociales positivas, había combinado dos tendencias que, al mismo tiempo, se oponían lógicamente pero eran compatibles emocionalmente. Había sido un culto del *Volk*, el pueblo o la nación y un culto del héroe, el genio o el grande hombre. Algunas veces había imaginado al pueblo, colectivamente, como portador y fuente de civilización; de su espíritu emergen místicamente el arte y la literatura, el derecho y el gobierno, la moral y la religión, marcados todos por las cualidades espirituales del alma nacional. Especialmente en Alemania, este culto del *Volk* había sido característico del romanticismo literario. Mucho antes de la Revolución Francesa, Herder había contrastado el "genuino pensamiento nacional" con el racionalismo cosmopolita de la Ilustración francesa o inglesa. El culto del *Volk* había estado implícito en la idealización consciente del arte medieval, en contraste con el seudoclacisismo del siglo XVIII, en la renovada apreciación de la poesía y la música folklórica y en el "germanismo" de las teorías históricas del derecho constitucional y las instituciones políticas. En su capacidad como creador de cultura, se imaginaba que el pueblo actuaba colectivamente más que mediante la invención individual. No obstante, esta misma tendencia romántica de pensamiento podía asumir la forma del más extremo individualismo, puesto que todo lo realmente grande en arte o política era considerado como creación de los héroes o los raros y grandes espíritus que surgen, cada cierto tiempo, del alma del *Volk*. El culto al héroe fue una cualidad auténtica del pensamiento romántico de Carlyle y Nietzsche a Wagner y Stefan George.[4] En esta forma de individualismo, la reverencia por el *Volk* colectivamente se combinaba en forma curiosa con un desprecio por las masas individualmente. El individualismo del héroe es lo opuesto del igualitarismo democrático. Desprecia las virtudes utilitarias y humanitarias de la vida

[4] Hay un estudio favorable, aunque crítico, en *A Century of Hero-worship* (Filadelfia, 1944), de Eric R. Bentley.

burguesa ordenada; tiene un desprecio pesimista por la comodidad y la felicidad; vive peligrosamente y, en definitiva, acaba inevitablemente en el desastre. Es el aristócrata por naturaleza, impulsado a la creación por las fuerzas demoniacas de su propia alma y después que la inercia de los espíritus ordinarios lo ha destruido, el pueblo lo adora.

Los progenitores intelectuales de este tipo de pensamiento irracionalista en la filosofía del siglo XIX fueron Schopenhauer y Nietzsche. Schopenhauer veía tras la naturaleza y la vida humana la lucha de una fuerza ciega, a la que llamaba "voluntad", una lucha sin fin y sin propósito, un esfuerzo agitado y sin sentido que desea todas las cosas y no se satisface con nada, que crea y destruye, sin obtener nada. En este torbellino de fuerza irracional, sólo la mente humana construye una pequeña isla de orden aparente donde la ilusión de la racionalidad y la finalidad descansa precariamente. El pesimismo de Schopenhauer se basaba en la intuición moral de la vanidad de las aspiraciones humanas en semejante mundo, la pequeñez del esfuerzo humano y la desesperanza de la vida humana. Se arraigaba, particularmente, en el desprecio por los pequeños valores y virtudes del filisteo, la afectación, autosatisfacción y complacencia de la gente vulgar y sin distinción, que imaginan poder limitar las fuerzas incomprensibles de la vida y la realidad dentro de las reglas de los convencionalismos y la lógica. Schopenhauer pensaba, no muy justamente, que este miope orgullo espiritual encarnaba en su rival Hegel. Contra la lógica de la historia, afirmaba la creatividad del genio, del artista y del santo, que dominan la voluntad no controlándola sino negándola. La esperanza de la humanidad está no en el progreso sino en la extinción, en la comprensión de que el esfuerzo y los logros no son más que ilusiones. Imaginaba que esta liberación podía alcanzarse a través del ascetismo religioso o la contemplación de la belleza, que es conciencia sin deseo. La moral de la vida cotidiana era derivada de la piedad por Schopenhauer: del sentido de que el sufrimiento es inevitable y que todos los hombres son esencialmente iguales en su infortunio.

Esta curiosa mezcla de irracionalismo y humanitarismo, de voluntad y contemplación, fue rota por Nietzsche. Porque si la vida y la naturaleza son realmente irracionales, el irracionalismo debe afirmarse moralmente lo mismo que intelectualmente. Si los resultados de la actividad carecen de sentido, salvo en tanto que la naturaleza humana se ve impulsada ciegamente a actuar, los hombres sólo pueden aceptar, y si es posible aceptar jubilosamente, la acción misma independientemente de sus resultados; el valor está en la lucha e, inclusive, en la desesperanza misma de la lucha. No la piedad ni la renunciación, sino la afirmación de la vida y la voluntad de poder son las fuerzas internas de la personalidad. La gente vulgar, satisfecha de sí misma, hipócrita, reconocía Nietzsche, son tan despreciables como decía Schopenhauer, pero es el héroe más que el santo quien los trasciende. Todos los valores morales deben "transvaluarse" consecuentemente: en vez de la igualdad, el reconocimiento de la superioridad innata; en vez de la democracia, la aristocracia de los viriles y los fuertes; en vez de la humildad cristiana y la humanidad, la dureza y el orgullo; en vez de la felicidad, la vida heroica; en vez de la decadencia, la creación. Ésta no es, en efecto, como insistía Nietzsche, una filosofía para las masas o, más bien, atribuye a las masas una categoría de seres inferiores, cuyo instinto saludable es seguir a su líder. Cuando se corrompe este sano instinto, las masas sólo crean una moral de esclavos, una ficción de humanidad, piedad y abnegación personal que refleja en parte su propia inferioridad, pero es, en realidad, un veneno sutil, un invento de la astucia servil, para esterilizar las facultades de los creadores. Porque no hay nada que el hombre común odie o tema tanto como la fuerza de la origina-

lidad. Nietzsche encontraba las dos grandes encarnaciones de esa moral de esclavos en la democracia y el cristianismo, cada uno a su modo una apoteosis de la mediocridad y un símbolo de la decadencia. Nietzsche saqueó el vocabulario en busca de términos violentos para describir a su héroe, el superhombre, la "Gran Bestia Rubia" que arrolla con toda oposición, desprecia la felicidad y crea sus propias leyes. Pero lo que atrajo hacia su filosofía a revolucionarios de todos los tipos y, especialmente, a los jóvenes revolucionarios fue su condena del filisteísmo y la vulgaridad del burgués moderno.

A pesar de cierta semejanza obvia de las ideas de Nietzsche con la filosofía del fascismo y el nacionalsocialismo, la relación no era tan simple como se ha supuesto con frecuencia. Los críticos se inclinaron a ver en él las fuentes de las que habían sido tomadas, esencialmente, las ideas de los dos movimientos. Los mismos fascistas y nacionalsocialistas no dejaban de reconocer esta derivación, en parte porque algunas afinidades eran auténticas y todavía más, quizás, porque necesitaban del prestigio de un gran escritor para suplir su propia producción literaria, que no se distinguió mucho en realidad. Ni Mussolini ni Hitler se oponían a que se les considerara como superhombres y ambos sentían y profesaban sinceramente verdadero desprecio por las masas a las que guiaban. Ambos podían encontrar en la "transvaluación de los valores" una frase más amable para significar el cinismo moral. Fascistas y nacionalsocialistas por igual eran considerados, justamente, como los "nuevos bárbaros", no debilitados por la supercivilización de los escrúpulos morales y unos y otros se jactaban de ser los redentores de una civilización decadente. Compartían con Nietzsche un odio sincero por la democracia y el cristianismo. En algunos aspectos importantes, sin embargo, tenían que utilizarlo con cuidado y sus escritos podían circular libremente sólo en antologías cuidadosamente seleccionadas. Pocos autores del siglo XIX habían despreciado tanto el nacionalismo, al que no consideraba más que un prejuicio vulgar. El gran orgullo de Nietzsche era ser un "buen europeo". Ningún autor alemán había criticado tan amargamente a los alemanes del Segundo Imperio, a los que atribuía "almas de esclavos" y que necesitaban, decía, una inyección de sangre eslava para redimirlos. Los únicos periodos de la historia europea que admiraba Nietzsche eran el Renacimiento Italiano y la Francia de Luis XIV. Por último, aunque con frecuencia decía cosas muy duras acerca de los judíos, no era totalmente antisemita. Alguna vez describió a los judíos como "la raza más fuerte, más enérgica y más pura de las que habitan Europa".[5] Ningún nacionalsocialista citaba el aforismo de Nietzsche: "*Gut deutsch sein, heisst sich entdeutschen.*"

El irracionalismo de Schopenhauer y Nietzsche era casi totalmente ético en su contenido y sus fines. Existían en la filosofía del siglo XIX, sin embargo, otras tendencias a minar la creencia de que la ciencia podía constituir una fuente válida de verdad. Con frecuencia esta tendencia se relacionaba con la biología: con la idea de que las facultades intelectuales se habían originado en el curso de la evolución orgánica y sólo poseían, pues, un valor simplemente utilitario. El exponente más popular de esta teoría fue el filósofo francés Henri Bergson. A diferencia de los aforismos moralistas de Nietzsche, el irracionalismo de Bergson era el uso sistemático de la razón para minar a la razón y una crítica muy inteligente de las pretensiones de la inteligencia científica como fuente de la verdad. En su aspecto crítico, *La evolución creadora* de Bergson fue un análisis destinado a demostrar que el intelecto es simplemente un factor en la adaptación biológica y tiene pues, simplemente, una aplicación instrumental para controlar el medio en que vive el hombre. La función de la ciencia es la utilidad más que el alcance de la verdad.

[5] *Más allá del bien y del mal*, sección 251.

Esta crítica negativa tendía únicamente, sin embargo, a desbrozar el camino. El fin principal de Bergson era demostrar que la inteligencia es sierva de la "fuerza vital", un oscuro impulso eósmico que no se distingue de la voluntad de Schopenhauer o del "inconsciente" de Hartmann. Sólo la intuición puede captar directamente al mundo tal como es —una fuerza creadora indefinible, imprevisible, supraracional. Bergson suponía que la mente estaba innatamente dotada de esta intuición, parecida al instinto y más profundamente arraigada en la vida que la razón, pero muy atrofiada en el desarrollo humano por la excesiva dependencia del hombre de la inteligencia. También suponía que las fuerzas intuitivas podían recuperarse y convertirse en instrumento metódico para alcanzar la verdad metafísica, pero no pudo determinar cuáles podrían ser esos métodos. En realidad, su llamada a la intuición fue simplemente una invitación a una especie de misticismo vitalista en la biología y la psicología, lo mismo que en filosofía.

LA FILOSOFÍA COMO MITO

Hasta fines del siglo XIX, el irracionalismo filosófico tuvo poco o nada que ver con la política. Una aplicación directa de la filosofía de Bergson fue intentada, sin embargo, por Georges Sorel en sus *Réflexions sur la violence* (1908).[6] Sorel había sido siempre un violento crítico de las "ilusiones del progreso" y de la democracia y su socialismo sindicalista tenía más cercana afinidad con el anarquismo filosófico que con el marxismo, aunque conservara algunos elementos de este último, especialmente la lucha de clases y ciertas huellas de un evolucionismo idealista que Marx había tomado de Hegel. El capitalismo en Marx, decía Sorel, actúa como el inconsciente de Hartmann; es una fuerza ciega, pero astuta, que provoca formas superiores de la vida social, sin proponérselo. Sorel reconocía justamente que la "fuerza vital" de Bergson pertenecía a la misma tradición filosófica, antitética en principio a la creencia de Hegel en una lógica universal de la historia. En consecuencia, podía ser utilizada para eliminar todas las huellas de determinismo económico de Marx o de cualquier teoría del cambio social por causas racionales, quedando la lucha de clases como una manifestación de la pura "violencia" creadora por parte del proletariado. La intuición bergsoniana, explicación directa de la evolución creadora, podía ser aplicada también a una filosofía de la revolución y esta filosofía podía justificar la acción directa y la huelga general (en contraste con la acción política propugnada por los partidos socialistas marxistas) que siempre habían sido los principales instrumentos de la estrategia sindicalista. Para Sorel, pues, la filosofía social se convertía en un "mito", una visión o símbolo para unificar e inspirar a los trabajadores en su lucha contra una sociedad capitalista. Todos los grandes movimientos sociales, creía, como por ejemplo el cristianismo, han surgido por la busca de un mito. Analizar un mito o inquirir si es verdadero —aun averiguar si es practicable— carece de sentido. Porque, esencialmente, es una imagen que puede evocar sentimientos y que aporta la cohesión y el impulso necesarios para descargar la energía revolucionaria. Una filosofía política no es una guía racional para la acción sino un acicate a la decisión fanática y la devoción ciega. Sorel creía que la huelga general era un mito que podía inspirar a un partido proletario y, aunque esto no era muy efectivo, su idea de que una filosofía social debía ser una especie de mito se hizo característica del sindi-

[6] *Reflections on Violence*, trad. inglesa de T. E. Hulme, Nueva York, 1914. Las primeras obras de Bergson carecían singularmente de cualquier aplicación de su filosofía a la ética. *Les deux sources de la morale et de la religion* no se publicó hasta 1932.

calismo revolucionario. Mussolini fue, durante muchos años, agitador y periodista en este movimiento y revisó totalmente la traducción italiana del libro de Sorel en 1919. La concepción de la filosofía como un mito social pasó a formar parte, así, del fascismo, aunque el propio Sorel nunca fue fascista.

Concebida como un mito, la filosofía es una visión de la vida pero no un plan y mucho menos una teoría que depende de la razón. Es, más bien, una liberación de los profundos instintos de un pueblo, inherentes a la "fuerza vital" misma, a su "sangre" o "espíritu". Mussolini dijo, en un discurso pronunciado en Nápoles en 1922, utilizando palabras que eran un eco evidente de Sorel:

> Hemos creado nuestro mito. El mito es una fe, es una pasión. No es necesario que sea una realidad. Es una realidad por el hecho de que es un aguijón, una esperanza, una fe, porque es coraje. ¡Nuestro mito es la nación, nuestro mito es la grandeza de la nación![7]

Este mito fascista, construido por nacionalistas italianos como Alfredo Rocco, era que la Italia moderna es heredera espiritual del Imperio Romano. Rocco proponía nada menos que reescribir la historia de Europa para demostrar que la democracia es una culminación de la decadencia y la anarquía que se inició con la caída de Roma. La idea liberal de los derechos individuales fue simplemente el último paso para descartar la idea romana del derecho y, la autoridad del estado, consecuencia, según Rocco, de la influencia del "individualismo germánico". Pero, aun en las oscuras épocas de la disolución nacional, Italia se aferró al legado de Roma, porque el liberalismo es ajeno al "espíritu latino". El propósito del fascismo es "restablecer al pensamiento italiano, dentro de la esfera de la doctrina política, en sus propias tradiciones, que son las tradiciones de Roma".[8] Las sorprendentes interpretaciones que Rocco hizo de italianos eminentes como Tomás de Aquino y Mazzini no pueden criticarse, porque eran intuiciones del "espíritu latino". No hace falta decir que su idea del "individualismo germánico" no sobrevivió a la alianza de Mussolini con Hitler.

No hubo, por supuesto, una relación directa entre Hitler y Sorel como entre Sorel y Mussolini, pero no era necesario. Hitler ya tenía un modelo en Mussolini y el mito fascista. El significado que atribuyó a la palabra casi intraducible *Weltanschauung*, en *Mein Kampf*, equivalía a lo mismo. Una "visión del mundo" nunca transige; demanda una completa y absoluta aceptación, excluyendo toda otra visión; es intolerante como una religión; y combate a sus opositores por todos los medios disponibles. No discute ni concede validez a una opinión contraria, sino que es completamente dogmática y fanática. Por eso aporta el "fundamento espiritual" sin el cual los seres humanos no pueden ser tan despiadados e inescrupulosos como deben serlo para ganar la batalla de la vida. La política es fundamentalmente una batalla a muerte entre las distintas "visiones del mundo".

> Sólo en la lucha de dos visiones del mundo entre sí puede provocar el arma de la fuerza bruta, empleada continua y despiadadamente, la decisión en favor de la parte a la que apoya.[9]

En el nacionalsocialismo este "fundamento espiritual" fue la "raza" o "la sangre y la tierra", que desempeñaron en Alemania el mismo papel que el mito de la

[7] Citado por Herman Finer, *Mussolini's Italy* (1935), p. 218.
[8] *Dottrina politica del fascismo* (1925); trad. inglesa de Dino Bigongiari, "The Political Doctrine of Fascism", en *International Conciliation*, No. 223.
[9] *Mein Kampf*, p. 223; cf. p. 784.

Roma imperial en Italia. A pesar de la imponente fachada de la seudobiología y la seudoantropología que se construyó a su alrededor, era tan impenetrable a la crítica científica como la revisión de la historia europea de Rocco a la crítica histórica. El uso de la palabra "mito" por Alfred Rosenberg en el título de su *Mito del siglo* XX era un claro eco de Sorel.

> La vida de una raza o un pueblo no es una filosofía lógicamente desarrollada y, en consecuencia, no es un proceso que crezca de acuerdo con las leyes naturales. Es la construcción de una síntesis mística o actividad del alma que no puede explicarse mediante inferencias racionales ni hacerse comprensible exponiendo sus causas y efectos... En última instancia, toda filosofía que vaya más allá de la crítica formal, racional no es tanto conocimiento como afirmación *(Bekenntnis)* —una afirmación espiritual y racial, una afirmación de los valores del carácter.[10]

La pureza de sangre habla más elocuentemente que la razón o la realidad.

FASCISMO Y HEGELIANISMO

La asimilación del fascismo y el nacionalsocialismo al irracionalismo filosófico exige una consideración especial de su relación con el hegelianismo. Por varias razones esto ha suscitado muchas confusiones. En primer lugar, hubo una errada tendencia de autores angloamericanos a identificar cualquier teoría política que rechace un punto de vista individualista y liberal con la teoría del estado de Hegel.[11] En segundo lugar, cuando Mussolini decidió que su fascismo debía adquirir responsabilidad filosófica, trató de aliarlo a una forma de hegelianismo que había existido desde hacía tiempo en Italia. En Alemania, por otra parte, los escritores que trataban de producir una filosofía del nacionalsocialismo ignoraban a Hegel o, como Rosenberg, lo rechazaban explícitamente. Además, los críticos alemanes del nacionalsocialismo lo consideran generalmente como la antítesis de todo lo que el hegelianismo sostuvo en la política alemana del siglo XIX.[12] El problema se complica también por la relación del fascismo y el nacionalsocialismo con el marxismo, que era auténticamente hegeliano. Parte de la explicación de estas discrepancias está en el hecho de que la llamada "filosofía" de Mussolini fue producida por un simple oportunismo, sin nada que ver con la honestidad intelectual. Había, sin embargo, diferencias reales entre Italia y Alemania que afectaron la postura que unos y otros podían adoptar en relación con Hegel.

No hace falta explicar que el sistema de Hegel era, en general, incompatible con toda filosofía que pudiera definirse como un mito. El hegelianismo pretendía ser una lógica de la historia y la dialéctica debía demostrar que todo proceso histórico es estrictamente racional y necesario. Hegel había formulado el argumento clásico contra la idea de que la historia es dominada o siquiera influida por los héroes o lo que Rocco llamaba "la intuición de los raros y grandes espíritus". En este aspecto, el heredero moderno del hegelianismo es el materialismo dialéctico de Marx. Pero tanto el fascismo como el nacionalsocialismo tenían que figurar como enemigos del marxismo, lo mismo que del liberalismo parlamentario. Al finalizar la primera Guerra Mundial era necesario afirmar, en Italia y Alemania, que la nación por un simple acto de voluntad podía elevarse por encima de la

10 *Der Mythus des 20. Jahrhunderts* (1930), pp. 114 ss.

11 La primera edición de este libro incluyó serios errores en este respecto.

12 Véase, por ejemplo, Herbert Marcuse, *Reason and Revolution* (1914), especialmente pp. 402 ss. Cf. Franz Neumann, *Behemoth* (1944, hay trad. esp.), pp. 77 s., 462.

falta de recursos materiales y ambos partidos tenían que derrotar a los sindicatos marxistas. Por otra parte, Mussolini había sido durante mucho tiempo director del periódico y organizador dentro del sindicalismo revolucionario, que no era abiertamente antimarxista y Hitler admiraba e imitaba los métodos de agitación de las masas de los socialistas. Ambos continuaron y perfeccionaron este tipo de táctica política. Pero el esfuerzo de Mussolini por utilizar a Hegel en contra de Marx era absolutamente inoperante desde el punto de vista filosófico y Hitler nunca calificó a su racismo de teoría del estado. El fascismo y el nacionalsocialismo, como el hegelianismo, eran por supuesto nacionalistas, pero esto no suponía una gran comunidad filosófica. En el primer cuarto del siglo XX, el patriotismo nacional era un sentimiento casi universal y rabiosos nacionalistas de todas clases eran con frecuencia antiliberales y militaristas.

Cuando Mussolini decidió que el fascismo necesitaba de una filosofía, confió esa tarea a Giovanni Gentile que, como Benedetto Croce, se había identificado durante largo tiempo con una escuela italiana de la filosofía hegeliana. Gentile tenía a mano la teoría hegeliana del estado y, como no disponía de mucho tiempo, la utilizó. Mussolini tomó lo que le aportaba Gentile y, en consecuencia, la teoría del fascismo italiano se manifestó como teoría "del estado" y de su supremacía, santidad y totalidad. Su lema fue: "Todo para el estado; nada contra el estado; nada fuera del estado." Como Mussolini controlaba ya el gobierno, era fácil identificar el poder del estado con el poder del partido fascista. Como el estado es la encarnación de una "idea ética", el fascismo podía ser representado como una forma de elevado idealismo político, en contraste con el declarado materialismo de los marxistas y como una concepción moral o religiosa de la sociedad, en contraste con la lucha de clases y el liberalismo político, al que se calificaba de egoísta y antisocial. Esta fue, en efecto, la orientación que siguió Mussolini en su artículo de la *Enciclopedia*.[13]

> El fascismo, ahora y siempre, cree en la santidad y en el heroísmo; es decir, en acciones no influidas por motivos económicos, directos o indirectos. Y si negamos la concepción económica de la historia, según cuya teoría los hombres no son más que títeres, movidos por las olas de la suerte mientras que las verdaderas fuerzas dominantes están totalmente fuera de su control, se desprende que la existencia de una lucha de clases invariable y permanente también queda refutada —la progenie natural de la concepción económica de la historia. Y, sobre todo, el fascismo niega que la lucha de clases pueda ser la fuerza preponderante en la transformación de la sociedad... El fascismo niega la concepción materialista de la felicidad como posibilidad y la relega a sus inventores, los economistas de la primera mitad del siglo XIX; es decir, el fascismo niega la validez de la fórmula bienestar-felicidad, que reduciría al hombre al nivel de los animales, con una sola preocupación —estar gordos y bien alimentados— y degradaría a la humanidad a una existencia puramente física.

El fascismo, pues, es realmente "una concepción religiosa que concibe al hombre en una relación inmanente con una ley superior, una voluntad objetiva, que tras-

13 *Enciclopedia Italiana*, Vol. XIV (1932); reeditada con el título de *La dottrina del fascismo*, Milán, 1932; en inglés, con el título de *Fascism, Doctrine and Institutions*, Roma, 1935. El artículo consta de dos partes, una declaración de principios generales, redactada quizás por Gentile y una serie de observaciones menos abstractas acerca de la teoría política y social. La primera parte ha sido traducida, con un comentario de Herman Finer, en *Mussolini's Italy* (Londres, 1935), pp. 165 ss. La segunda fue traducida por Jane Soames en *The Political Quarterly*, Vol. IV (1933), p. 341; reeditada en *International Conciliation*, No. 306. De las tres citas siguientes, la primera es de la Segunda Parte (*International Conciliation*, No. 306, p. 9); la segunda de la Primera Parte, Sección 5; la tercera de la Primera Parte, Sección 10.

ciende al individuo particular y lo eleva a la calidad de miembro consciente en una sociedad espiritual". Y es el estado, más que la nación, el que crea y encarna esta sociedad espiritual.

> No es la nación la que genera al estado; ésta es una anticuada concepción naturalista... Es más bien el estado el que crea a la nación, confiriendo la voluntad y, por tanto, la verdadera vida a un pueblo que ha cobrado conciencia de su unidad moral... Es el estado el que, como expresión de una voluntad ética universal, crea el derecho a la independencia nacional.

Este despliegue de lenguaje hegeliano no era más que una pose. En 1920, los editoriales de Mussolini calificaban al estado como la "gran maldición" de la humanidad y, en 1937, después de su alianza con Hitler, adoptó con la misma facilidad el racismo del nacionalsocialismo, que no había aparecido en su propaganda anterior. El uso del "estado" fascista por Gentile fue, con frecuencia, una apología apenas velada del terror, como cuando declaró que las brigadas fascistas que dispersaban los mítines de los sindicatos antifascistas "eran realmente la fuerza de un estado que todavía no nacía, pero que estaba a punto de surgir". Lo que pretendía ser hegelianismo era, en realidad, el sofisma de que el poder es "realmente" el bien y la libertad es "realmente" sujeción.

> Siempre el máximo de libertad coincide con la fuerza máxima del estado... Toda fuerza es una fuerza moral, porque es siempre una expresión de voluntad; y cualquiera que sea el argumento empleado —la prédica o el garrote— su eficacia no puede ser otra que su capacidad para recibir en definitiva el apoyo interno de un hombre y convencerlo de que acepte la fuerza.[14]

El hegelianismo fascista era una caricatura. Era absolutamente mercenario y nunca engañó a los verdaderos hegelianos italianos como Benedetto Croce, el más distinguido representante de la escuela y el más decidido opositor filosófico del fascismo.

El nacionalsocialismo no sólo restó importancia o rechazó a Hegel sino que defendió la tesis de que el estado era, cuando más, un medio para defender el *Volk* racial y debía ser combatido si no servía a estos fines.

> La conciencia del deber, el cumplimiento del deber y la obediencia no son fines en sí mismos, lo mismo que el estado no es un fin en sí, sino que todos están destinados a ser medios para posibilitar y salvaguardar la existencia en este mundo de una comunidad de seres vivientes, mental y físicamente iguales.[15]

Había importantes razones prácticas para ello. Cuando Hitler escribió *Mein Kampf* estaba encarcelado como jefe de una revolución fallida, es decir, por resistir al estado. Dirigirse al público alemán con el argumento de que necesitaban un "estado" habría sido tonto, puesto que todas las acepciones de la palabra sugerían precisamente el tipo de gobierno ordenado, burocrático, que Alemania había tenido por dos generaciones y que había sido relativamente poco modificado después de la expulsión del Kaiser. Y éste era, sustancialmente, el sentido del hegelianismo

[14] *Che cosa è il fascismo* (1925), p. 50. La traducción está tomada de Herbert W. Schneider, *Making the Fascist State* (1928), Apéndice No. 29. El pasaje formó parte de un discurso pronunciado en Palermo en 1924 y la explicación acerca de las brigadas fascistas apareció en una nota cuando se publicó el libro. La palabra traducida como "garrote" es *manganello*.

[15] *Mein Kampf*, p. 780; cf. pp. 122, 195, 579 s., 591 ss.

político: una monarquía constitucional no liberal en lo político, pero capaz de garantizar un alto grado de libertad civil y de procedimiento legal ordenado —un gobierno de derecho y no de individuos. Tanto el fascismo como el nacionalsocialismo eran, antes que nada, gobiernos de individuos, con un mínimo de ordenamientos legales efectivos. En Italia, Mussolini pudo dar la impresión de estar creando un gobierno semejante con su estado corporativo; en Alemania, para obtener el poder, Hitler tuvo que corromper y minar a la burocracia. Para casi todos los alemanes, la palabra "estado" significaba los procedimientos burocráticos del Segundo Imperio. La teoría racista estaba más de acuerdo con los fines del nacionalsocialismo, con la concepción nacionalsocialista del gobierno y con el régimen totalitario que instituyó el nacionalsocialismo. La filosofía característica de la dictadura nacionalsocialista, pues, no fue el hegelianismo artificial del movimiento italiano sino la teoría del carácter racial, elaborada para sostener al movimiento alemán.

Esta teoría tenía, en lo esencial, dos aspectos: primero, las ideas teóricas de la sangre y la tierra, la raza y el *Lebensraum* y, en segundo lugar, las aplicaciones prácticas de estas ideas en el gobierno totalitario.

EL PUEBLO, LA ÉLITE Y EL LÍDER

Las teorías nacionalsocialistas de la raza y el *Lebensraum* no eran más que aplicaciones del vago sentido atribuido a la palabra "organismo", cuando se aplica a un grupo social, en este caso una nación. El resultado fue la concepción mística del *Volk*, que debía constituir el sostén biológico de las teorías nacionalsocialistas de la sangre y la tierra. Todas estas teorías eran seudocientíficas. Los conceptos del líder, la élite social y el "principio de la jefatura" eran considerados como los términos políticos correlativos de la teoría biológica de la raza. Así, en *Mein Kampf*, Hitler proclamó repetidamente que el nacionalsocialismo era la teoría del estado "racial".

> El propósito máximo del estado racial es el cuidado por la preservación de aquellos elementos raciales primarios que, al formar la cultura, crean la belleza y la dignidad de una humanidad superior. Nosotros, como arios, sólo podemos imaginar al estado como el organismo viviente de una nacionalidad, que no sólo vele por la preservación de esa nacionalidad, sino que, mediante el fomento de sus cualidades espirituales e ideales lo conduzca a la mayor libertad.[16]

El uso de la palabra inventada *folkish* * en este fragmento se debe al reconocimiento, por parte de los traductores, de que no existe en inglés ninguna palabra con las connotaciones de la palabra alemana *Volk* y sus derivados, especialmente los que aprovechó la teoría nacional-socialista. La idea central de esta teoría era la racial, o del "pueblo orgánico". El *folk* era considerado como una "raza", pero también era identificado con la nación que, como unidad cultural, se define por caracteres aprendidos o adquiridos y no puede heredarse. Significaba un "pueblo" en el sentido colectivo, pero generalmente se hablaba de *folk* como una esencia mística, de la cual una persona real es simplemente la portadora en un momento dado. Stefan George lo llamó "el oscuro vientre del desarrollo" y sólo una expresión metafórica como ésta podría constituir una versión de la palabra, puesto que su

[16] *Mein Kampf*, p. 595.
* En español se ha traducido como *racial*. [T.]

sentido es esencialmente inexpresable. Del oscuro vientre del desarrollo, la raza, surge el individuo; al *Volk* le debe todo lo que es y todo lo que hace; participa en él en virtud de su nacimiento y es importante sólo porque, temporalmente, encarna sus infinitas potencialidades. Está unido a sus semejantes por la "mística sagrada de los lazos de sangre". Su formación más elevada es la disciplina en su servicio y su mayor honor es ofrecerse para su preservación y expansión. Sus valores —en torno a la moral, la belleza o la verdad científica— se derivan del *Volk* y no tienen sentido salvo en tanto que lo mantienen y favorecen. En consecuencia, los individuos no son en ningún sentido iguales por su dignidad o su valor, puesto que encarnan la realidad del *Volk* en diversos grados. Constituyen más bien una jerarquía de superiores e inferiores naturales y las instituciones del *Volk* deben distinguir estos grados de valor con los grados correspondientes de poder y privilegios. En el centro se encuentra el líder, rodeado por sus seguidores inmediatos y, al margen, la gran masa de individuos indistintos a los cuales guía. La teoría nacionalsocialista de la sociedad y la política incluía, así, tres elementos: las masas, la clase dominante o élite y el líder.

La idea que tenía el nacionalsocialismo de la masa del pueblo parece, a primera vista, extrañamente contradictoria. Ni Hitler ni Mussolini ocultaron jamás su desprecio hacia esa masa. La gran masa de una nación, decía Hitler, no es capaz ni de heroísmo ni de inteligencia; no es ni buena ni mala, sino mediocre. En una lucha social es inerte, pero sigue al vencedor. Su reacción instintiva es el miedo a la originalidad y el odio a la superioridad pero su mayor deseo es encontrar a sus líderes. No la conmueven las consideraciones intelectuales o científicas, que no puede comprender, y es arrastrada sólo por sentimientos vulgares y violentos tales como el odio, el fanatismo y la histeria. Sólo es posible dirigirse a ella con los argumentos más simples, repetidos una y otra vez, y siempre de una manera fanáticamente unilateral y sin ningún escrúpulo por la verdad, la imparcialidad o el juego limpio.

> Las grandes masas son sólo una parte de la naturaleza... Lo que desean es la victoria del más fuerte y la aniquilación o la rendición incondicional del más débil.[17]

Por otra parte, ni Hitler ni Mussolini dudaron nunca de que su posición dependía de la devoción y el sacrificio personal fanáticos que inspiraban. Es un hecho que lo inspiraban. A pesar del uso del terror, que emplearon continua y sistemáticamente, el nacionalsocialismo y el fascismo fueron auténticos movimientos de masas y debieron su poder a ese hecho. La cualidad característica de la propaganda nacionasocialista fue el empleo alternado del recurso del insulto y del halago —quizás, sociológicamente, apelando a un sentido primitivo del pecado y la redención— y este método está muy de acuerdo con la teoría. Porque la masa del pueblo no está dotada de inteligencia sino de una capacidad más elemental de instinto y de voluntad. Muy arraigado en la naturaleza humana está "ese seguro instinto de rebaño fundado en la unidad de sangre y que preserva a la nación contra la ruina, especialmente en los momentos peligrosos".

> Todos los grandes movimientos son movimientos del pueblo, erupciones volcánicas de pasiones humanas y sensaciones espirituales, alentadas por la cruel Diosa de la Desgracia o por la antorcha de la palabra lanzada a las masas.[18]

[17] *Mein Kampf*, p. 469; cf. vol. I, capítulo 12 *passim*. Véanse también las reveladoras palabras de *los Diaries* de Goebbels, p. 56, dónde recogió una conversación con su madre, quien "para mí, representa siempre la voz del pueblo".

[18] *Mein Kampf*, p. 136. La cita anterior es de la p. 598.

La teoría nacionalsocialista distinguía de las masas, que simplemente siguen y aportan el peso y la fuerza del movimiento, a la clase dirigente y gobernante o élite, la aristocracia natural, que aporta la inteligencia y la dirección. Como dependía de las masas, el nacionalsocialismo afirmaba ser "realmente democrático", pero no atribuía a las masas ningún criterio de juicio que prestara valor a sus opiniones políticas. Como la mayoría de los movimientos revolucionarios del siglo XX, el nacionalsocialismo era dirigido por una élite autointegrada y autoproclamada; su teoría simplemente elevó esta forma de estrategia revolucionaria a la categoría de hecho biológico universal. El proceso de selección de la élite se realiza a través de la eterna lucha por el poder característica de la naturaleza. La clase gobernante surge como la más apta desde el punto de vista racial o, mejor, sus miembros son producidos por "el oscuro vientre del desarrollo" como los jefes naturales del *Volk*.

> Una visión del mundo que, al rechazar la idea democrática de las masas, trata de entregar el mundo a los mejores... tiene que obedecer lógicamente al mismo principio aristocrático dentro de ese pueblo y garantizar la jefatura y la mayor influencia... a las mejores cabezas.

La selección de la élite es, pues, un proceso natural. Representa al pueblo simplemente porque encarna más clara y explícitamente su voluntad interna de poder.

> La historia mundial es hecha por las minorías, siempre que esta minoría numérica se incorpore una mayoría de voluntad y decisión.[19]

A la cabeza de la élite nacionalsocialista está el Líder, en cuyo nombre se hace todo, al que se considera "responsable" de todo, pero cuyos actos no pueden ser criticados jamás. La relación del líder con el *Volk* era esencialmente mística o irracional. Era lo que Max Weber llamó "carismática", lo que podría expresarse menos académicamente diciendo que el líder era una especie de mascota, la "suerte" del movimiento.[20] Es un vástago del *Volk*, ligado a su pueblo por el lazo místico de la sangre, derivando su fuerza de las raíces de la raza, guiándolo mediante una segura intuición cercana al instinto animal y acercándolo a él a través de una afinidad que no tiene nada que ver con la capacidad para producir la convicción intelectual. Es el genio o el héroe, concebido como el hombre de raza pura. En el lenguaje florido que parece adecuado a la idea, el líder "se levanta hacia el cielo, como un árbol majestuoso, alimentado por miles y miles de raíces". Es "la suma viviente de todas las almas anónimas que tienden al mismo fin".

Menos poéticamente, pero más justamente, Hitler caracterizó al líder, en *Mein Kampf*, en términos de propaganda. El líder no es ni un intelectual ni un teórico, sino un psicólogo práctico y un organizador —un psicólogo para conocer los métodos mediante los cuales puede atraer al mayor número de adherentes pasivos, un organizador para poder construir un núcleo compacto de seguidores y consolidar sus conquistas. Las únicas partes del libro que pueden llamarse metódicas son aquellas que se refieren a la propaganda y describen los pasos a través de los cuales el autor se perfeccionó en su arte. No descuidó ningún truco: las ventajas de la oratoria sobre los razonamientos escritos; los efectos de la iluminación, la atmósfera, los símbolos y la multitud; las ventajas de los mítines celebrados

19 *Mein Kampf*, pp. 661 y 603 respectivamente.

20 Hasta un hombre tan "emancipado" como Goebbels considera a Hitler de esta manera; véanse los *Diaries*, p. 62. En la derrota, Hitler siguió siendo el jefe indiscutido de su partido; véase Trevor-Roper, op *cit.*, cap. 1.

en la noche, cuando es baja la capacidad para resistir a la sugestión, La influencia del líder actúa mediante el uso adecuado de la sugestión, la hipnosis colectiva y toda clase de motivaciones subconscientes; la clave de su éxito es una "hábil psicología" y la "capacidad para captar los procesos mentales de las grandes masas de la población".[21] El líder manipula al pueblo como un artista modela el barro.

EL MITO RACIAL

La idea del *Volk* y el líder era apoyada por una teoría general de la raza y las relaciones entre la raza y la cultura o, más específicamente por el mito de la raza aria o nórdica y su papel en la historia de la civilización occidental. Como otros aspectos de la teoría nacionalsocialista, éste surgió de ideas muy difundidas y con frecuencia utilizadas para poner el prejuicio de raza, especialmente el antisemitismo, al servicio del chauvinismo. La palabra "raza", utilizada sin un sentido biológico preciso, falsa pretensión de descender de una supuesta raza aria superior, había sido utilizada para fomentar el orgullo nacional de franceses y norteamericanos, no sólo de los alemanes. Puede afirmarse, probablemente, que se originó con el francés Gobineau, a mediados del siglo XIX, quien la utilizó, sin embargo, no en apoyo del nacionalismo sino de la aristocracia contra la democracia. A fines del siglo, un inglés germanizado, Houston Stewart Chamberlain, y su padre político, Richard Wagner, popularizaron el mito ario en Alemania y convirtieron al germanismo en una pretensión de superioridad nacional.[22] En el periodo que siguió a la primera Guerra Mundial sirvió para curar las heridas de la humillación nacional. Esta literatura racista, aunque apoyaba movimientos muy diversos en numerosos países, era en general antiliberal, imperialista y antisemita. El antisemitismo había vociferado en Alemania desde los tiempos de Martin Lutero; las acusaciones que el nacionalsocialismo dirigió contra los judíos —que tanto el capitalismo como el marxismo son judíos y que existe una conspiración judía por obtener el poder mundial— habían prevalecido durante muchas décadas. La idea nacionalsocialista del *Volk* en un sentido racial capitalizó, pues, muchos dogmas familiares respaldados por violentos prejuicios y la inclinación que tienen todas las naciones a creer en su propia superioridad.

Los postulados básicos de la teoría racial fueron formulados claramente, aunque no de manera muy sistemática, en *Mein Kampf*.[23] Pueden resumirse brevemente como sigue. Primero: todo progreso social tiene lugar mediante una lucha por la supervivencia en la que los más aptos son seleccionados y los más débiles son exterminados. Esta lucha se produce dentro de la raza, dando origen así a una élite natural y también entre razas y culturas que expresan las naturalezas inherentes de distintas razas. En segundo lugar, el producto híbrido resultante de la mezcla de dos razas supone una degeneración de la raza superior. Estas mezclas raciales son causa de una decadencia cultural, social y política, pero una raza puede purificarse porque los productos híbridos tienden a desaparecer. Tercero, aunque la cultura

21 *Mein Kampf*, pp. 704 ss.; cf. Vol. II, cap. 11, *passim*. Las citas son de los *Diaries*, de Goebbels, p. 129.

22 El libro de Gobineau fue publicado en París, 1853-1855; el primer volumen fue traducido al inglés, con el título *The Inequality of Human Races*, por Adrian Collins, Londres, 1915. El libro de Chamberlain, publicado en 1899, fue traducido como *The Foundations of the Nineteenth Century*, por John Lees, Londres, 1910. Véase, acerca de otros libros que pretendían integrar una literatura científica sobre las relaciones entre la raza y la cultura, la obra de F. W. Goker, *Recent Political Thought* (1934), pp. 315 ss.

23 Especialmente en el Vol. I, capítulo 11.

y las instituciones sociales expresan directamente las facultades creadoras inherentes de la raza, todas las civilizaciones superiores y las culturas importantes son la creación de una raza o, cuando más, de unas cuantas razas. Específicamente, las razas pueden dividirse en tres tipos: la raza aria, creadora de la cultura; las razas portadoras de la cultura, que pueden tomar y adaptar, pero no pueden crear; y la raza destructora de la cultura, es decir, los judíos. La raza creadora de cultura requiere de "auxiliares", en forma de trabajo y servicios realizados por las razas sometidas, de calidad inferior. Cuarto, en el ario creador de cultura, el instinto de conservación se transforma de egoísmo en dedicación a la comunidad. El cumplimiento del deber y el idealismo (honor) son, más que la inteligencia, las cualidades morales más importantes del ario. Estos principios expresan simplemente, en forma generalizada, las características que el nacionalsocialismo atribuía al *Volk*, a la élite y al líder.

La teoría racial fue convertida por Alfred Rosenberg en una filosofía de la historia en *Der Mythus des 20. Jahrhunderts* (1930), que fue la principal expresión de la ideología nacionalsocialista. Toda la historia, de acuerdo con Rosenberg, tiene que ser reescrita y reinterpretada en términos de la lucha entre las razas y sus ideales característicos o, más específicamente, como una lucha entre la raza aria, creadora de cultura, y todas las razas inferiores de la humanidad. Rosenberg suponía que esta raza se había extendido desde algún punto de dispersión en el Norte, había emigrado a Egipto, India, Persia, Grecia y Roma y se había convertido en creadora de todas esas antiguas civilizaciones. Todas las culturas antiguas declinaron porque los arios se mezclaron con razas inferiores. Las ramas teutónicas de la raza aria, dedicadas a una lucha secular contra el "caos racial" en que acabó Roma, han producido todo lo que tiene un valor moral o cultural en los estados modernos europeos. Toda la ciencia y todo el arte, toda la filosofía y todas las grandes instituciones políticas, han sido creadas por arios. En contraste con ellos, está la antiraza parasitaria, los judíos, que han creado los venenos raciales modernos, el marxismo y la democracia, el capitalismo y las finanzas, el intelectualismo estéril, los ideales afeminados del amor y la humildad. Todo lo que tiene de válido el cristianismo refleja ideales arios y el propio Jesús fue un ario; pero el cristianismo en general se corrompió por "el sistema etrusco-judío-romano" de la Iglesia. Rosenberg pensaba que podía encontrarse una verdadera religión germánica, sin dogma ni magia, en el misticismo germano de la Edad Media, especialmente en el de Eckhart. La gran necesidad del siglo XX es una nueva reforma, una creencia renovada en el honor como virtud suprema de la persona, la familia, la nación y la raza.

La seudohistoria de Rosenberg se fundaba en una seudofilosofía que hacía depender todas las realizaciones culturales de la raza, Todas las facultades mentales y morales "dependen de la raza" (*rassengebunden*). "El alma es la raza vista desde dentro." Dependen de visiones o formas de pensamiento innatas y los problemas o las soluciones de una raza dependen de su matriz de pensamiento racial. Las cuestiones que plantea un nórdico carecen de sentido para un judío. "El conocimiento más plenamente desarrollado posible para una raza está implícito en su primer mito religioso." Por eso no hay ni normas generales de valor moral o estético ni principios generales de verdad científica. La idea misma de una verdad, un bien y una belleza, abierta a la comprensión y la apreciación de hombres de razas diferentes es parte de la degeneración del intelectualismo. Toda raza tiene la férrea necesidad de suprimir lo que es extraño, porque significa una violencia para la estructura mental del tipo racial. Como la verdad es "orgánica" —es decir, una realización de facultades raciales innatas— su comprobación es la fa-

cultad de la ciencia, el arte o la religión para enaltecer la forma (*Gestalt*), los valores internos, la fuerza vital de la raza. Cualquier filosofía creadora es una afirmación o un credo (*Bekenntnis*) que expresa, al mismo tiempo, una intuición inherente al tipo racial y un acto de voluntad dirigido hacia el predominio de ese tipo. Entre las declaraciones formuladas en apoyo de Hitler por la Asociación de Profesores Nacional-Socialistas había una del filósofo Martin Heidegger. En lo sustancial, era una paráfrasis de Rosenberg.

> La verdad es la revelación de aquello que hace a un pueblo seguro, claro y fuerte en la acción y el conocimiento. De esa verdad surge la voluntad real de conocer y esta voluntad de conocer abarca la pretensión de conocer. Y es a través de esta última que, finalmente, se establecen los límites dentro de los cuales deben formularse y comprobarse los problemas y la investigación genuinos. De este origen derivamos la ciencia, determinada en la necesidad de una existencia responsable por el *Volk*... Nos hemos librado de la idolatría de un pensamiento sin base e impotente.

Los argumentos de Rosenberg para probar la identidad de su raza aria reunían una multitud de vagas semejanzas entre los estilos artísticos, los ideales morales y las creencias religiosas; estas semejanzas eran en gran medida imaginarias y totalmente subjetivas. Cuando el nacionalsocialismo se implantó en Alemania, la teoría racial fue desarrollada por lo que pretendía ser una antropología "científica", especialmente bajo la dirección de Hans F. K. Günther, designado profesor de antropología social en Jena.[24] Ningún biólogo ni antropólogo, en general, no comprometido de antemano con la teoría se convenció jamás de la existencia de criterios biológicos de superioridad racial ni de que los caracteres raciales se relacionen con la cultura y estos postulados han sido refutados un sinnúmero de veces. Desgraciadamente, la refutación científica es casi impotente contra una teoría que depende de la voluntad de creer. Esto no significa, por supuesto, que no fuera objeto de una creencia sincera —los antisemitas son efectivamente sinceros— sino únicamente que los irracionalistas convierten las ficciones del pensamiento en una virtud. Incluso los notoriamente ficticios Protocolos de los Sabios de Sión fueron aceptados, hasta el punto que Goebbels llegó a escribir en su diario: "Las naciones que han sido las primeras en conocer a los judíos... van a asumir su lugar en el dominio del mundo".[25] No obstante, es evidente que los nacionalsocialistas utilizaron el prejuicio racial cínicamente para otros fines; practicaron lo que Thorstein Veblen llamó "psiquiatría aplicada".

Los efectos prácticos de la teoría racial sobre la política nacionalsocialista fueron triples. En primer lugar, condujo a una política general de estímulo al incremento de la población, particularmente de los elementos supuestamente arios, subsidiando a los matrimonios y las familias grandes, aunque la necesidad de expansión territorial era sostenida al mismo tiempo, sobre la base de que Alemania ya estaba superpoblada. La política acabó en el fomento virtual de las relaciones sexuales

24 Véase, por ejemplo, su *Racial Elements of European History*, trad. inglesa de G. C. Wheeler, Londres, 1927. Para una crítica científica de la teoría racial y una historia de la misma antes del nacionalsocialismo, véase *Raza: ciencia y política* (F. de. C. E., Mexico, 1941), de Ruth Benedict, que contiene referencias a otras muchas críticas de biólogos y antropólogos.

25 *Diaries*, p. 337. Cf. los curiosos pasajes en los que Goebbels expresa su sorpresa por el hecho de que sus "argumentos" antisemitas no hayan sido suprimidos por la prensa británica y norteamericana; pp. 241, 353 s., 370. Hasta es posible que el cuadro de un "dominio del mundo por los judíos" fuera una especie de modelo para el nacionalsocialismo, como lo sugirió Konrad Heiden; véase *Der Fuehrer* (1944), p. 100 ss. Sobre la historia de los Protocolos, véase John S. Curtiss, *An Appraisal of the Protocols of Zion*, Nueva York, 1942.

irregulares y la ilegitimidad. En segundo lugar, la teoría racial produjo la legislación sobre la eugenesia en 1933. Aparentemente, estaba destinada a impedir la trasmisión de enfermedades hereditarias pero, en la práctica, representó una política general de esterilización o exterminación de los defectuosos físicos o mentales. Parece que esta política se llevó a cabo con un bárbaro rigor. En tercer lugar y más característicamente, la teoría racial produjo la legislación antijudía de 1935 y 1938. Esta legislación también tendía a incrementar o mantener la pureza de raza. Fueron proscritos los matrimonios entre alemanes y personas con la cuarta parte (o más) de ascendencia judía; se expropiaron las propiedades de los judíos, se les excluyó de las profesiones y los negocios y se les redujo a un status civil inferior, como "súbditos del estado" más que como ciudadanos. Estas medidas culminaron en una política de exterminación total, que Hitler predijo en 1939 como el resultado de una nueva guerra, y en la sujeción de los judíos no exterminados al trabajo forzado.[26]

La política antijudía del nacionalsocialismo sólo puede describirse como el colmo de la inhumanidad en un siglo que no ha sido notable por su humanidad. Aunque se originó en el antisemitismo y habría sido imposible sin ese prejuicio, la teoría racial podía aplicarse y, a medida que se desarrolló la política de Hitler de extender el territorio alemán hacia el Este, se aplicó a otros pueblos. Así, en la Polonia ocupada los ucranianos recibieron un tratamiento preferente en comparación con los polacos, aunque no se les otorgó el mismo status que a los alemanes; los polacos conservaron al menos una libertad nominal mientras que los judíos fueron reducidos a una verdadera esclavitud. Lo que implicaba, en general, la teoría racial era una gradación del status civil y político, reservando el poder y los privilegios para los considerados alemanes de raza y agrupando, por debajo de ellos y en escala descendente, a diversos pueblos sometidos. Significaba, en resumen, como había dicho Hitler en *Mein Kampf*, una raza dominante con otras razas "auxiliares" para servirla. Pero como la raza (tal como la aplicaba la teoría) era ficticia, significaba en realidad que un gobierno nacionalsocialista podía suprimir y explotar por razones raciales a cualquier grupo que se le antojara.

Los fines ulteriores para los que sirvieron la teoría racial y el antisemitismo en la filosofía nacionalsocialista están más sujetos a la especulación, puesto que caen dentro de la nebulosa región de la psicología de las masas. Parece claro, no obstante, que contribuyeron efectivamente a fortalecer el nacionalsocialismo en dos aspectos cuando menos. Primero, el antisemitismo permitió convertir numerosos odios y temores, resentimientos y antagonismos de clase en el miedo a un solo enemigo tangible. El miedo al comunismo se convirtió en miedo al marxismo judío; el resentimiento contra los patronos se convirtió en odio al capitalismo judío; la inseguridad nacional se convirtió en miedo a una conspiración judía para dominar al mundo; la inseguridad económica se convirtió en odio hacia el control de las grandes finanzas por los judíos. No importaba que todas estas suposiciones del predominio judío fueran ficticias. Los judíos estaban en una situación que los caracterizaba idealmente para desempeñar el papel que la teoría racial les asignaba. Eran una minoría contra la cual existía una larga acumulación de prejuicios; eran lo suficientemente fuertes como para ser temidos, pero lo suficientemente débiles como para ser atacados con impunidad. Considerada en este aspecto, la teoría racial no fue más que un recurso sociológico para unificar a la sociedad alemana, orientando todos sus antagonismos hacia un solo enemigo que podía ser fácilmente exterminado. Hay que añadir a esto el hecho de que la propiedad judía aportaría

[26] La legislación sobre eugenesia y la legislación anti-judía son analizadas por Franz Neumann en *Behemoth* (1944, hay trad. española) pp. 111 ss., Apéndice, pp. 550 ss.

beneficios sustanciales al partido y sus corifeos. En segundo lugar, la teoría racial aportaba una excelente fundamentación ideológica para la peculiar forma de imperialismo que concebía la política de Hitler, es decir, la expansión hacia el Este y el Sur a expensas de los pueblos eslavos. Sólo en esta región existían comunidades judías compactas y el antisemitismo como fuerza psicológica se distinguía apenas de la creencia en la superioridad racial de los alemanes en relación con los polacos, los checos y los rusos. La teoría racial, aliada antes con frecuencia al pangermanismo, podía ser utilizada fácilmente para fomentar la idea de un estado germánico en Europa Central, rodeado por un anillo cada vez mayor de estados satélites no germánicos. La teoría racial se ligaba así con el segundo elemento de la ideología nacionalsocialista, la idea de la "tierra", suplemento natural de la idea de la "sangre".

LEBENSRAUM

La teoría nacionalsocialista del territorio o espacio, como la teoría de la raza, se formuló partiendo de ideas difundidas en Europa desde hacía un siglo. Fundamentalmente, era simplemente la extensión de los planes para un poderoso estado alemán en Europa Central y Oriental. Como la teoría racial, no era exclusivamente alemana. En realidad fue un teórico sueco de la ciencia política, Rudolf Kjellén de la Universidad de Uppsala, quien convirtió esos planes en una filosofía y le dio el nombre con el cual la popularizó el nacionalsocialismo, *Geopolitik*.[27] En sus orígenes, la geopolítica de Kjellén fue la elaboración de un viejo tema, la geografía política. La idea científica válida, en lo fundamental, era que un estudio realista de la historia y el crecimiento de los estados debía incluir factores tales como el medio físico, la antropología, la sociología y la economía, así como su organización constitucional y estructura legal. A este interés teórico, la geopolítica añadía siempre un interés político por las relaciones de poder entre Rusia y Europa Central, que bastaba para despertar la atención de Hitler.

La idea distintiva del imperialismo nacionalsocialista fue aportada por un geógrafo inglés, Sir Halford J. Mackinder. La teoría imperialista anterior, como por ejemplo la del almirante A. T. Mahan, se había fundado principalmente en la historia del Imperio Británico y había acentuado, sobre todo, la importancia del poderío naval. Mackinder, en 1904, formuló la idea de que una gran parte de la historia europea podía explicarse teniendo en cuenta la presión de los pueblos encerrados en Europa Oriental y Asia Central sobre los pueblos costeros. Llamó a esta vasta región el eje o "centro terrestre", el núcleo de la "isla mundial" (Europa, Asia y África) que constituye las dos terceras partes de todo el territorio del mundo. Austria y América no son más que islas periféricas. En consecuencia, si un estado dominara los recursos de este territorio y combinara así, el poderío marítimo con el poderío terrestre, podría dominar al mundo. Mackinder resumió su argumento en una especie de aforismo: "El que domine a Europa Oriental es dueño del Centro Terrestre. El que domine al Centro Terrestre es dueño de la Isla del Mundo. El que domine a la Isla del Mundo es dueño del Mundo.[28] Su

27 Para un análisis general, véase Robert Strausz-Hupé, *Geopolitics: The Struggle for Space and Power*, Nueva York, 1942. Hay un resumen más extenso de la obra de Kjellén en Johannes Mattern, *Geopolitik: Doctrine of National Self-Sufficiency and Empire* (Baltimore, 1942), capítulos 5 y 6. Muchos extractos de Karl Haushofer y otros *Geopolitiker* nacionalsocialistas aparecen en *German Strategy of World Conquest* (Nueva York, 1942), de Derwent Wittlesey y en *The World of General Haushofer* (Nueva York, 1942), de Andreas Dorpalen.

28 *Democratic Ideals and Realities* (1919); reeditado en 1942, p. 150. Cf. el artículo anterior

propósito inmediato era hacer ver a Inglaterra las ventajas de una alianza con Rusia.

La versión nacionalsocialista de la geopolítica se asocia especialmente al nombre de Karl Haushofer, aunque otros muchos autores y profesores alemanes participaron en su elaboración. A la teoría, tal como la habían dejado Kjellén y Mackinder, Haushofer añadió poco de importancia científica, pero él y sus colaboradores acumularon una gran cantidad de información de todas partes del mundo, acerca de la geografía o cuestiones sociales, económicas y políticas. Lo que unificaba a todo este material misceláneo no era su organización científica sino su posible uso por un estado mayor militar para trazar una estrategia o por un gobierno deseoso de extender su poder. Haushofer convirtió también a la geopolítica en un órgano efectivo de propaganda, destinado a hacer que Alemania "cobrara conciencia del espacio". Estas dos características distinguieron, en general, a la geopolítica de la geografía política. Según la definición del tema formulado por los editores de *Zeitschrift für Geopolitik*, de Haushofer, era "el arte de orientar la política práctica" y "la conciencia geográfica del estado", siendo esencialmente la política práctica una expansión imperialista.

La idea de Mackinder de un imperio basado en el poderío territorial se convirtió en la teoría de la política alemana trazada por Hitler en *Mein Kampf*,[29] al parecer bajo la influencia de Haushofer. El modelo del imperialismo naval británico está fuera de moda, decía, y el error fundamental del Segundo Imperio Alemán fue elegir una política de expansión de sus industrias y sus exportaciones en vez de extender su territorio. Los acontecimientos más decisivos en mil años de historia alemana fueron la colonización del Ostmark y del área del Este del Elba. Francia es decadente y racialmente "negroide". En consecuencia, los nacionalsocialistas "acabaremos con la permanente tendencia alemana hacia el Sur y el Oeste de Europa y dirigiremos nuestra mirada hacia los territorios del Este... Tenemos que pensar, en primer lugar, en Rusia y sus estados vasallos limítrofes". Este proyecto estaba destinado a atraer a los Junkers de Alemania Oriental, que siempre habían favorecido la expansión del ejército, pero conservaba una perspectiva de poderío mundial que atraía también a los industriales de Alemania Occidental, exponentes de la expansión naval. De esta manera, ofrecía algo a las dos ramas de las teorías imperialistas alemanas.

Los supuestos argumentos que apoyaban en *Mein Kampf* y otras expresiones de la propaganda nacionalsocialista la teoría del *Lebensraum* eran, como la teoría racial, una curiosa mezcla de sentimentalismo, ciencia errónea y dudosa economía. El aspecto emocional se dirigía especialmente a una vieja tendencia alemana a idealizar el imperio medieval, que existió "mucho antes del descubrimiento del continente americano" y el mito de que todas las realizaciones culturales de Europa Central, e inclusive de la Rusia prerrevolucionaria, eran obra de las minorías alemanas. De ahí que los alemanes fueran líderes y dueños "naturales" de esta región. El argumento supuestamente científico de la geopolítica no era más que una analogía biológica. Los Estados son "organismos" y, mientras viven y conservan su vigor crecen; cuando dejan de crecer, mueren. Ésta es considerada como ley natural del *Volk*, que no puede restringir ningún tratado ni ningún derecho internacional; las instituciones que crea un *Volk*, son, simplemente, auxiliares para el

de Mackinder, "The Geographical Pivot of History", *The Geographical Journal*, vol. XXIII (1904), pp. 421 ss.

[29] Especialmente el Vol. II, c. 14; cf. Vol. I, c. 4. Aparentemente, Haushofer tenía menos ilusiones que Hitler acerca de las posibilidades de conquistar a Rusia.

incremento de su poder. Si los pueblos civilizados permiten que los límites legales detengan su crecimiento, simplemente entregan el futuro del mundo a las razas inferiores.

Las razas culturalmente superiores, pero menos brutales tendrían que limitar, como consecuencia de su territorio limitado, su crecimiento aun cuando los pueblos culturalmente inferiores, pero más brutales y más naturales, como consecuencia de sus mayores territorios, pudieran crecer sin límites. En otras palabras, el mundo caerá en manos, algún día, de una humanidad inferior por su cultura, pero superior por su energía y su actividad.[30]

El argumento económico en favor del imperialismo era, probablemente, el más efectivo: mediante la conquista, es posible apoderarse de los mercados extranjeros y asegurar la prosperidad. Esta era, realmente, la razón del repetido lamento de Hitler, en el sentido de que Alemania necesitaba más territorios. Probablemente, la exposición más clara del verdadero sentido del *Lebensraum* estaba contenida en el importante discurso que Hitler pronunció en 1932, ante los industriales alemanes de Düsseldorf. El éxito de ese discurso señaló probablemente el punto clave de su fortuna política. La prosperidad alemana y el alivio del desempleo dependen, dijo, del comercio exterior, pero la idea de que se puede conquistar el mundo por medios puramente económicos es "una de las mayores y más terribles ilusiones".

No fueron las finanzas alemanas las que conquistaron el mundo para que después se produjera el poderío alemán sino que, en nuestro caso también, fue el estado-poder (*Machstaat*) el que creó para el mundo de los negocios las condiciones generales de su prosperidad... No puede haber vida económica salvo si, tras la vida económica, existe la decidida voluntad política de la nación, absolutamente dispuesta a golpear —y a golpear fuerte.

Detrás de todo imperialismo está la voluntad de la raza blanca de ejercer "un derecho extraordinariamente brutal de dominar a los demás".

La raza blanca sólo puede mantener prácticamente su situación, sin embargo, mientras siga existiendo la diferencia de niveles de vida en las distintas partes del mundo. Si ustedes dan ahora a nuestros llamados mercados de exportación el mismo nivel de vida que nosotros poseemos, verán que resultará imposible para la raza blanca conservar su posición de superioridad, que se expresa no sólo en el poder político de la nación sino también en la fortuna económica del individuo.[31]

Dos años antes, Hitler había pintado un cuadro grandioso de un mundo dominado por la raza blanca:

Nuestra tarea es organizar en gran escala al mundo entero, de manera que cada país produzca lo que pueda producir mejor mientras que la raza blanca, la raza Nórdica, se dedica a la organización de su gigantesco plan... Esto no debe asociarse, por supuesto, a una explotación de la otra raza, porque la raza inferior está destinada a tareas distintas de las de la raza superior: ésta debe tener en sus manos el control y este control debe corresponderos a nosotros, en común con los anglosajones.[32]

El *Lebensraum* y la teoría racial combinaban simplemente la forma más burda del imperialismo explotador, un franco reconocimiento de todo lo que inclusive Lenin

30 *Mein Kampf*, pp. 174 s.
31 El discurso aparece en su totalidad en *Speeches* (Londres, 1942), editado por Norman H. Baynes, pp. 777 ss. Las citas son, respectivamente, de las pp. 804 s. y 794.
32 *Ibid.*, p. 775.

pudiera decir de aquél. Esta meta, sostenida por una nación poseedora de los recursos del "Centro Terrestre", significaría un imperio universal. O bien, habría podido significar en la práctica un regionalismo y una división del mundo en algunos grandes "órdenes" o esferas de control, dominada cada una por una gran potencia. Este era el significado que los nacionalsocialistas atribuían a la Doctrina de Monroe norteamericana; gustaban de describir su propio plan como una Doctrina de Monroe para Europa. Las relaciones entre regiones serían, simplemente, relaciones de poder. Los tratados sólo serían transacciones temporales en determinadas fronteras donde el equilibrio de los poderes permitiera breves "puntos de calma". En cada región la potencia dominante, en teoría un grupo racial superior, asignaría a los pueblos sometidos sus funciones económicas y su status político. Jurídicamente, el plan desarrollaría sistemas de derecho del pueblo y de extraterritorialidad, llevando consigo cada individuo la ley de su status. Algo semejante se impuso a los territorios polaco y ruso conquistados por Hitler. El derecho internacional desaparecería simplemente, puesto que no existen derechos iguales para todas las personas ni todas las minorías, ni derechos iguales entre naciones. Un sistema semejante, si llegara a realizarse, se parecería mucho más a los antiguos imperios orientales que a cualquier sistema de los estados naciones modernos.

EL TOTALITARISMO

Tanto el fascismo italiano como el nacionalsocialismo alemán fueron, intrínsecamente, esfuerzos por suprimir todas las diferencias de clase y de grupo dentro del propósito único del engrandecimiento imperialista. Los mitos que constituían su filosofía estaban destinados a lograr este propósito. Por eso el resultado práctico de ambos, por racionalizado que fuera, fue la organización interna totalitaria del estado. Por razones ya explicadas, la teoría nacionalsocialista del *Volk* racial constituía una filosofía más adecuada para un movimiento semejante que el seudohegelianismo de Mussolini pero, en ambos casos, el resultado fue el mismo. El gobierno puede y debe controlar todo acto y todo interés de cada individuo o grupo, para utilizarlo en el incremento de la fuerza nacional; el gobierno no sólo es absoluto en su ejercicio sino ilimitado en su aplicación. Nada está fuera de su jurisdicción. Todo interés y todo valor —económico, moral y cultural—, como parte de los recursos nacionales, debían ser controlados y utilizados por el gobierno. Sin permiso del gobierno no podían constituirse partidos políticos, sindicatos, asociaciones industriales o comerciales. Sin ser reglamentados por el gobierno no podía haber fábricas, negocios ni trabajo. No podía publicarse nada ni realizarse reuniones públicas sino bajo su dirección. La educación se convirtió en su instrumento y también, en principio, la religión aunque ni el fascismo ni el nacionalsocialismo lograron obtener más que una aceptación de mala voluntad de las iglesias.[33] El ocio y la recreación se convirtieron en instrumentos de propaganda y fueron reglamentados. Al individuo no le quedó ningún recinto privado que pudiera llamar suyo y no se mantuvo ninguna asociación de individuos no sujeta al control político.

Como principio de organización política, el totalitarismo significaba por supuesto la dictadura. Pronto provocó la abolición del federalismo alemán y el autogobierno local, la destrucción virtual de las instituciones políticas liberales, tales

[33] Goebbels consideraba a los sacerdotes como "la gentuza más despreciable" si se exceptúan los judíos, pero tuvo que posponer para después de la guerra su intención de hacerlos "ver la luz"; *Diaries*, p. 146; cf. pp. 120 s., 138.

como los parlamentos y el poder judicial independiente, y la reducción del sufragio al plano de los plebiscitos cuidadosamente manejados. La administración política no sólo se convirtió en totalitaria sino que se hizo "monolítica", como gustan de llamarla los nacionalsocialistas, en el sentido de que toda la organización social quedó reducida a un sistema y todas sus energías se dirigieron exclusivamente hacia los fines nacionales. En realidad, esta definición del totalitarismo era bastante ficticia. Había, ciertamente, una concentración absoluta del poder en el líder, es decir, en el más alto nivel de las decisiones políticas. Pero el poder del líder dependía de su ascendiente personal y la organización administrativa mediante la cual había que aplicar cualquier política era "en realidad, una confusión de imperios privados, ejércitos privados y servicios de inteligencia privados".

> En verdad, el absolutismo irresponsable es incompatible con la administración totalitaria; porque en la incertidumbre de la política, el peligro del cambio arbitrario y el miedo a la venganza personal, cualquiera cuya posición lo haga fuerte o vulnerable tiene que protegerse contra cualquier sorpresa, retirando del control común el poder que haya podido adquirir. En última instancia no hay, pues, ninguna repartición del poder.[34]

Si esto era cierto en cuanto al nivel administrativo, lo era doblemente en el nivel constitucional o legal. El totalitarismo nacionalsocialista nunca permitió una división racional de funciones en ninguna rama del gobierno ni la organización de organismos del gobierno con facultades legalmente definidas, que actuaran previsiblemente según las reglas establecidas. Estas cualidades burocráticas, que más que del liberalismo político habían sido principios del constitucionalismo alemán, fueron en realidad destruidas con la subida al poder del nacionalismo. Los organismos administrativos y judiciales existentes se conservaron, pero infiltrados por personal del partido, frecuentemente con el propósito expreso de quebrantar sus procedimientos acostumbrados. Fueron complementados, además, por una enredada multitud de nuevas organizaciones, que asumieron parcialmente las viejas funciones y en parte se encargaron de nuevas funciones, cuando éstas aparecían. Por eso se quejaba Goebbels, el único de los jefes nacionalsocialistas provisto de cierta claridad intelectual, de que "vivimos en un tipo de estado en el que las jurisdicciones no están claramente definidas... Como resultado de ello, la política interior alemana carece en absoluto de dirección".[35] El nacionalsocialismo destrozó completamente el ideal alemán de un *Rechtsstaat*, un sistema constitucional ordenado, el único principio constructivo en la idea alemana del "estado" y la base de su fuerza militar.

El totalitarismo nacionalsocialista fue, en realidad, una mezcla de facultades legales y funciones políticas. Así, por ejemplo, no hubiera podido darse nunca una teoría constitucional clara del Partido Nacional-Socialista ni de su relación con el gobierno, aunque legalmente era el único partido que podía existir. Legalmente, el partido era una corporación, pero naturalmente no era susceptible de sujetarse a ningún control legal ni político, y sus actos eran tanto legislativos, como administrativos y judiciales. Igualmente, la Guardia Selecta *(Schutzstaffel)*, las Tropas de Asalto *(Sturmabteilung)* y las Juventudes Hitleristas, aunque eran nominalmente agentes del partido y no del gobierno tenían facultades legislativas y judiciales y gozaban de privilegios extralegales. El poder judicial, por otra parte, perdió com-

34 Trevor-Roper, op *cit.*, p. 2; cf. p. 233.

35 *Diaries*, p. 301. Acerca de la organización del gobierno nacionalsocialista, véase Franz Neumann, *Behemoth* (1944), pp. 62 ss.; Apéndice, pp. 521 ss. Cf. John H. Herz, "German Administration under the Nazi Régime", *Am. Pol. Sci. Rev.*, Vol. XL (1946), p. 682.

pletamente su independencia y su seguridad mientras que, al mismo tiempo, las facultades discrecionales del poder judicial se extendieron prácticamente sin ningún límite. La ley misma se hizo deliberadamente vaga, de tal modo que todas las decisiones eran esencialmente subjetivas. El código penal fue modificado en 1935, para permitir el castigo de cualquier acto contrario a los "sanos sentimientos populares", aunque no violara ninguna de las leyes existentes. Igualmente, un periodista podía perder su licencia por publicar algo que confundiera los intereses personales con los comunes, que pudiera debilitar la unidad del pueblo alemán u ofendiera el honor o la dignidad de un alemán, que pusiera en ridículo a alguna persona o que fuera indecente por alguna otra razón. Obviamente, no era posible una aplicación racional de semejantes disposiciones. La igualdad ante la ley y la garantía del debido proceso fueron sustituidos por absolutas facultades discrecionales en la administración. Lo que significaba el totalitarismo en la práctica era que cualquier persona cuyos actos fueran considerados como provistos de importancia política carecía en absoluto de protección legal si el gobierno o el partido o alguno de sus numerosos instrumentos decidía ejercer su poder.

Los resultados fueron semejantes en la estructura social y económica. El totalitarismo se dedicó a organizar y dirigir todos los aspectos de la vida económica y social, excluyendo toda posibilidad de vida privada o de decisión voluntaria. Pero es importante observar lo que significaba concretamente este tipo de organización. Primero, significaba la destrucción de muchas organizaciones que habían existido durante mucho tiempo y que habían sido instrumentos para diversas actividades económicas y sociales. Los sindicatos, las asociaciones artesanales, comerciales e industriales, las organizaciones fraternales para fines sociales o para la educación de los adultos o la ayuda mutua, que habían existido con una base voluntaria y con autogobierno, fueron eliminadas u ocupadas, con nuevo personal. La adhesión se hizo virtual o realmente obligatoria, los funcionarios fueron seleccionados de acuerdo con el "principio de la jefatura" y sus procedimientos fueron decididos, no por los miembros sino por el poder externo representado por el líder. El "principio de la jefatura" significaba simplemente el poder personal o el poder de una camarilla, de modo que la organización antes autónoma era sometida ahora a reglamentación. El resultado fue paradójico. Aunque el individuo era "organizado" en todos sus movimientos, se encontraba más solo que nunca. Era impotente en manos de organizaciones de las cuales era nominalmente miembro y que pretendían hablar en su nombre y proteger sus intereses. Pero él nada tenía que decir en relación con esos intereses. El nacionalsocialismo despreciaba a la democracia y al capitalismo como formas de "individualismo atomizado", pero la sociedad totalitaria estaba verdaderamente atomizada. El pueblo estaba constituido literalmente por las "masas", sin ninguna información salvo la que quisieran proporcionarle los órganos de propaganda y sin ninguna facultad para encaminarla a sus propios fines.

En cuanto a la organización económica había, superficialmente, una considerable diferencia entre el fascismo italiano y el nacionalsocialismo alemán. De acuerdo con las ideas familiares del sindicalismo italiano, el fascismo adoptó la forma de lo que se llamó el "estado corporativo". En Alemania, el estado corporativo fue discutido en los primeros tiempos del nacionalsocialismo, pero fue descartado con los demás elementos socialistas del programa del partido. La idea del estado corporativo era sencilla y mucho más antigua que el fascismo. Significaba, simplemente, que las industrias debían ser corporaciones con autogobierno, dirigidas conjuntamente por trabajadores y patronos, que debían negociar los contratos de trabajo sin recurrir a huelga ni lockouts. El aparato corporativo fue

implantado parcialmente en Italia durante un periodo de catorce años. Estaba integrado por sindicatos verticales de patronos y trabajadores en las principales ramas de la economía organizadas local, regional y nacionalmente y por corporaciones horizontales, que también reunían a patronos y trabajadores en las diversas industrias. El sistema culminaba en la Cámara de Corporaciones, que no se creó hasta 1939. Teóricamente, la Cámara constituía una representación proporcional por industrias tal como lo habían postulado durante mucho tiempo los sindicalistas y socialistas gremiales. También teóricamente, los sindicatos eran asociaciones de patronos y trabajadores para realizar los contratos colectivos. En realidad, aunque la participación no era obligatoria, las cuotas eran descontadas de los salarios de miembros y no miembros por igual y los contratos de trabajo eran obligatorios para los que no eran miembros. En Alemania, el Frente Laboral era una división del partido y no estaba organizado por ocupaciones, salvo para los fines administrativos. La participación era obligatoria y los sindicatos por oficios fueron abolidos. El Frente Laboral no simulaba ningún contrato colectivo: los salarios eran ajustados por los fiduciarios laborales escogidos por el gobierno. Las asociaciones patronales por industrias no fueron destruidas sino combinadas en grupos nacionales, organizados de acuerdo con el principio de la jefatura.

Aparentemente, pues, el sistema italiano era de autogobierno, con asociaciones en las cuales patronos y obreros estaban igualmente representados, mientras que el sistema alemán era una reglamentación abierta de la industria por el gobierno. En realidad, ambos sistemas eran maneras de poner absolutamente a la economía bajo el control político. Tanto los patronos como los obreros perdieron la libertad de asociación y la independencia de acción. La supuesta igualdad de trabajadores y patronos en el plan italiano nunca fue efectiva. En ambos países el control último estaba en manos de personas designadas por el gobierno (o por el partido, que equivalía a la misma cosa) y esas personas estaban, en general, mucho más cerca de los patronos que de los obreros. En ambos países, además, había una tendencia general a aumentar el tamaño de los centros industriales y absorber a los pequeños productores independientes en los cártels. El único beneficio sustancial que recibieron los trabajadores fue la ocupación plena pero, en general, percibían una fracción más pequeña del ingreso nacional. En resumen, tanto en su forma fascista como en la nacionalsocialista el totalitarismo tenía las caracterísicas y las tendencias propias de una economía de guerra controlada y eso era esencialmente.

El control que ejercía el totalitarismo sobre la economía se extendía naturalmente a la prensa, la educación, la investigación y el arte, a todos los aspectos de la cultura nacional que el partido tenía algún interés en controlar. Cuando se creó el ministerio de Goebbels en 1933, se hizo "responsable de todos los factores que influyen en la vida mental de la nación". No había que descuidar ningún canal de influencia, como había dicho Hitler, "desde el libro de lectura del niño hasta el último periódico, todos los teatros y todos los cines". La instrucción en todos los campos, incluyendo la ciencia, debía convertirse en "medio de fomentar el orgullo nacional". Y debe alcanzar su "culminación marcando, mediante el instinto y la razón, el sentido racial y el sentimiento racial en los corazones y las mentes de la juventud".

> Ningún muchacho o muchacha debe salir de la escuela sin habérsele inculcado definitivamente la idea de la necesidad y la naturaleza de la pureza de sangre.[36]

[36] *Mein Kampf*, pp. 636 *s*. Véase, por ejemplo, *The Nazi Primer*, trad. inglesa de H. L. Childs (Nueva York, 1938), libro de texto publicado por las Juventudes Hitleristas.

Éste era el programa, proyectado y aplicado en todos los niveles del sistema educativo y en todos los campos de la labor intelectual. En relación con el arte, declaraba un importante texto de derecho:

> El estado totalitario no reconoce la existencia independiente del arte... Exige que los artistas adopten una posición positiva respecto del estado.[37]

Existían muchos planes para que los nuevos cultos teutónicos sustituyeran al cristianismo o lo purificaran de supuestos elementos no arios, aunque por razones de prudencia el gobierno nunca se identificó con éllos. Lo que Rosenberg llamaba "la vieja y funesta libertad de cátedra sin limitaciones" desapareció de las universidades alemanas, para ser sustituida por la "verdadera libertad", la libertad "de ser un órgano de la fuerza viviente de la nación". Los intelectuales judíos fueron desplazados, las facultades y los estudiantes se organizaron de acuerdo con el "principio de jefatura" y el fin de la educación superior alemana se convirtió, según los principios nacionalsocialistas, en la preparación de una élite política. En este sentido, las típicas instituciones educativas no eran las universidades sino las escuelas técnicas y las escuelas de dirigentes del partido. Los estudios sociales, como la historia, la sociología y la psicología se convirtieron, esencialmente, en ramas de la propaganda adaptadas a la elaboración y difusión del mito racial. Posiblemente, se llegó al clímax del absurdo cuando un tratado de física declaró que "la ciencia, como todos los demás productos humanos, es racial y está condicionada por la sangre".[38]

NACIONALSOCIALISMO, COMUNISMO Y DEMOCRACIA

Un recuento de las teorías políticas del pasado inmediato tiene que concluir, forzosamente, con una comparación del nacionalsocialismo y el comunismo y de ambos con la democracia liberal. Porque los tres se han disputado la lealtad de los hombres, han exigido de sus partidarios milagros de esfuerzo y sacrificio y el nacionalsocialismo fue destruido gracias a una alianza temporal entre los otros dos. Pero esta alianza, que se produjo precariamente bajo la presión de la guerra, se disolvió en una rivalidad más aguda y hostil que la rivalidad anterior. También indirectamente, la segunda Guerra Mundial tuvo dos consecuencias que modificaron para siempre el medio sobre el cual debe actuar una filosofía política europea. Porque, bajo el estímulo artificial de la guerra, la ciencia creó armas que convirtieron definitivamente a la guerra, que había sido en el pasado el instrumento decisivo y el árbitro de la política, en un recurso que ningún estadista responsable y ninguna doctrina filosófica se atreve a usar. Porque, con estas armas, el azar de la victoria o la derrota se convierte en una certidumbre de destrucción para el vencedor y el vencido. El recurso de la fuerza que en el pasado podía ser concebido como la posibilidad de arriesgar el triunfo de una civilización en favor de otra se convierte, en el futuro, en la destrucción probable de toda la civilización. Y, en segundo lugar, la guerra puso fin a la disparidad de fuerzas entre los pueblos europeos y los no europeos, que había constituido un factor de control en la política europea desde el siglo XVI. En el futuro, las naciones de Asia y África deben ser consideradas al menos como políticamente iguales y la construcción de estructuras políticas y

[37] Citado por William M. McGovern, *From Luther to Hitler* (Boston, 1941), p. 655.
[38] Sobre ésta y otras afirmaciones semejantes, véase Edward Y. Hartshorne, *The German Universities and National Socialism* (Cambridge, Mass., 1937), pp. 112 ss.

económicas modernas en estas naciones se convierte en una cuestión de preocupación universal. Las concepciones contrastantes de la política encarnadas en el nacionalsocialismo, el comunismo y la democracia son ahora importantes, en relación con una gama mucho más amplia de problemas que en ningún otro momento.

Muchas de las semejanzas entre el nacionalsocialismo y el comunismo son superficiales y manifiestas. Ambos se desarrollaron debido a la desmoralización social y económica, consecuencia en parte de la guerra, pero reflejo, también, de desajustes inherentes en la sociedad occidental. Ambos eran dictaduras políticas. Ambos descartaron despreciativamente los auxilios parlamentarios para la deliberación y la negociación, creados por siglos de experiencia política europea, bajo la orientación de los principios liberales, como sustitutos más operantes y estables de la dictadura. Ambos se vieron obligados a restablecer las purgas como institución política. Ambos toleraron únicamente un solo partido político, con su propio aparato coactivo. Según la teoría de ambos, el partido era una aristocracia autoconstituida, con la misión de dirigir, instruir y forzar a la gran masa de la humanidad a seguir el camino debido. Ambos eran totalitarios en el sentido de que suprimían la distinción liberal entre los campos del criterio privado y del control público y ambos convirtieron el sistema educativo en un instrumento de adoctrinamiento universal. Ambos eran absolutamente dogmáticos en su filosofía diciéndose poseedores, uno en nombre de la raza aria y el otro en nombre del proletariado, de una penetración superior, capaz de fijar las reglas del arte, la literatura, la ciencia y la religión. Ambos crearon una estructura mental semejante al fanatismo religioso. Por su estrategia, ambos eran inflexibles en sus afirmaciones, ilimitados en sus pretensiones, violentos contra sus opositores, inclinados a considerar cualquier concesión de su parte como un recurso temporal y, por parte de los rivales, como un signo de debilidad. Las filosofías sociales de ambos consideraban igualmente a la sociedad, esencialmente, como un sistema de fuerzas, económicas o raciales, entre las cuales se produce un ajuste mediante la lucha y el dominio más que a través del mutuo entendimiento y la concesión. Ambos consideraban, pues, la política como una simple expresión del poder.

A pesar de estas semejanzas manifiestas, sin embargo, es indudable que el comunismo se encontraba en un nivel muy superior, moral e intelectualmente, al del nacionalsocialismo. La diferencia es evidente en las vidas de dos hombres que se convirtieron en símbolos de ambas tendencias. Tanto Hitler como Stalin fueron tiranos; en cuanto a maldad personal, no se podría escoger entre ambos. Pero, por lo que se refiere a los valores de la política civilizada, Hitler era un nihilista; no es posible relacionar con su carrera una sola idea o una política constructiva. Significó un enorme desastre para Alemania y para Europa. Stalin utilizó ampliamente los métodos de brutalidad y terrorismo y, sin embargo, no hay duda de que los historiadores describirán el cuarto del siglo de su gobierno como un periodo en el cual Rusia no sólo se convirtió en una gran potencia política sino que se transformó económica y socialmente en una nación moderna. Para bien o para mal, el surgimiento del comunismo ha añadido un nuevo factor permanente a la historia de la política y la civilización modernas. Esta diferencia entre las carreras de Hitler y Stalin corresponde, además, a una diferencia entre las filosofías que representaban. El nacionalsocialismo era políticamente cínico en su base: la intención permanente de manipular a la naturaleza humana mediante la intoxicación emocional y la histeria, no de realizar un valor sino de enaltecer a una élite autoformada que, en realidad, no era más que una pandilla. El comunismo era fanático; pero, en general, era honesto y, al menos inicialmente, su propósito

fundamental era generoso y humano. La teoría del nacionalsocialismo era una mezcla incongruente de mitos y prejuicios reunidos ocasionalmente, sin tener en cuenta la verdad ni la consistencia. El marxismo que heredó Lenin tenía tras de sí no sólo una tradición europea sino dos generaciones de pensamiento socialista, que podía jactarse de una continuidad moral e intelectual. Había nacido de la convicción, compartida después por la democracia misma, de que el primer impacto de la tecnología industrial y el capitalismo era deshumanizador y socialmente desmoralizante y sus fines últimos habían sido los de la democracia misma. El nacionalsocialismo, por el contrario, era un proyecto de imperialismo económico que aliaba la explotación al sentimentalismo de una grandiosa misión nacional. Sus fines correspondían a su sórdida moral. La derrota en la guerra, que sus propios fines hacían inevitable, se convertía en lo más aproximado a la destrucción total y un gobierno nacionalsocialista que se había convertido en una especie de despotismo oriental no podía ni siquiera renunciar al poder, para dejar intacta la economía y la estructura política nacionales.

No obstante, a pesar de sus grandes y auténticas diferencias, las filosofías del nacionalsocialismo y el comunismo tenían una característica en común. Ambas tienen la marca genuina del fanatismo: en un momento dado, se volvieron inaccesibles intelectualmente para quien no fuera un devoto. Ambas exigían la renuncia al juicio crítico por la fe ciega y levantaron una barrera a la comunicación entre iniciados y extraños y entre dirigentes y seguidores. Lo hicieron, ciertamente, de maneras muy distintas. El nacionalsocialismo construyó una barrera con la falsa pretensión de la pureza de raza, el mito de una ciencia y un arte arios, incomprensibles para los pueblos no arios; e, igualmente, trazaron una línea insalvable entre la élite y las masas. Su filosofía era abiertamente irracionalista y dependía de una concepción que no podía ser racionalmente criticada sino que debía ser simplemente captada. También el comunismo levanta una barrera que, en realidad, es insalvable. Porque, a través de un racionalismo falseado, el materialismo dialéctico se convirtió en una evolución encaminada a poner fin a la evolución. Antes de su consumación mística en una sociedad sin clases, la civilización se divide en civilizaciones capitalistas y socialistas, tan hostiles que coexisten en un estado de guerra que sólo puede terminar mediante el dominio de unas por otras y los pueblos se dividen entre los dominados por el proletariado y los dominados por las clases medias. El dominio de la dialéctica se convierte, prácticamente, en un saber esotérico poseído sólo por los adeptos al marxismo, por encima de la crítica de las masas a las que guían. El gobierno, tanto para el nacionalsocialismo como para el comunismo, es el control de la sociedad por una élite, la única que tiene acceso a la verdad y que goza, pues, del privilegio de dictar la conducta y las ideas.

Para cualquiera formado en la tradición racionalista de la filosofía occidental y la ciencia moderna, es imposible tomar seriamente esta pretensión de una forma más elevada de conocimiento. Porque viola los procedimientos que la experiencia ha demostrado como las condiciones posibles del conocimiento científico. Estos procedimientos no consisten en la posesión de un nuevo o misterioso tipo de conocimiento, sino en la aplicación de normas de comprobación públicas y en el libre ejercicio de la crítica entre los investigadores, ninguno de los cuales pretende detentar una autoridad definitiva. Lo que poseen estos investigadores no es un tipo superior de conocimiento o de doctrina sino un sistema de operaciones susceptibles de corregirse, de tal modo que los errores de observación y de inferencia se eliminan consecuentemente. La pretensión nacionalsocialista de poseer una facultad de percepción o conocimiento debida a la raza es, evidentemente, una pretensión de

charlatanes, que los marxistas son los primeros en calificar como tal. Pero la pretensión de Lenin acerca de la dialéctica —que es una especie singular de método lógico— es, esencialmente, del mismo tipo. Porque convierte al poseedor de la dialéctica en un adepto y convierte al marxismo en una especie de magia, una llave capaz de abrir todas las puertas, lo opuesto precisamente de la ciencia y el conocimiento racional. Era este sentido de poseer una penetración mágica lo que había detrás de la tremenda arrogancia de las declaraciones proféticas de Lenin y de su proyecto, extrañamente inhumano, de crear un partido que monopolizara la dirección y el control de todo el progreso social y cultural. Porque significaba organizar lo único en el mundo que siempre se opone a la organización —es decir, la originalidad y los descubrimientos.

La vacuidad de este tipo de pretensión se revela si se observa la información que aportan esas supuestas formas superiores de conocimiento; generalmente son tan significativas como las manifestaciones de las mediums espiritistas. El único proyecto tangible formulado por el comunismo era la transferencia de los derechos de propiedad de los medios de producción de manos privadas a manos del estado. Se proponía crear, mediante este cambio, no sólo una economía totalmente planificada sino también una sociedad donde quedara eliminada la explotación del hombre por el hombre. Todas las relaciones humanas debían elevarse a un nivel moral superior. En realidad, la separación de la propiedad legal del control efectivo de las operaciones industriales se convirtió, mediante el desarrollo normal de la industria en gran escala, en un lugar común de esos sistemas industriales. El control de la industria por una clase de administradores que legalmente no son dueños más que de una pequeña fracción del capital se convirtió en característica de las economías capitalistas y comunistas. Socialmente esto puede ser importante; puede producir resultados de gran alcance, buenos o malos. Pero hay una cosa segura: no produce un milagro ético. Un trabajador que contrata con un administrador en vez de hacerlo con el dueño, o que contrata con una comisión del gobierno en vez de hacerlo con una empresa privada, no considera por esta razón que las negociaciones se realizan dentro de un espíritu de perfecta armonía y comprensión. Puede haber diferencias, por supuesto, y las diferencias pueden ser social, económica e inclusive moralmente importantes, pero, si es así, las diferencias consisten en cambios muy tangibles en los efectos reales. No consisten en el hecho de que un "sistema" haya sido "transformado" por alguna mística dialéctica. La esperanza socialista de que la abolición de la propiedad privada modificaría de alguna manera el carácter moral de las relaciones humanas es, esencialmente, la esperanza de una panacea, correspondiente a la creencia de que existe un tipo mágico de conocimiento. Es cierto naturalmente y en justicia hay que decirlo, que los socialistas no monopolizan este tipo de pensamiento: ha habido liberales que han usado el "sistema de empresa privada" como si fuera un talismán. Pero quizá un liberal podría afirmar, humildemente, que la tradición liberal no ha fomentado en general la creencia en los milagros.

La consecuencia excesivamente peligrosa de creer que una sociedad debe ser estructurada de acuerdo con un principio único de organización es que la relación entre las sociedades es considerada entonces como una competencia entre sistemas incompatibles. La política internacional se convierte entonces en una competencia entre sistemas, cada uno de los cuales, por la lógica interna de su estructura, debe tratar de ser totalizador y, por tanto, debe dedicar todas sus energías a destruir a su competidor. El mundo se divide así, según la terminología de Lenin, en dos "campos" rivales, las sociedades comunistas asociadas con Rusia y las sociedades

capitalistas asociadas con los Estados Unidos. Esencialmente, el principio de gobierno es considerado en ambas partes simplemente como dominio y coacción de modo que la concepción resultante de la política internacional viene a ser la de dos bloques de poder enzarzados en una batalla interminable por destruirse entre sí. La idea misma de que esto es inevitable ha creado, en gran medida, una situación internacional a su imagen y semejanza. Sin embargo, desde un punto de vista humano o racional, la situación así descrita es casi totalmente ficticia. Las sociedades reales, como comunidades de seres humanos, no son del todo diferentes ni incompatibles. La tecnología de la Rusia comunista fue tomada y sigue siendo, en realidad, la tecnología del Occidente no comunista. Una y otra vez los imperativos de esta tecnología obligaron al comunismo a adoptar prácticas y formas de organización como las de las sociedades industriales no comunistas. La ciencia de la que depende la tecnología no tiene con el materialismo dialéctico la relación que la metafísica marxista impone a la doctrina comunista. En la medida en que es razonablemente posible la predicción, los dos "sistemas" están destinados a atravesar un periodo indefinidamente largo de coexistencia ya que, aunque no se tomaran en cuenta las consideraciones de inteligencia o de moral, ninguno de los dos podría destruir al otro sin destruirse a sí mismo en el proceso. Ningún "sistema", de acuerdo con el cálculo de probabilidades, va a convertirse en universal porque, aunque la política internacional estuviera regida por el insensato ideal del dominio mundial, China o la India serían a la larga los contendientes más probables, en vez de Rusia o los Estados Unidos. Y ni uno ni otro son, en realidad, un "sistema", porque cualquier forma de organización económica o tecnológica es, cuando más, un factor en una cultura cuya unidad, por grande que sea, nunca podría ser forzada dentro del molde de un sistema de abstracciones lógicas. Si en el comunismo floreciera realmente una nueva edad de oro de la literatura y el arte, no sería creada por el despotismo del partido de Lenin, lo mismo que la edad de oro del siglo XIX no fue creada por el despotismo zarista. Los "sistemas" son en realidad dos abstracciones y la imagen de un mundo dividido por una controversia entre dos categorías lógicas tiene la irrealidad de una pesadilla.

El problema fundamental no es ni lógico ni tecnológico. Es el problema moral de los seres humanos obligados a realizar sus transacciones en situaciones tales que la simple coacción está fuera del alcance de las dos partes y dentro de relaciones tales que las instituciones normales de sus tradiciones no contienen los procedimientos indicados para regularizar sus transacciones. En un sentido limitado, es un problema de crear o inventar instituciones viables pero, en un sentido más amplio, es el problema de encontrar mientras tanto el acervo de buena voluntad y de buena fe que permita a las instituciones establecerse como los medios normales para poner en práctica los métodos pacíficos y ordenados del intercambio político, económico y social. Salvo por su magnitud y su urgencia, no es un problema nuevo sino un problema que se ha repetido muchas veces en la historia de la civilización y que, dentro de ciertos límites, ha sido parcialmente resuelto en algunas ocasiones. La solución, ciertamente, no puede reducirse a un "sistema" ni a una fórmula porque, sustancialmente, es una actitud o una estructura mental moral, en que hombres con aspiraciones opuestas se reúnen para considerar y, si es posible, para resolver sus diferencias. En la larga historia de la tradición política democrática, esta actitud ha sido expresada en muchos idiomas filosóficos. Aristóteles lo sugirió cuando dijo que las capacidades distintivas del animal humano consisten en la posesión del lenguaje y en una percepción de lo justo y lo injusto. Porque estas capacidades fundan la capacidad humana para formar comunidades

distintas por su clase y las sociedades de animales gregarios y estas comunidades crean también la posibilidad de una relación diferente por su tipo de la relación entre el amo y el esclavo. Porque en ellas los hombres se pueden encontrar como ciudadanos, como hombres libres e iguales, entre los cuales las diferencias de rango y autoridad pueden ser cuestiones de mutua aceptación y convicción, de respeto mutuo y respeto personal, más que de coacción o engaño. La misma actitud moral básica se expresó también en el idioma de todas las teorías del derecho natural que sirvió con tanta frecuencia en la historia de la política occidental para crear un medio de comunicación cuando faltaban las instituciones o éstas eran inadecuadas. Porque, comoquiera que se formulara, la idea del derecho natural expresaba la convicción de que los hombres pueden comunicarse con un espíritu de justicia, de buena voluntad y buena fe mutuas, para plantear sus demandas con cierto grado de contención y con la debida consideración a la legitimidad de las demandas de los demás. La creencia de que esta actitud es humanamente posible y que, como actitud, debe fundar el funcionamiento efectivo de cualquier conjunto de instituciones políticas, estaba arraigada en la larga tradición del humanismo occidental. Su ausencia en la concepción del partido de Lenin, con su arrogante pretensión de poseer un conocimiento universal y esotérico, repugnaba inclusive a los marxistas occidentales convencidos y dedicados. De una u otra manera, todos los movimientos políticos democráticos han tratado de institucionalizar esta convicción, reconociendo al mismo tiempo que ninguna institución puede encarnarla plenamente. Ningún exponente honesto de la democracia liberal podrá afirmar que los gobiernos democráticos ejercen siempre su poder con la debida consideración a los principios que profesan. Sólo puede sostener honestamente que estos principios, parcialmente realizados en el gobierno democrático en la culminación de su órbita, son lo mejor que ha creado la sabiduría de la tradición democrática para humanizar la política internacional.

BIBLIOGRAFÍA ESCOGIDA

Alan Bullock, *Hitler: A Study in Tyranny*. Nueva York, 1952.
Albert R. Chandler, *Rosenberg's Nazi Myth*. Ithaca, N. Y., 1945.
Roman Dombrowski, *Mussolini: Twilight and Fall*, trad. inglesa de H. C. Stevens. Nueva York, 1956.
William Ebenstein, *Fascist Italy*. Nueva York, 1939.
William Ebenstein, *The Nazi State*. Nueva York, 1943.
William Ebenstein, *Today's Isms*, segunda edición. Englewood Cliffs, N. J., 1958.
Herman Finer, *Mussolini's Italy*. Nueva York, 1935.
G. M. Gilbert, *The Psychology of Dictatorship*. Nueva York, 1950.
Konrad Heiden, *A History of National Socialism*. Nueva York, 1935.
Konrad Heiden, *Der Fuehrer: Hitler's Rise to Power*, trad. inglesa de Ralph Manheim. Boston, 1944.
Eduard Heimann, *Freedom and Order: Lessons from the War*. Nueva York, 1947, cap. II.
Thomas L. Jarman, *The Rise and Fall of Nazi Germany*. Londres, 1955.
George F. Kneller, *The Educational Philosophy of National Socialism*. New Haven, Conn., 1941.
Herbert L. Matthews, *Los frutos del fascismo*. México, 1944.
Gaudens Megaro, *Mussolini in the Making*. Boston, 1938.
Friedrich Meinecke, *The German Catastrophe*, trad. inglesa de Sidney B. Fay. Cambridge, Mass., 1950.
Paolo Monelli, *Mussolini: An Intimate Life*, trad. inglesa de Brigid Maxwell, Londres, 1953.
George A. Morgan, Jr., *What Nietzsche Means*. Cambridge, Mass., 1941.

Franz Neumann, *Behemoth. Pensamiento y acción en el nacionalsocialismo*, trad. española de Vicente Herrero y Javier Márquez. México, Fondo de Cultura Económica, 1943.
Gerald Reitlinger, *The Final Solution: The Attempt to Exterminate the Jews from Europe, 1939-1945*. Londres, 1953.
A. Rossi, *The Rise of Italian Fascism, 1918-1922*, trad. inglesa de Peter y Dorothy Wait. Londres, 1938.
Carl T. Schmidt, *The Plough and the Sword: Labor, Land, and Property in Fascist Italy*. Nueva York, 1938.
Carl T. Schmidt, *The Corporate State in Action: Italy under Fascism*. Londres, 1939.
The Third Reich [ensayos de diversos autores]. Publicado bajo los auspicios del International Council for Philosophy and Humanistic Studies. Londres, 1955.
H. R. Trevor-Roper, *The Last Days of Hitler*. Nueva York, 1947.
Elizabeth Wiskemann, *The Rome-Berlin Axis, A History of the Relations between Hitler and Mussolini*. Nueva York, 1949.

ÍNDICE DE NOMBRES

Adams, G. B., 159n, 164n, 168n, 251n
Adan, James, 30n
Agustín, San, 129-30, 146-51, 173-4, 207-8, 231
Ailly, Pedro d', 237n
Alarico, 147
Albee, E., 415n
Alberto Magno, 186, 188
Alcibíades, 24, 44
Alcidamas, 34
Alejandro de Macedonia, 40, 75, 81, 102, 104, 113, 116-7, 120, 126, 144
Alighieri, Dante, 195-8, 200, 213, 217, 219, 227, 253
Allen, J. W., 276n, 281n, 322n, 327n
Alleyne, S. F., 51n
Alston, L., 332n
Altusio, Johannes, 285-6, 309-12, 319, 393
Ambrosio, San, 146-7, 150-1, 173, 178
Anaximandro, 31
Anselmo de Canterbury, 182
Antifón, oligarca, 34n
Antifón, sofista, 34-5, 48
Antígono II de Macedonia, 116
Antístenes, 36, 109-10
Antrobus, F. I., 244
Añastro, Gaspar de, 297n
Aristipo, 36, 106n
Aristófanes, 30
Aristóteles, 16, 22, 24, 26, 28-9, 32, 35-6, 38, 48, 50-1, 54, 58, 60, 64-7, 68n, 69, 71, 73-106, 110, 113, 115, 117, 121-2, 124, 130, 172, 186-90, 192-8, 200, 207-8, 211, 214-5, 218-21, 253, 255, 297-300, 306, 308, 320, 350, 369-71, 389, 408-9, 446, 461, 468, 470, 479, 529
Arminio, Jacobus, 308
Ashley, W. J., 165n
Atkinson, C. F., 633n
Austin, John, 338, 498
Azcárate, Pablo, 378n

Babeuf, François, 428
Bacon, Francis, 319-20, 333-4, 338, 406, 420
Bacon, Roger, 186
Baer, K. E. von, 523
Baeumker, C., 189n
Balliol, Gilberto de, 168
Barclay, William, 279n, 293n, 294
Barker, Ernest, 31n, 34n, 51n, 76n, 78n, 233n, 281n
Barman, Harold J., 629n
Baudry, L., 229n
Bayle, Pierre, 281n, 413
Baynes, Norman H., 652n
Bebel, August, 573n
Beccaria, Cesare, 415, 497
Becker, Carl L., 405n
Belarmino, Roberto, 288, 290
Benedict, Ruth, 648n
Benedicto IX, 174
Bentham, Jeremy, 9, 317-8, 320, 341, 386, 392, 412, 415-7, 439, 442, 468, 497-503, 505-8, 511, 513-4, 516-7, 519, 525-8, 530, 536, 539, 543
Bentley, Eric R., 635n
Bergamo, Bonagracia de, 217n
Bergson, Henri, 471, 637-8
Berkeley, George, 414
Berlin, Isaiah, 564n
Bernstein, Eduard, 362n, 575, 599
Beza, Teodoro, 281, 328
Bigongiari, Dino, 639n
Bismarck, Otto von, 490
Blackstone, Sir William, 160, 397, 412, 493-4, 496
Bloch, J., 561n
Bodino, Juan, 258, 292, 297-307, 309-10, 322, 332, 337, 348-9, 368, 403, 406, 408, 411, 464
Boffito, G., 206n
Boisguillebert, Pierre de, 402
Bolingbroke, Henry St. John, 412
Bonald, Louis G. A., 519
Bonham, Dr., 335
Bonifacio VIII, 182, 200-15, 217
Borgia, César, 260-1
Bosanquet, Bernard, 471n, 526n, 530, 533-4
Bossuet, Jacques, 400
Boucher, Jean, 279n
Boulainvilliers, Henri de, 402n
Bowen, Sir Charles Synge Christopher, 499n
Bowring, 506n
Bracton, Henry de, 170, 239, 241, 334
Bradley, F. H., 479, 526n, 534
Brampton, C. K., 219n, 229n
Brandt, W. I., 202n
Brissaud, J. B., 400n
Brooks, F., 30n
Brougham, Lord, 499n
Brown, W. Jethro, 498n
Browne, Robert, 329
Brunschvicg, Léon, 520
Brutus, Stephanus Junius, 281n
Bryce, James, 149
Buchanan, George, 286, 290, 377

Buchheim, 269n
Bujarin, Nikolai, 599n, 602
Buller, Charles, 507
Burd, L. A., 263n
Burke, Edmund, 97, 385, 395, 397n, 400, 412, 437-8, 443, 445-54, 456, 476, 486, 489, 511, 533
Burnet, Gilbert, 380
Burns, E., 560n, 561n, 573n
Bury, R. G., 66n

Calicles, 35-6
Calvino, Juan, 267-8, 270-6, 278, 281-2, 285, 292, 310, 324, 328
Cambises, 29
Caracalla, 123
Cardwell, E., 327n
Carlomagno, 154, 158, 173-4, 197
Carlos I de Inglaterra, 241, 327-8, 336, 348, 354-5, 367, 376, 402
Carlos II de Inglaterra, 353n, 378
Carlos IV, emperador, 164
Carlyle, A. J., 113, 130, 133, 141, 142n, 147n, 149n, 150n, 151n, 157n, 158n, 159n, 160n, 163n, 170n, 175n, 179n, 180n, 181n, 182n, 183n, 184n, 201n, 204n, 206, 209n
Carlyle, Thomas, 423, 445, 510, 526, 635
Carnéades, 107, 120-1, 313
Carner, José, 375n, 386n, 405n
Cassirer, Ernst, 308
Celso, 133
César Augusto, 197
Cesena, Miguel de, 217n
Cicerón, 71n, 107n, 122-3, 126-35, 137-8, 140-1, 149, 154, 169, 187, 259, 275, 313, 395
Clarendon, Edward Hyde, 338, 345, 348
Clemente VI, 217
Clístenes, 17
Cohan, Óscar, 315n
Coke, Sir Edward, 162, 333-7, 349, 384, 395, 402
Coker, Francis W., 12
Cole, G. D. H., 425n, 426n, 430n, 431n, 567
Coleridge, S. T., 513, 519-20, 526
Colonna, Egidio, 192, 204, 206-9, 211-3, 215, 218
Collingwood, R. G., 491n
Collins, Adrian, 646n
Comte, Auguste, 420, 459, 512-3, 519-20, 522, 524
Condillac, Étienne Bonnot de, 414, 493
Condorcet, M. J. A. N., 420-1, 459, 503, 507, 520
Constantino, 134, 145-6, 180, 197, 201, 207, 213
Crasso, Pedro, 182
Crates, 109, 116
Crippen, T. G., 329n
Crisipo, 116, 118-9, 120, 130
Croce, Benedetto, 641-2
Cromwell, Oliver, 330, 338, 354-5, 359, 365, 367-8, 374, 376, 380
Cumont, Franz, 144n
Curtiss, John S., 648n
Cusa, Nicolás de, 237n, 238-43, 326

Chadwick, Edwin, 507
Chamberlain, Houston Stewart, 646
Chardin, Sir John, 408
Chaucer, 235
Chauviré, R., 305n
Childs, H. L., 656n

Dakyns, H. G., 30n
D'Alembert, Jean, 401
Darwin, Charles, 459, 520, 523, 550
Davis, Godfrey, 355n
Dedieu, J., 407n
Degras, Jane, 603n, 614n, 618n, 621n
Denis, Jacques, 122n
Descartes, René, 316, 339, 400, 405, 437
Detmold, C. E., 253n
Deutscher, Isaac, 588n, 595n, 596n, 622n
Dewey, John, 525
Dicey, A. V., 510-1
Dickinson, John, 169n, 181n, 187n, 188n
Diderot, Dennis, 401, 413, 419, 423, 426-7, 429-31, 449
Dill, Samuel, 137
Dilthey, Wilhelm, 461n
Diocleciano, 144
Diógenes de Sínope, 109-10, 116
Dión de Siracusa, 40, 61, 75
Dionisio el Joven, 40, 75
Disraeli, Benjamin, 510-1, 533
Djilas, Milovan, 624-5
Dorpalen, Andreas, 650n
Dubois, Pierre, 202, 220n, 225
Dühring, Eugen, 592
Dunning, W. A., 46
Duns Scoto, Juan, 186, 188, 230
Du Plessis-Mornay, Philippe, 281n
Durham, Lord, 507
Dutt, C. P., 549n, 555n, 556n

Eckhart, 647

Edwards, Thomas, 331, 356n
Ehrlich, Ludwik, 170n
Elkan, A., 281n
Ellis, F. S., 236n
Elwes, R. H. M., 315
Empédocles, 108
Engels, Friedrich, 548-9, 553, 555-6, 560-5, 567, 570, 573, 575, 580, 582, 585, 589-593, 599, 608-9, 624
Enrique I de Inglaterra, 182
Enrique II de Inglaterra, 158, 159n, 168
Enrique III, emperador, 174
Enrique III de Francia, 290
Enrique IV, emperador, 177-8, 181-2, 195, 217
Enrique IV de Francia, 297, 400
Enrique V, emperador, 177
Enrique VII de Inglaterra, 251, 260, 368, 405
Enrique VIII de Inglaterra, 243, 251, 266, 368, 405
Enrique de Navarra, 279n
Epicuro, 106, 108
Erasmo de Rotterdam, 308
Escipión el Africano, 131
Escipión Emiliano, 121-3, 128, 137
Eudoxo de Cnido, 46
Eugenio IV, 242
Eurípides, 26n, 30n, 31, 34, 53, 93

Falkenheim, H., 484n
Felipe II de España, 287
Felipe el Hermoso de Francia, 182, 195, 200-215, 231, 251
Fénelon, François, 402
Ferguson, W. S., 102, 118n
Fernando el Católico, 251, 260
Feuerbach, Ludwig, 548-50, 552, 588
Figgis, J. N., 149n, 209, 243
Filipo de Macedonia, 76n, 81, 103
Filmer, Sir Robert, 378-80, 386-9
Finer, Herman, 639n, 641n
Firth, C. H., 355n
Fisch, M. H., 117n
Fournier, P., 175n
Fowler, H. N., 64n
Foxcroft, H. C., 383n, 384n
Francisco de Asís, San, 217n
Freud, Sigmund, 566
Friedrich, C. J., 309n

Galileo, 315-6, 338, 405
Gaos, José, 76n
García Bacca, Juan David, 31n
García Morente, M., 633n
Gardiner, S. R., 159n
Gaskell, Elizabeth, 510
Gay, John, 415n
Gayo, 133
Gelasio I, 151, 174, 180
Gelnhausen, Conrado de, 237n
Gentile, Giovanni, 641-2
George, Henry, 504, 535
George, Stefan, 635, 643
Gerson, Juan, 237n
Gewirth, Alan, 219n
Gibbon, Edward, 458
Gierke, Otto von, 230n, 237n, 309, 314n, 436
Gil de Roma, *véase* Colonna, Egidio
Gladstone, W. E., 149, 491, 527
Glaucón, 35, 48
Gobineau, Arthur de, 646
Godofredo de Bouillon, 159
Godwin, William, 420n, 503, 507
Goebbels, P. J., 632n, 644n, 645n, 646n, 648, 653n, 654, 656
Goker, F. W., 646n
Goldast, M., 211n, 229n
Goodenough, E. R., 117n, 118n
Goodman, Christopher, 276n
Goodwin, Alfred, 51n
Gorgias, 35
Gorgias de Leontini, 103
Gorki, Maxim, 593
Grabmann, M., 189n, 194n, 220n,
Gracián, Diego, 21n
Gray, John Chipman, 162n
Green, Thomas Hill, 9, 144-5n, 512, 517, 521, 525-35, 538-41
Gregorio VI, 174
Gregorio VII, 177-84, 195, 204, 209, 212, 273
Gregorio el Magno, 146, 150, 154, 161, 164, 169, 173, 181, 268
Grocio, Hugo, 286, 291, 306-17, 319, 325, 337, 339-40, 391, 405
Grote, George, 507
Guillermo de Inglaterra, 382
Guillermo de Orange, 444
Günther, Hans F. K., 648

Haering, T. L., 461n
Halévy, Elie, 491n, 496n, 501n, 503n
Halifax, George Savile, Lord, 332, 382-6, 388, 511
Haller, William, 330n, 353n, 355n, 356n
Hamilton, Leonard, 362n
Harrington, James, 261, 366-75, 378, 380, 407, 411-2

Hartley, David, 493
Hartmann, Eduard von, 638
Hartshorne, Edward L., 657
Hastings, Warren, 452
Haushofer, Karl, 650n, 651
Hazard, John N., 618n
Heath, Sir Thomas, 46
Hegel, G. W. F., 9, 12, 149, 434, 437, 445, 452-4, 456-87, 489, 519-20, 525-7, 533-4, 539-41, 543, 545-52, 554-7, 560-1, 568-571, 573, 586, 588-9, 591, 605n, 636, 638, 640-2
Heidegger, Martin, 648
Heiden, Konrad, 648n
Helvecio, 414-8, 420, 432, 439, 468, 493-4, 497
Henderson, E. F., 162n, 206n
Heráclito, 31
Herder, J. G., 461-2, 635
Herodes, 212
Herodoto, 28-9, 30n
Herrero, Vicente, 448n
Herz, John H., 654n
Hicks, R. D., 107n
Hildebrando, *véase* Gregorio VII
Hilferding, Rudolf, 599n
Hincmar de Reims, 160, 163, 169, 174, 181
Hiparquia, 109
Hitler, Adolf, 10, 629, 632-4, 637, 639, 641-646, 648-53, 656, 658
Hobbes, Thomas, 108, 209, 228, 257-60, 304, 307, 309, 315, 318-20, 332, 337-353, 358, 367, 369, 371, 378-9, 382, 386-8, 390, 392-3, 400, 403, 408, 421, 426, 433, 494-5, 506
Hobhouse, Leonard, 530, 533-4
Hobson, J. A., 599n
Hofman, François, 280-1, 283, 289
Holbach, Paul Heinrich d', 401, 405-6, 418-20, 432, 549, 591
Holmes, O. W., 157, 471, 538
Honorio de Augsburgo, 180
Hooker, Richard, 323-7, 335, 337, 377, 386-388, 390, 392-3, 395, 403, 447
Huberto de Canterbury, 164
Hulme, T. E., 638n
Hume, David, 11, 318, 320, 341, 386, 392, 398, 400, 414, 417, 438-46, 449, 451, 453, 456, 460-1, 467, 471n, 472, 494-5, 501, 506, 526n, 562
Hus, Juan, 235-7

Ibelin, Jean d', 159
Ifícrates, 44
Ihering, Rudolf von, 317
Ímaz, Eugenio, 461n
Immisch, 76n
Inocencio III, 201, 204-6, 217, 219, 243
Inocencio IV, 179, 204-6, 217
Inocencio VI, 217
Ireton, Henry, 355, 358-61, 397
Isabel de Inglaterra, 251, 368
Isabel la Católica, 251
Isócrates, 38, 44, 103

Jacobo I, 182, 273, 286, 289, 293-6, 327, 333-5, 402
Jacobo II, 378, 382
Jaeger, Werner, 76-7
Jaffé, P., 179n
James, William, 495
Jandún, Juan de, 219n, 220n
Janet, Paul, 122n, 256
Jefferson, Thomas, 379, 391, 489, 490
Jeffreys, George, 375
Jenofonte, 30, 37, 44
Joly, Claude, 400n
Jorge III de Inglaterra, 447-8
Jowett, Benjamin, 21n, 35n, 78n
Jruschov, Nikita, 619, 626, 630
Juan XXII, 200, 217-8, 229, 231
Juan de Inglaterra, 164, 168
Juan de París, 204, 211-5, 217-8, 221, 226, 232, 237-8, 240
Justiniano, 132

Kant, Immanuel, 130, 318, 320, 425, 437, 445, 454, 456, 460-1, 473, 489, 518, 529, 538-40, 562
Kautsky, Karl, 598, 602, 606
Kelsey, Francis W., 311n, 312n
Kennet, Basil, 315n, 318n
Keyes, C. W., 130n
Kingsley, Charles, 510
Kjellén, Rudolf, 650-1
Knolles, Richard, 297n
Knox, John, 268, 271, 275-6, 281-2, 328, 377
Knox, T. M., 460n, 466n
Koestler, Arthur, 627
Konvitz, Milton R., 482
Kornilov, 607
Krebs, Gerhard, 633n

Lactancio, 129, 313
Lamarck, Jean Baptiste, 410
Lambert, W. A., 269n, 270n
LaMonte, John L., 168n
Langenstein, Enrique de, 237n

Langlois, C. V., 202n
Languet, Hubert, 281n
Lasalle, Ferdinand, 550n
Laski, H. J., 281n, 283n, 606
Laslett, Peter, 9, 386n
Lasson, 463n, 484n
Lautenbach, Manegold de, 183-4
Leathes, Stanley, 251n
Leclercq, Jean, 211n
Lees, John, 646n
Leibniz, G. W., 339, 461, 471
Lelio, 128
Lenin, Vladimir Ilich, 9-10, 543, 549, 561-2, 568, 572, 574-7, 579-93, 595-622, 624-30, 632, 659-62
Lessing, G. E., 461
Leyden, W. von, 9
L'Hôpital, Michel de, 297
Licofrón, 35, 85
Liebknecht, Karl, 598
Lilburne, John, 355-8, 362-3
Liljegren, S. B., 367n, 369n
Lindsay, A. D., 513
Lisias, 34n, 103
Locke, John, 9, 193, 274, 284, 293, 300, 307, 319-20, 325, 350, 378-9, 382-3, 386-98, 400, 402-5, 411-4, 416, 420-1, 426, 438-9, 447, 478, 482, 489-90, 502, 508, 521
Lochner, Louis P., 632n
López Ballesteros, L., 633n
Lorimer, E. O., 633n
Lossen, Max, 281n
Lotario, 163
Lucrecio, 108
Luchaire, 169n
Luis, rey franco, 160
Luis el Piadoso, 162-3
Luis III de Francia, 163
Luis XI de Francia, 260
Luis XIV de Francia, 292, 400, 402-3, 407, 409, 413, 637
Luis de Baviera, 200, 217-9, 225, 235, 251
Lupset, Thomas, 322n
Lutero, Martín, 226-7, 236, 264, 266-72, 278, 292, 473, 477, 646
Luxemburgo, Rosa, 588, 598

Mably, Gabriel Bonnot de, 428
Macaulay, T. B., 385, 522
MacCulloch, J. R., 502
McGovern, William M., 657
McIlwain, C. H., 149n, 161n, 170n, 171, 218n, 224n, 233n, 294n, 332n
Mackinder, Sir Halford J., 650-1
Maclaurin, Colin, 405n
Mach, Ernst, 590-2
Mahan, A. T., 650
Maistre, Joseph de, 519
Maitland, F. W., 170n, 230n, 237n, 332
Malebranche, 414
Malthus, T. R., 500, 503-4
Mandonnet, P., 220n
Mannheim, Karl, 565n
Mansi, 242n
Maquiavelo, Niccolò, 94, 219, 228, 252-64, 278, 298, 306, 308, 337, 342, 350, 368-371, 407, 410-1, 465
Marco Aurelio, 137-8, 143, 147
Marcos, San, 142n
Marcuse, Herbert, 479n, 602n, 604n, 640n
Maréchal, Sylvain, 428
María II de Inglaterra, 382
Mariana, Juan de, 289-90
Marsilio de Padua, 183, 194, 198, 200, 210, 215, 217-34, 235, 255, 350, 394
Martel, Carlos, 176
Marx, Karl, 9, 418, 458-9, 461, 467, 470, 478-9, 482-3, 487, 491, 505, 525, 535, 539, 541, 545-77, 579-85, 588-9, 591-4, 595n, 596, 599-604, 605n, 606, 608-12, 620, 622-4, 626-7, 638, 640-1
Mateo, San, 142n
Mateo de París, 164
Matilde de Inglaterra, 158
Mattern, Johannes, 650n
Mazarino, cardenal, 400
Mazzini, 639
Médicis, Catalina de, 297
Mehring, Franz, 561
Meslier, Jean, 428
Mesnard, Pierre, 298n
Metz, Hermann de, 179, 184n
Meyer, Alfred G., 588n, 603n, 604n, 611n
Mill, James, 9, 386, 493, 504-8, 511-2, 522
Mill, John Stuart, 9, 375, 386, 392, 442, 492-3, 496, 506-8, 512-27, 532, 536, 539
Millares Carlo, Agustín, 322n
Milton, John, 367, 375-8, 380, 407, 514
Mitford, 377n
Moeller van den Bruck, Arthur, 633n
Moerbeke, Guillermo de, 186
Moisés, 180
Molenaer, S. P., 206n
Molesworth, 344n
Monfort, Simón de, 159
Montague, F. C., 498n
Montesquieu, Charles-Louis, 67, 123, 306, 317, 373, 401, 403, 406-12, 416, 421, 431, 447, 458, 462

Moore, G. A., 298n
Morelly, 428
Morgan, L. H., 524
Morgan, Lewis, 560
Morley, John, 414, 425
Moro, Tomás, 298, 300, 322-3, 327-8
Morris, Mary, 496n
Morris, William, 510
Motley, 287n
Murphy, Arthur E., 482n
Mussolini, Benito, 632-4, 637, 639-44, 653

Napoleón Bonaparte, 404, 475, 489
Navarro, Luis, 253n
Nerón, 137, 140
Neumann, Franz, 640n, 649n, 654n
Newton, Isaac, 316, 340, 402, 405, 413-4
Nietzsche, Friedrich, 36, 473, 537, 635-7

Occam, Guillermo de, 188, 198, 200, 215, 217-35, 237-8, 266, 282
Ogden, C. K., 495n
O'Gorman, Edmundo, 391n
Olivier, Sidney, 535
Otón I, 174
Overton, Richard, 355, 356n, 358, 359n, 360n
Oxilia, G. U., 206n

Pablo, San, 114, 138, 141-3, 150, 169, 268, 292
Palmer, R. R., 482n
Panecio de Rodas, 121-3, 128
Pascal, Blaise, 420
Pascal, R., 549n, 552n, 554n
Pascual II, 177
Pastor, L., 244n
Patterson, F. A., 376n
Pattison, Mark, 533
Paul, E. y C., 570n
Pedro, San, 142n, 177n, 179
Pedro de Auvernia, 189n
Pericles, 18, 21-6, 29, 34n, 38-9, 44, 70, 100, 468
Petegorsky, D. W., 362n
Petrarca, Francesco, 217
Phelan, Gerard P., 189n
Píndaro, 29
Pipino, 173, 184, 214
Place, Francis, 9, 490
Platón, 24, 26, 28-30, 32, 35-88, 93-7, 99-107, 110, 113, 121-2, 137, 140, 275, 298, 300, 320, 322, 411, 426-7, 461, 468-9, 479, 530, 569
Plutarco, 116
Poincaré, Henri, 591
Polanyi, Karl, 510n
Pole, cardenal, 322n
Polibio, 121-3, 128, 258-9, 275, 411
Pollard, A. W., 236n
Pollock, Sir Frederick, 133, 256n, 332, 499
Poncio Pilatos, 197
Popper, Karl, 520n
Post, L. A., 39n, 61n
Previté-Orton, C. W., 219, 255n
Prior, O. H., 421
Protágoras, 32
Proudhon, Pierre Joseph, 555
Ptolomeo de Lucca, 189n
Pufendorf, Samuel, 315, 318-9, 393

Quesnay, François, 417, 500

Rainolds, William, 279n
Raleigh, Walter, 383n, 384n
Ranke, Leopold von, 476
Reynolds, Beatrice, 298n
Riazanov, D., 549n
Ricardo, David, 493, 500-5, 517, 571-2
Ricardo Corazón de León, 555
Richardson, B. W., 508n
Richelieu, cardenal, 400, 409, 465, 468
Ritter, Constantin, 53
Robespierre, Maximilian, 434, 436
Rocco, Alfredo, 639-40
Roces, Wenceslao, 550n
Rodolfo de Suabia, 177
Roebuck, J. A., 507
Romilly, Sir Samuel, 497
Rómulo, 259
Rosenberg, Alfred, 640, 647-8, 657
Ross, W. D., 76, 88n
Rossaeus, véase Rainolds, William
Rousseau, Jean-Jacques, 55, 139-40, 254, 290, 364, 394-5, 401-2, 406, 418-9, 422-39, 445, 449, 451, 453-4, 456, 476-7, 479, 486, 489, 519, 526, 530-1, 533-4
Royce, Josiah, 472, 525
Ruggiero, Guido de, 491n
Ruskin, John, 510
Russell, Bertrand, 471n

Sabine, George H., 9-10, 80n, 123n, 129n 306n, 362n, 363n, 364n
Sackur, E., 175n
Saint-Simon, Henri de, 573
Salisbury, Juan de, 169, 179-81, 183, 187-8, 190, 195, 197

Salmasio de Leiden, 376
Samuel, 142*n*, 173, 180
Sánchez Sarto, Manuel, 343*n*
Saúl, rey de Judea, 142, 180
Savile, George, *véase* Halifax, George Savile
Sayle, Charles, 236*n*
Schapiro, Leonard, 583*n*, 608*n*, 619*n*
Schard, S., 211*n*, 214*n*, 237*n*
Schiller, J. C. F., 462
Schleiermacher, F. D. E., 462
Schneider, Herbert W., 642
Scholz, R., 201*n*, 202*n*, 206*n*, 207*n*, 219*n*, 220*n*, 229*n*
Schopenhauer, Arthur, 586, 636-8
Selby-Bigge, L. A., 415*n*
Selden, John, 331
Seligman, E. R. A., 564*n*
Séneca, 127, 137-42, 147, 154, 187, 395
Shepard, M. A., 230*n*, 231*n*
Shepard, Walter James, 7
Sibree, J., 462*n*
Sidney, Algernon, 367, 375, 378-80
Siger de Brabante, 220*n*
Sikes, J. G., 229*n*
Smith, Adam, 417, 439, 500-2
Smith, Conrad, 561*n*
Smith, Munroe, 123*n*, 129*n*, 155*n*, 156*n*, 157, 166*n*
Smith, Preserved, 270*n*
Smith, Sir Thomas, 332-3, 335-7, 395
Soames, Jane, 641
Sócrates, 32, 36-9, 43, 63, 65, 81, 105-6, 110, 462, 514
Sófocles, 33
Solón, 29, 31, 53, 71
Sorel, Georges, 638-40
Spencer, Herbert, 9, 47, 510*n*, 512, 520, 522-5, 532, 536
Spengler, Oswald, 633*n*, 634
Spinoza, Benedict, 315, 317, 319, 340
Stalin, Iosif, 569, 579, 588, 593, 595*n*, 596, 612, 614-6, 618-26, 628-30, 632, 658
Stammler, Rudolf, 134
Stark, W., 565*n*
Starkey, Thomas, 322*n*
Stenning, H. J., 362*n*, 549*n*
Stephens, 159*n*, 164*n*, 168*n*
Sterling, John, 423
Stolypin, P., 597
Stone, N. J., 554*n*, 559*n*
Storr, F., 34*n*
Strachey, Lytton, 401
Strauss, David Friedrich, 551
Strausz-Hupé, Robert, 650*n*
Stubbs, 159*n*, 164*n*, 168*n*
Suárez, Francisco, 290-1

Tácito, 129
Tarn, W. W., 104*n*, 105*n*, 113*n*, 116, 117*n*, 120*n*
Teubner, 76*n*
Thierry, Augustin, 553
Thomason, George, 353
Tiberio Graco, 123, 128
Todey, M. J., 298*n*
Toland, John, 367*n*, 380*n*
Tomás de Aquino, Santo, 186-98, 200, 204, 208, 211, 220-1, 223, 229-31, 288, 290, 323, 325-7, 386, 388, 403, 639
Tönnies, F., 337*n*
Torquemada, Juan de, 243-4
Torrubiano Ripoll, Juan, 290*n*, 311*n*
Trasímaco, 35
Trevor-Roper, H. R., 632*n*, 645*n*, 654*n*
Trotsky, Leon, 575-6, 579, 581-2, 588, 595-598, 602-4, 607-8, 613-4, 620-2, 624, 632
Tucídides, 21, 24, 35-6
Turgot, Anne Robert, 401, 420-1, 459, 520
Tylor, E. B., 524

Ulpiano, 133-5, 140, 161

Valentiniano, 147
Valera, Cipriano de, 115*n*
Vauban, Sébastien de, 402
Vaughan, C. E., 426, 428*n*, 429*n*, 430*n*, 431*n*, 436*n*
Veblen, Thorstein, 434, 648
Villari, P., 254
Vinogradoff, Paul, 165
Voltaire, François Marie Arouet, 401, 403, 412-4, 418, 420, 458

Wace, 269*n*
Wagner, Richard, 635, 646
Wakefield, Edward Gibbon, 507-8
Wallas, Graham, 490*n*, 491
Walwyn, William, 330, 358
Ward, T. H., 499*n*
Watkin, E. I., 491*n*
Watkins, Frederick M., 536*n*
Way, 26*n*, 31*n*
Webb, C. C. J., 187*n*
Webb, Sidney, 535
Weber, Max, 645
Weydemeyer, Joseph, 553*n*
Wheeler, G. C., 648*n*
Whitehead, A. N., 471*n*

Wilamowitz, Ulrich von, 55
Wilkins, D., 327n
Williams, Roger, 330, 377
Williamson, J. A., 508n
Winslow, E. M., 599n
Winstanley, Gerrard, 331, 354, 363-5, 428
Wittlesey, Derwent, 650n
Wolfe, Bertram D., 583n, 589n, 608n
Wolfe, Don M., 355n
Wolff, 376n
Woodbine, G. E., 170n
Woodhouse, A. S. P., 355n, 359n
Woolf, Cecil N. Sidney, 210n, 213n
Wordsworth, William, 421n, 513
Wycliffe, John, 235-7

Zabarella, Francisco, 237n, 238
Zeller, Eduard, 51, 56
Zenón de Cición, 116
Zinoviev, G. E., 614
Zulueta, F. de, 124n
Zwinglio, Ulrich, 271

ÍNDICE GENERAL

Advertencia del editor 9

Prefacio a la primera edición 11

Parte Primera

LA TEORÍA DE LA CIUDAD-ESTADO

I. La ciudad-estado 15

Clases sociales; 15; Instituciones políticas, 17; Ideales políticos, 21
Bibliografía escogida, 27

II. El pensamiento político antes de Platón 28

La discusión política popular, 28; El orden en la naturaleza y en la sociedad, 30; Naturaleza y convención, 33; Sócrates, 36
Bibliografía escogida, 37

III. Platón: *La República* 38

La necesidad de una ciencia política, 38; La virtud es conocimiento, 41; La incompetencia de la opinión, 43; El estado como tipo, 45; Las necesidades recíprocas y la división del trabajo, 47; Clases y almas, 49; La justicia, 51; La propiedad y la familia, 52; La educación, 54; La omisión del derecho, 57

IV. Platón: El *Político* y *Las leyes* 60

La readmisión del derecho, 60; El hilo de oro de la ley, 63; La forma mixta de gobierno, 67; Instituciones sociales y políticas, 69; Instituciones educativas y religiosas, 71; *La República* y *Las leyes*, 73
Bibliografía escogida, 74

V. Aristóteles: Ideales políticos 75

La nueva ciencia de la política, 75; Las clases de autoridad, 77; El imperio de la ley, 79; El conflicto entre lo ideal y lo real, 83; Los diversos y contrapuestos títulos de poder, 85

VI. Aristóteles: Realidades políticas 88

Formas de gobierno políticas y éticas, 89; Los principios democrático y oligárquico, 91; El mejor estado posible en la práctica, 92; El nuevo arte del estadista, 94; La naturaleza como desarrollo, 97
Bibliografía escogida, 99

VII. El ocaso de la ciudad-estado 100

El fracaso de la ciudad-estado, 102; Apartamiento o protesta, 104; Los epicúreos, 106; Los cínicos, 109
Bibliografía escogida, 110

Parte Segunda

La teoría de la comunidad universal

VIII. El derecho natural 113

El individuo y la humanidad, 113; Concordia y monarquía, 116; La ciudad universal, 118; La revisión del estoicismo, 120; El círculo de Escipión, 123
Bibliografía escogida, 125

IX. Cicerón y los jurisconsultos romanos 126

Cicerón, 127; Los jurisconsultos romanos, 132
Bibliografía escogida, 135

X. Séneca y los Padres de la Iglesia 137

Séneca, 137; La obediencia cristiana, 141; División de la lealtad, 143; San Ambrosio, San Agustín y San Gregorio, 146; Las dos espadas, 151
Bibliografía escogida, 152

XI. El pueblo y su ley 154

La omnipotencia del derecho, 155; Descubrimiento y declaración del derecho, 157; El rey sometido a las leyes, 160; La elección de monarca, 162; Señor y vasallo, 164; La corte feudal, 168; El feudalismo y la comunidad política, 169
Bibliografía escogida, 171

XII. La cuestión de las investiduras 172

La iglesia-estado medieval, 172; La independencia de la iglesia, 174; Gregorio VII y los güelfos, 177; Enrique IV y los partidarios del imperio, 181
Bibliografía escogida, 185

XIII. *Universitas hominum* 186

Juan de Salisbury, 187; Santo Tomás: Naturaleza y sociedad, 188; La naturaleza de la ley, 191; Dante: La idealización del imperio, 195
Bibliografía escogida, 198

XIV. Felipe el Hermoso y Bonifacio VIII 200

Los publicistas, 201; Posición relativa de ambos bandos, 202; Las pretensiones papales, 204; Egidio Colonna (Gil de Roma), 206; El derecho romano y el poder real, 209; Juan de París, 211
Bibliografía escogida, 215

XV. Marsilio de Padua y Guillermo de Occam 217

Marsilio: El aristotelismo averroísta, 219; El estado, 220; La ley y el legislador, 222; La iglesia y el clero, 225; El concilio general, 227; Guillermo de Occam: La libertad de la iglesia, 229; La teoría conciliar, 232
Bibliografía escogida, 234

XVI. La teoría conciliar del gobierno de la iglesia 235

La reforma de la iglesia, 235; La comunidad autárquica, 237; Armonía y consentimiento, 238; El poder del concilio, 241; La importancia de la teoría conciliar, 243
Bibliografía escogida, 245

Parte Tercera

La teoría del estado nacional

XVII. Maquiavelo 249

El absolutismo moderno, 250; Italia y el papa, 252; Lo que interesa a Maquiavelo, 254; Indiferencia moral, 255; Egoísmo universal, 257; El legislador omnipotente, 258; Republicanismo y nacionalismo, 260; Penetración y deficiencias, 263
Bibliografía escogida, 264

XVIII. Los primeros reformadores protestantes 265

La obediencia pasiva y el derecho de resistencia, 266; Martín Lutero, 268; El calvinismo y el poder de la iglesia, 271; Calvino y la obediencia pasiva, 274; John Knox, 275
Bibliografía escogida, 276

XIX. Teorías monárquicas y antimonárquicas 278

Las guerras de religión en Francia, 278; El ataque protestante contra el absolutismo, 280; La *Vindiciae contra Tyrannos*, 282; Otros ataques protestantes contra el absolutismo, 286; Los jesuítas y el poder indirecto del papa, 287; Los jesuítas y el derecho de resistencia, 289; El derecho divino de los reyes, 291; Jacobo I, 294
Bibliografía escogida, 296

XX. Juan Bodino 297

La tolerancia religiosa, 297; El estado y la familia, 299; La soberanía, 301; Limitaciones de la soberanía, 303; La república bien ordenada, 305
Bibliografía escogida, 307

XXI. La modernización de la teoría iusnaturalista 308

Altusio, 309; Hugo Grocio, 311; Axiomas morales y demostración, 315; Contrato y consentimiento individual, 318
Bibliografía escogida, 321

XXII. Inglaterra: Preparación de la guerra civil 322

La *Utopía* de Tomás Moro, 322; Hooker: La iglesia nacional, 323; Oposición católica y presbiteriana, 327; Los independientes, 329; Sectarios y erastianos, 331; Teorías constitucionales: Smith y Bacon, 332; Sir Edward Coke, 334
Bibliografía escogida, 336

XXIII. Thomas Hobbes 337

El materialismo científico, 338; Materialismo y derecho natural, 340; El instinto de la propia conservación, 341; Propia conservación racional, 343; La soberanía y la persona ficticia, 346; Deducciones del concepto de persona ficticia, 347; El estado y la iglesia, 350; El individualismo de Hobbes, 351
Bibliografía escogida, 352

XXIV. Radicales y comunistas 353

Los niveladores (*levellers*), 354; El derecho innato de un inglés, 356; Reforma moderada y reforma radical, 359; El freno puesto al legislativo,

361; Los cavadores (*diggers*), 362; La *Law of Freedom* de Winstanley, 364
Bibliografía escogida, 366

XXV. Los republicanos: Harrington, Milton y Sidney 367

La base económica del republicanismo, 368; El imperio del derecho, 371; La estructura de la república, 373; John Milton, 375; Filmer y Sidney, 378
Bibliografía escogida, 381

XXVI. Halifax y Locke 382

Halifax, 383; Locke: El individuo y la comunidad, 386; El derecho natural a la propiedad, 388; Ambigüedades filosóficas, 390; El contrato, 392; Sociedad y gobierno, 394; La complejidad de la teoría de Locke, 396
Bibliografía escogida, 399

XXVII. Francia: La decadencia del derecho natural 400

El renacimiento de la filosofía política en Francia, 400; La recepción de Locke, 402; El cambio del medio ambiente, 403; Montesquieu: Sociología y libertad, 406; Ley y miedo, 408; La separación de poderes, 411; Voltaire y la libertad civil, 412; Helvecio: El utilitarismo francés, 414; Los fisiócratas, 417; Holbach, 418; El progreso: Turgot y Condorcet, 420
Bibliografía escogida, 422

XXVIII. El redescubrimiento de la comunidad: Rousseau 423

La rebelión contra la razón, 424; El hombre como ciudadano, 426; La naturaleza y la vida sencilla, 428; La voluntad general, 431; La paradoja de la libertad, 433; Rousseau y el nacionalismo, 436
Bibliografía escogida, 438

XXIX. La convención y la tradición: Hume y Burke 439

Hume: Razón, hecho y valor, 440; La destrucción del derecho natural, 442; La lógica del sentimiento, 444; Burke: La constitución "prescriptiva", 445; Representación parlamentaria y partidos políticos, 448; Los derechos abstractos y la personalidad política, 449; La táctica divina de la historia, 451; Burke, Rousseau y Hegel, 453
Bibliografía escogida, 454

XXX. Hegel: Dialéctica y nacionalismo 456

El método histórico, 458; El espíritu de la nación, 461; Un estado alemán, 464; La dialéctica y la necesidad histórica, 466; Crítica de la dialéctica, 470; El individualismo y la teoría del estado, 474; Libertad y autoridad, 477; El estado y la sociedad civil, 481; El significado posterior del hegelianismo, 485
Bibliografía escogida, 487

XXXI. El liberalismo: Radicalismo filosófico 489

El principio de la mayor felicidad, 492; La teoría del derecho de Bentham, 496; La teoría económica de los comienzos del liberalismo, 500; La teoría política de los comienzos del liberalismo, 505
Bibliografía escogida, 508

XXXII. El liberalismo modernizado 510

John Stuart Mill: La libertad, 512; Los principios del estudio social, 519; Herbert Spencer, 523; La revisión idealista del liberalismo, 525; Libera-

lismo, conservatismo y socialismo, 531; El significado actual del liberalismo, 535
Bibliografía escogida, 544

XXXIII. Marx y el materialismo dialéctico 545

La revolución proletaria, 546; Materialismo dialéctico, 549; Determinismo económico, 552; La ideología y la lucha de clases, 556; El resumen de Marx, 558; La dialéctica de Engels, 560; Engels y el determinismo económico, 563; El materialismo dialéctico y la política, 565; El capitalismo como institución, 569; El fin del capitalismo, 571; La estrategia de la revolución social, 574
Bibliografía escogida, 577

XXXIV. El comunismo 579

El marxismo ruso, 581; La teoría del partido de Lenin, 583; Lenin y el materialismo dialéctico, 588; Las revoluciones burguesa y proletaria, 593; El capitalismo imperialista, 598; Acercamiento a la revolución, 604; Revolución en perspectiva, 608; El problema del triunfo, 611; La vanguardia del proletariado, 613; El centralismo democrático, 617; El socialismo en un solo país, 619; El carácter del comunismo, 627
Bibliografía escogida, 630

XXXV. Fascismo y nacionalsocialismo 632

El irracionalismo: Clima de opinión filosófico, 634; La filosofía como mito, 638; Fascismo y hegelianismo, 640; El pueblo, la élite y el líder, 643; El mito racial, 646; *Lebensraum*, 650; El totalitarismo, 653; Nacionalsocialismo, comunismo y democracia, 657
Bibliografía escogida, 662

ÍNDICE DE NOMBRES 665

Este libro se terminó de imprimir el día 29 de Junio de 1979 en los talleres de Lito Ediciones Olimpia, S. A. Sevilla 109, y se encuadernó en Encuadernación Progreso, S. A. Municipio Libre 188, México 13, D. F.
Se tiraron 4,000 ejemplares.

George H. Sabine

HISTORIA DE LA TEORIA POLITICA

En forma llana y directa sin dejar por ello de ser minucioso y exacto, George H. Sabine estudia en esta obra la evolución de las ideas políticas a través de los tiempos, desde la ciudad-Estado hasta las concepciones hoy vigentes, revisando con sumo cuidado las últimas investigaciones, con el fin de dar una perspectiva contemporánea al liberalismo, al comunismo, al fascismo y al nacional-socialismo. Particularmente, presta atención a la dialéctica de Hegel y a sus conceptos acerca de la naturaleza del Estado, de donde derivan importantes ramas de la teoría política actual. "El Estado —escribió Hegel— es la voluntad divina, en el sentido de que es el Espíritu presente en la Tierra, que se despliega para convertirse en la forma y organización real de un mundo."

El capítulo acerca del comunismo considera los cambios de la filosofía soviética desde la muerte de Stalin y explora las aplicaciones de los principios marxistas que con tanta frecuencia figuran en los periódicos y demás medios publicitarios desde el término de la segunda Guerra Mundial. Así, al recorrer todos los caminos del pensar político —que se abre en Occidente con los presocráticos y concluye con las actividades posestalinistas—, Sabine ha escrito un tratado ameno, imparcial, nutrido de información y juicios, en el cual establece las conexiones de las diversas personalidades y obras con la época en que aparecieron.

FONDO DE CULTURA ECONOMICA